

**UNIVERSIDADE DE ÉVORA**  
**DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA**  
**MESTRADO EM SOCIOLOGIA**  
**Área de especialização: Poder e Sistemas Políticos**

***"Dura Praxis, Sed Praxis"***  
**- Relações de Poder e Moral na Praxe**  
**Académica da Universidade de Évora**

Dissertação de Mestrado

**António Manuel Marques Revez**

**Évora, 1999**

**UNIVERSIDADE DE ÉVORA**

**DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA**

**MESTRADO EM SOCIOLOGIA**

**Área de especialização: Poder e Sistemas Políticos**

Título: "*Dura Praxis, Sed Praxis*" - Relações de Poder e  
**Moral na Praxe Académica da Universidade de Évora**

Tese de dissertação elaborada por  
António Manuel Marques Revez

Orientadores:

Professor Doutor Francisco Martins Ramos

Departamento de Sociologia

Universidade de Évora

E

Professora Doutora Maria José Stock

Departamento de Sociologia

Universidade de Évora



104 305-

**Évora, 1999**

# Índice

Relação de figuras .....	5
<b>Capítulo I – Justificação epistemológico-metodológica .....</b>	<b>6</b>
1. Autoridade científica ou anonimato? .....	7
2. Paráfrase ou citação? .....	8
3. Tutela ou orfandade modelar? .....	8
4. Compreensão e explicação: dicotomia ou complementaridade?.....	10
5. Supremacia disciplinar ou parasitagem transdisciplinar? .....	15
6. <i>Adequatio</i> empírica, auto-representação, ou inteligibilizar as interacções: o problema do método .....	17
7. Depuração técnica ou excrescência literária? .....	26
8. Distanciamento ou envolvimento? .....	28
9. Sociologia científica <i>versus</i> sociologia ensaísta: a emergência de um novo paradigma .....	33
10. Agradecimentos, dedicatórias e outros “fica bem” .....	36
11. Para além da arrogância .....	36
<b>Capítulo II – Estrutura formal e opções metodológicas .....</b>	<b>39</b>
<b>Capítulo III – Enquadramento teórico do problema em estudo .....</b>	<b>45</b>
1. O problema em estudo e a pergunta de investigação .....	45
2. Entre o microssocial e o macrossocial: a praxe académica .....	46
3. Interacção, experiência e acção social .....	49
4. A racionalidade do actor, jogo e estratégia .....	55
<b>Capítulo IV – O que é a praxe? .....</b>	<b>60</b>
<b>Capítulo V – As praxes: observação intensiva .....</b>	<b>68</b>
1. As praxes (praxes ocasionais, reuniões de notáveis, praxes de curso, jantares de curso) .....	69
2. O processo de escolha dos padrinhos e afilhados .....	84
3. A missa da benção das pastas .....	84
4. A queima das fitas e o banho dos finalistas .....	86
5. O cortejo académico .....	88
<b>Capítulo VI – As praxes: observação documental.....</b>	<b>91</b>
1. C.E.G.A.R.R.E.G.A. ....	91
2. Outros documentos .....	103
2.1. Praxes académicas 88/89 .....	103
2.2. Manual do Desenrasca 94 .....	106
2.3. Guia do Bicho 95 .....	111
2.4. Queima das fitas 96 – Missa Solene da Benção das Pastas (guião) .....	112
2.5. Coluna Maldita (nº 7, Set. 95) .....	113

<b>Capítulo VII– A praxe coimbrã .....</b>	<b>116</b>
<b>Capítulo VIII – Praxe e poder .....</b>	<b>144</b>
1. O conceito de poder .....	144
1.1. O poder <i>em si</i> .....	147
1.2. O poder enquanto interacção social .....	152
2. Poder e conceitos adjacentes .....	156
2.1. Poder e agressão .....	157
2.2. Poder, força e violência .....	159
2.3. Poder e autoridade .....	160
2.4. Poder e liderança .....	161
2.5. Poder e influência .....	162
3. As relações de poder na praxe .....	163
3.1. As relações de poder na praxe e as formas do poder .....	164
3.2. As relações de poder na praxe e as fontes do poder .....	179
4. Testemunhos .....	182
<b>Capítulo IX – Praxe e moral .....</b>	<b>193</b>
1. Os valores e a sua problematização .....	194
1.1. A experiência do valor .....	194
1.2. Os valores e a historicidade .....	196
2. A natureza das relações morais .....	197
3. A moralidade da praxe .....	203
<b>Capítulo X – Praxe e rituais .....</b>	<b>218</b>
<b>Capítulo XI – Praxe, atitudes, sentimentos e motivações .....</b>	<b>245</b>
<b>Capítulo XII – A simbólica da praxe .....</b>	<b>262</b>
1. Traje académico .....	272
2. O burro .....	280
3. Chocalhada e banho dos finalistas .....	281
4. Queima das fitas .....	283
5. Máscaras e pinturas .....	284
<b>Capítulo XIII – Praxe e anti-praxe .....</b>	<b>287</b>
<b>Capítulo XIV – Considerações finais .....</b>	<b>304</b>
<b>Bibliografia .....</b>	<b>313</b>

## Relação das figuras

1. Estudantes e familiares antes da missa solene da benção das pastas, 1996...	38
2. Cerimónia da queima das fitas, 1996 .....	38
3. Acto de comunhão na missa solene da benção das pastas, 1996 .....	67
4. Capa do <i>Manual do Desenrasca</i> , 1994 .....	90
5. Banho dos finalistas, 1996 .....	115
6. Ilustração das praxes, in <i>Guia do Bicho</i> , 1995 .....	143
7. Banho dos finalistas, 1996 .....	192
8. Cortejo académico, 1996 .....	192
9. Cortejo académico, 1996 .....	217
10. Cortejo académico, 1996 .....	217
11. Cerimónia da queima das fitas, 1996 .....	244
12. Cerimónia da queima das fitas, 1996 .....	244
13. Ilustração do "bicho", in <i>Praxes Académicas</i> , 1988/89 .....	261
14. Cortejo académico, 1996 .....	286
15. Cortejo académico, 1996 .....	286

## Capítulo I - Justificação epistemológico- metodológica

*A sociologia mecanicista, determinista, compartimentada, reducionista, quantitativista, questionarista, tinha desencantado o mundo social; uma sociologia refundada redescobre a complexidade, a riqueza, a beleza, a poesia, o mistério, a crueldade, o horror: a vida, a humanidade*

Edgar Morin

O "academismo", no sentido que lhe atribuo, funciona como um brutal obstáculo epistemológico, ou em muitos casos, como se diz agora, como uma "impostura intelectual", para a investigação científica. Reduz-se a uma colecção de "tiques" convencionais interiorizados, muitas das vezes acriticamente, pela comunidade dos cientistas e investigadores, mas que operam dogmaticamente como "recursos estratégicos" dos produtores teóricos, pois são erigidos como critérios de demarcação da cientificidade, e, portanto, como critérios de exclusão de tudo o que não lhes é conforme.

O "academismo" é um obstáculo epistemológico porque tem um efeito nivelador e padronizador que estiola a diversidade e singularidade do trabalho científico, e perpetua, ao abrigo de uma consuetudinária consagração, que lhe dá legitimidade institucional, um *modus faciendi* que deve ser questionado, desconstruído e superado, de modo a libertar a produção teórica de certos cânones e perenidades formais, e disponibilizar a moldura e a tela do trabalho científico, para propostas epistemológicas, formais, metodológicas e estilísticas heterogéneas e estimulantes, que possam preencher com inovação, originalidade, radicalidade, e contradição dialéctica, o labor científico na área das ciências sociais e humanas. Este processo é indissociável da comunicação linguística dos resultados, da organização e apresentação formal dos resultados, das opções estilísticas como o uso ou não da ironia, do discurso directo, da habilidade retórica e argumentativa, do desanuviamento literário, do ensaísmo auto-referenciado e auto-biográfico, etc.

O "academismo" é uma espécie de formatação *standard*, é uma receita que se generalizou sem grandes contrariedades, porque, ou os investigadores andam, inconscientemente, longe da reflexão dos pressupostos epistemológicos, metodológicos e estilísticos do seu trabalho, por consequência de socializações, habituações e aprendizagens fundamentalmente performativas, e por isso o "academismo" não é problema porque não constitui um problema; ou os investigadores, por cálculo estratégico em relação aos juízes e avaliadores científicos, Universidades, centros de investigação e pesquisa, editoras, alunos, público em geral, resolvem reproduzir os critérios e os modelos estabelecidos, e não correr riscos de incontrolável alcance.

É da praxe destas coisas que eu não faça o que estou a fazer, nem faça o que vou fazer; identificar alguns desses "tiques" academistas e justificar porque é que me escuso a repeti-los neste trabalho. Mas não vou ao longo destas páginas analisar e desconstruir a praxe académica? É-lhe muito próxima, no respeito pela tradição, a praxe academista.

Ao mesmo tempo, aproveito esta recensão para enquadrar, esclarecer e justificar as opções formais, metodológicas, instrumentais, que nortearam este trabalho.

### **1. Autoridade científica ou anonimato?**

Qual é o trabalho científico, sobretudo uma dissertação de mestrado ou doutoramento, que não contempla e exhibe orgulhosamente a pescaria de peixe graúdo, criteriosamente ilustrativa do que os autores consagrados e aclamados pensam sobre isto e aquilo, que é também sobre o que nós estamos a pensar? É um endividamento que temos que pagar com a honestidade da referência.

Mas levanta-se aqui um problema: se recorrermos quase sempre às consideradas autoridades na matéria para credibilizar o nosso trabalho, arriscamo-nos, com ligeiríssima margem de erro, a indiferenciar o nosso trabalho de muitos outros igualmente subsidiários, nisto ou naquilo, dos tais autores imprescindíveis. E imprescindíveis porquê? Porque a comunidade científica e intelectual os reconheceu e idolatrou. Muito bem. Ou porque certas escolas e correntes de pensamento os negociaram e esgrimiram como trunfo. Muito bem. Ou porque certas Universidades e *lobbies* científicos os protegeram, dignificaram e manipularam. Muito bem. Ou porque os valores e critérios intelectuais (ou políticos, ou pessoais, ou económicos) dominantes em certas sedes institucionais do saber, os estimaram como excelentes reprodutores. Muito bem. Inestimáveis argumentos para concordarmos com eles só nos limites da nossa honestidade intelectual; ou seja, autor consagrado ou anónimo,

deve ser interpelado, e foi aqui o critério seguido, se nos ajudar no esclarecimento, na exploração, na confirmação, na refutação, na ilustração pertinentes e rendibilizadoras do nosso trabalho.

Aos autores desconhecidos e anónimos será reservado o mesmo destino.

Colecção de autoridades científicas só para convidar "pessoas importantes" é, na minha perspectiva, de um folclorismo provinciano. Atenção inusitada a desconhecidos que nada trazem de novo ou de relevante é de uma solidariedade espúria. Isto não significa, que fique claro, a arrogância e a desonestidade de fazer minhas as ideias que, podendo ser minhas, foram encontradas no decurso da pesquisa bibliográfica. Daí o elevado número de referências e citações neste trabalho; um excesso que se justifica talvez pela obsessiva captura de raciocínios e explicações que dinamizem, contradizendo ou apoiando, as teses que propus em dissertação.

De qualquer modo, entendo que a investigação científica deve, preferencialmente, em trabalhos como este, perscrutar autores alternativos e dissonantes, do que abençoar clássicos milionesimamente frequentados.

## **2. Paráfrase ou citação?**

Talvez paráfrase e citação. Contudo, também se instalou como "tique" acadêmica, as sinuosas habilidades parafrásticas, de tão habilidosas por vezes que omitem, com certeza por negligente esquecimento, a autoria original da habilidade.

Eu prefiro escancarar o texto da citação e submeter a juízo o que o autor diz e a pertinência ou impertinência de convocá-lo. Já que o trago ao meu texto, é preferível mostrá-lo tal como ele se apresenta, do que correr o risco de travestizá-lo ou adulterá-lo, mostrando-o como eu o vejo. E reconheço também, para os mais desconfiados, a minha inabilidade parafrástica.

Ou seja, optei por uma analítica desconstrutiva, a qual rejeita uma reprodução mimética do pensamento do autor, mas que, disciplinada pelas *rédeas curtas do rés-do-chão* do texto, obriga o gesto interpretativo a localizar a sua incidência, condição elementar para *que não se faça da voz do outro somente a nossa voz*.

## **3. Tutela ou orfandade modelar?**

Um problema próximo do já equacionado em relação às autoridades científicas. Identificar um modelo teórico e analítico que possa inteligibilizar a nossa discursividade e dar-lhe consistência e coerência. Este é um pressuposto acadêmico.

Não quero recuperar aqui anarquismos metodológicos, tal como Feyerabend os pensou, mas enjeitar paternidades modelares tutelares que linearizam e direccionam, muitas vezes simplificando pela estreiteza digestiva, as perspectivas de análise e o tratamento da informação recolhida.

Tanto mais que “está subjacente que um modelo, na medida em que repousa sobre condições *ideais*, não se aplica senão a um conjunto limitado de situações reais e, também, apenas deve ser considerado como uma aproximação” (Boudon 1990: 105).

Tanto mais, também, que a eleição de um modelo, entendido como regra explicativa ou descritiva e ordenação teórica formalizada, não absorve, por “dinâmico” e operativo que seja, as contradições, espontaneidade e implicações subterrâneas e subliminares que decorrem do fluxo inter-relacional (relações de poder e moral, ritualizadas) de um fenómeno como a praxe académica; pois “A regra não é anterior ao acto. É ao mesmo tempo produzida, modificada e contestada por cada acto. A ordem não é nem intangível nem coerente. Não é mais do que uma formalização parcial das relações sociais, das transformações culturais e dos conflitos de poder, de influência e de autoridade” (Touraine 1996: 79).

Muitas das vezes, os modelos explicativos e descritivos operam num estágio de abstracção que tornam incomunicáveis e opacos, senão infalsificáveis, os princípios e conceitos mobilizados, originando uma logicidade autónoma que mais não é do que uma auto-subsistente construção simbólica e, não raro, dogmatizada na sua validade: “Os problemas explorados pelos cientistas sociais e as soluções que eles descobrem são construídos com base em conceitos de um nível muito elevado de síntese, acerca dos quais raramente se colocam questões. Eles são utilizados, normalmente, como se fossem uma propriedade inalterável da humanidade (...)” (Elias 1994: 7).

Também não proponho erguer a orfandade pós-moderna como argumento de hibridiz matricial não questionada, mas assumir um curto-circuito de orientações, eventualmente contraditórias mas complementares da compreensão do objecto de estudo. Compreensão que esgravata em áreas disciplinares que vão da Sociologia da Cultura, à Psicologia Social, à Antropologia Cultural, passando pela Sociologia Política. Decorre daqui um perspectivismo quase nietzscheneano, naturalmente fracturado, porque ambiciosamente abrangente nas implicações e leituras. Só assim, em meu entender, se podem analisar as relações de moral e poder na praxe académica, e compreender a natureza dos rituais e simbólica da praxe, sem arrumar *a priori* o comportamento dos actores, segundo critérios ideais de racionalidade postos em

formulação modelar. Pois quase sempre inequivoca-se a compreensão do que é tomado como racionalidade da acção, transformada em modelo explicativo, e irracionaliza-se por exclusão tudo o que não é assimilado. Critério qualitativo ou estatístico, a eleição do modelo de racionalidade é uma construção para legitimar “a acção racional”, e acção compreensível.

Ora “se pusermos de lado a ideia de que existe apenas um modelo de racionalidade que pode ser aplicado à interpretação do comportamento social, e se, em vez disso, falarmos de “racionalidades” diversas que podem ser empregues pelos actores, a acção racional não representará mais uma mera categoria residual” (Giddens 1996: 50).

Feixe de racionalidades plurais, dinâmicas, contraditórias e, por vezes, incomunicáveis, paradigmaticamente incomensuráveis, a experiência e acção sociais não se deixam aprisionar, sob prejuízo de legibilidade e sentido antecipado e previamente “construído”, por nenhum modelo, que é por definição estático e alimentado por condições particulares.

É o problema do relativismo, das comunidades de sentido, das matrizes culturais específicas, e da mudança social, e que seduziu autores muito diferentes: “É espantoso ver como frequentemente concepções que em certos aspectos se equiparam a essas “formas de vida” (jogos de linguagem) aparecem em escolas de filosofia ou de teoria social que têm pouca ou nenhuma conexão directa com as *Philosophical Investigations* de Wittgenstein: “realidades múltiplas” (James, Schutz), “realidades alternativas” (Castaneda), “estruturas linguísticas” (Whorf), “problemáticas” (Bachelard, Althusser), “paradigmas” (Kuhn)” (Giddens 1996: 32).

#### **4. Compreensão e explicação: dicotomia ou complementaridade?**

Algun academismo tradicional é claramente dicotómico, e outro até maniqueísta: só a explicação é rigorosa; só é rigorosa a explicação que reduz os fenómenos humanos à estatística das relações categoriais e factoriais.

O positivismo de Comte e de Mill, entre outros, teve grande responsabilidade numa definição de cientificidade e de inteligibilidade científica que excluiu, ou quase, a abordagem qualitativa, as operações intelectuais compreensivistas e a metodologia indutiva. Afirmando em exclusividade um monismo metodológico (método hipotético-dedutivo-empírico), a matematização do real, a formalização da linguagem, e um modelo explicativo causal, como condição da cientificidade, o positivismo desencadeou o seu antípoda, o anti-positivismo, reclamado por Schleiermacher, Droysen, Dilthey,

Windelband, Rickert, etc. Para estes autores, as manifestações espirituais, culturais, históricas, linguísticas, artísticas da vida humana, cultural e social, eram objectos que não eram plenamente considerados à luz de modelos explicativos causais. Daí que, dicotomizando a inteligibilidade científica, tenham eleito a compreensão e a hermenêutica como processo cognitivo e metodologia adequadas a uma diferente racionalidade científica (ciências do espírito, históricas, da cultura, etc).

Actualmente, desenha-se um novo posicionamento face à tradicional dicotomia explicação/compreensão, de modo a que estes dois registos cognitivos, expressivos, e até afectivos, não se entendam de costas voltadas, como dois processos opostos ou contraditórios, mas sim vistos conciliatoriamente.

Em primeiro lugar, exige-se cada vez mais que a natureza se compreenda, e não se explique tão-somente, tanto mais que os fenómenos humanos são em grande medida fenómenos naturais, e os fenómenos naturais são igualmente em grande parte fenómenos humanizados. Restabelecer a compreensão hermenêutica e crítica é fundamental no novo paradigma emergente da Sociologia, pois "a eliminação do problema da compreensão, quer dizer, da apreensão subjectiva de sujeitos por outros sujeitos, determina uma inteligência zabolha; enfim, há debilidade epistemológica na recusa do sociólogo em abandonar o seu trono quase divino e em se auto-examinar no seu *hic et nunc* sociológico." (Morin 1998: 9-10)

Em segundo lugar, a proliferação de novas disciplinas mitigadas em relação aos critérios dos clássicos paradigmas classificatórios, mobilizadoras de uma constante prática transdisciplinar, fez com que a explicação e a compreensão, entendidas como processos intelectuais próprios da operatividade e registo epistémico de dois grupos de ciências muito diferentes, as naturais e as humanas e sociais, pertençam agora ao lugar único da contaminação transtematizada, da pluralidade e transgressividade metodológica, da linguagem impura, da conceptualidade fracturada, do convívio do rigor com a imaginação, da descrição e da criatividade, da análise e da explicação, da observação empírica e da hermenêutica crítica, da *performatividade reflexiva*.

Em terceiro lugar, a concordância cada vez maior no seio da comunidade científica de que todo e qualquer conhecimento é antropossocial, informado pela sua historicidade breve ou remota, recolector de variados contributos disciplinares e, no caso da Sociologia, embrulhado com filosofemas e aparições psicologizantes. É tempo de recuperação de uma aliança conflituosa entre a maturidade reflexiva da Filosofia e a intervenção empírica do sociólogo. Com efeito, "a ruptura com a filosofia e o enclausuramento da sociologia nele compreendida relativamente às demais ciências

humanas destruíram a complexidade antropossocial e isolaram a sociedade como sistema fechado, separado da história e da psicologia; conduziram o sociólogo, privado de reflexividade filosófica e dotado de uma mera formação profissional, a um empobrecimento intelectual e cultural que o tornam incapaz de discernir as interacções entre sociedades e indivíduos, entre sociológico e não sociológico, e incapaz de situar os dados sociológicos no tempo histórico" (Morin 1998: 10). Ora, "Isto significa que há nas ciências naturais uma dimensão do compreender sem a qual o explicar que lhes é próprio não tem sentido" (Santos 1989: 63).

Mas o *protocolo* de análise explicativo (qualquer que ele seja, mesmo a análise múltipla de relações) não encerra um défice interpretativo, ou mesmo a negação e a impossibilidade da interpretação? Mas não é já a análise, a observação, a teorização, enquanto enxertia ou inscrição de um sujeito interpelante, sempre o excesso de uma explicação que se queira como eco sem ressonância, como demonstração objectiva? Não é a própria possibilidade da análise a *condenação* dos factos à repetibilidade inesgotável que abre sempre um facto em cada movimento de significação, em cada momento de análise, fundamentalmente quando se lida com factos e fenómenos humanos? Não é sempre a análise, por esforçadamente explicativa, um deslocamento, uma mediação?

A interpretação é pois uma apropriação, no sentido de uma aproximação ao afastamento temporalizado do texto, do facto, do fenómeno do objecto, à sua estranheza enquanto autonomia semiológica, simbólica, significativa, factual, material, ou seja, uma actualização, que é uma realização específica das possibilidades semânticas (texto), semióticas (objecto), orgânicas ou inorgânicas (corpo), imprevisíveis, simbólicas e inesgotáveis (humano). A transformação da leitura, da análise, da codificação, e da cognição em geral, num momento de encontro, de contaminação (Derrida, 1975) ou de fusão (Ricoeur, s/d) do mundo do texto, das interacções, dos objectos com o mundo do leitor: é este o processo e o acontecimento da interpretação.

Autores como Ricoeur falam na interpretação como apropriação, como captura, como reconhecimento (controlo, soberania do leitor perante o texto, ou do sujeito cognoscente perante os dados e objectos, ou do investigador sobre o objecto de estudo; acção de domesticidade), ao que Derrida acrescentará, necessariamente, a expropriação como segundo movimento de leitura e de conhecimento, como lance de uma alteridade em relação com a alteridade do *mundo*, e não somente a digestão sem resto. Ao expropriar pelo conhecimento o investigador, neste caso, afirma a

inconciliação entre *mundo* e conhecimento. No caso do objecto de estudo (texto, objecto, instituições, interacções, etc), podemos afirmar *qu'il faut* comer bem o objecto de estudo (neste caso a praxe académica), o que significa a tensão entre a interiorização do sentido e a devolução fecundante. Mas como livrar esta interpretação distensora da previsível projecção preconceituosa? *Rendibilizando* positivamente os inevitáveis preconceitos, tornando-os facilitadores da abertura dialógica com o fenómeno (praxe). Entraríamos aqui na responsabilidade ética da análise, e naturalmente também, na responsabilidade ética da cognição científica, artística, religiosa, filosófica, etc. Pois, como remata Boaventura de Sousa Santos, "Toda a ciência é interpretativa e as ciências sociais são duplamente interpretativas. A verificação ou falsificação das explicações causais ou das regularidades nomotéticas estão sempre subordinadas à avaliação do sentido da interpretação (do contexto da abstracção e da generalização) que lhes subjaz. A tentativa, bastante em voga nos pós-guerra, de eliminar o estorvo do sentido pelo recurso aos "factos nus e crus", teve o desfecho, já por nós conhecido, de, em finais da década de sessenta, princípios da década de setenta, termos sido obrigados a redescobrir que sem o estorvo do sentido era a própria actividade científica que deixava de ter sentido" (Santos 1989: 101).

A explicação nas ciências sociais e humanas deve afastar-se de uma mera explicação de superfície, de jogos combinatórios estéreis, de cruzamentos factoriais descontextualizados, e empreender a radicalidade e o esforço de uma semântica e interpretação profundas, *restituindo* à leitura e à análise, intenções significantes, cuja expressão psicologizante não é totalmente eliminável. Deste modo a explicação explicita-se já em movimento interpretativo, ainda como apropriação da intenção, do querer-dizer; a compreensão (Dilthey, Weber). Se "se tomar a análise estrutural como uma etapa – e uma etapa necessária - entre uma interpretação ingénua e uma interpretação em profundidade, aparece, então, como possível, recolocar a explicação e a interpretação num único *arco hermenêutico* e integrar as atitudes opostas, a explicação e a compreensão, numa concepção global da leitura como um retomar do sentido" (Ricoeur s/d: 158).

Ricoeur adverte que não se trata fundamentalmente da transposição do investigador ou do leitor para o universo subjectivista e psicologista (especulativo e adivinatório) da intenção do autor, ou dos actores, mas sim para o querer dizer do texto, do facto, do acto, o "sentido ou direcção" do texto, do facto, do acto, o

itinerário do texto, do facto, do acto; a *intenção* do texto, da imagem, do rito ou do acto.

A interpretação perde, pois, em subjectividade e arbitrariedade, aproximando-se de uma objectividade intra-textual, intra-simbólica, intra-relacional.

Em conclusão, explicação e interpretação (compreensão) interpelam-se e quase se atropelam na procura do *destino* do objecto, que é *fazer* sentido.

Nenhum protocolo analítico explicativo (independentemente da técnica) se pode fechar metodologicamente na descrição, identificação e relação *explicativas* dos enunciados e dos factos, sem autor nem destinatário, sem inferências psicologizantes ou significantes, sem intenções nem valores e interesses, sem epistemologia e sociologia.

O problema do contexto também invalida a intervenção da explicação totalizadora, pois o contexto não se explica, compreende-se.

Qualquer que seja o enfoque relacional e o modelo metodológico eleito para a análise, há que advertir sobre as consequências de uma análise *macro* que rouba a um elemento semântico, sintáctico, semiótico, simbólico, expressivo, etc, a sua infinita multifuncionalidade e operatividade contextual (o valor conotativo, p. ex.), e o destaca como factor estruturante de uma estrutura que deixa resto, pois homogeneiza o sentido, e desperdiça inclusivé o que não é abrangido pela dominância temática, sintáctica, estilística, etc.

Contudo, para o sociólogo, p. ex., que recorre à análise de conteúdo para analisar exactamente o que a forma pode *informar* sobre o *conteúdo* ou substância de uma mensagem, não é de somenos importância os condicionamentos axiológicos, mentais, ideológicos, políticos, etc, decorrentes dos *processos de produção* e das *condições de produção* dos signos e dos enunciados.

Mas a que outra discussão obriga a questão do contexto? A de que o contexto não possui qualquer força de aprisionamento da escrita, da fala, das imagens, e dos actos concretos, e que estes elementos significativos representam uma "força de ruptura" estrutural (e não accidental) com o seu contexto "real", quer dizer, o ambiente e o horizonte da sua experiência.

Eis a condição *errática* de toda a informação estudada, para além da definição de qualquer contexto apropriador. Eis também a condição *errática* e *provisória* de toda a leitura e análise, que é sempre uma actualização, uma presentificação, suspensão circunstancial da essencial iterabilidade dos dados em jogo. O contexto *ambiental* (apenas suposto) poderá credibilizar, na parcialidade, uma leitura psicológica,

sociológica, política, etc, que ajuíza o condicionamento do conteúdo, da mensagem, a partir do condicionamento contextual. É um trabalho de reconstituição falível e direcciona os elementos informativos recolhidos e disponíveis como legitimação e correspondência a esse contexto pressuposto. E assim nos aproximamos por outros meios do "academismo" da confirmação: os dados relevantes são apenas aqueles que no limite do contexto servem os pressupostos (perguntas de investigação e hipóteses) e propósitos (conclusões antecipadas) da nossa investigação.

Tentei para este trabalho recolher, sem prévia discriminação anti-falsificacionista, todo o material relacionado com a praxe, e ensaiar uma gesto hermenêutico-compreensivo atento aos contextos inter-relacionais envolventes, sem tratamento explicativo standardizado e sem alcance extrapolador. Uma espécie de testemunho autorizado pela frequência e convívio saturados (tarefa manifestamente impossível) com o objecto de estudo, pela análise da documentação disponível, pela comparação com outras realidades praxísticas, pela convocação de múltiplas opiniões sobre o tema, pela elucidação e manipulação dos conceitos.

### **5. Supremacia disciplinar ou parasitagem transdisciplinar?**

As teses de dissertação de Mestrado, de acordo com o objecto de estudo, a metodologia, o tipo de análise, etc, não-de poder classificar-se mais ou menos pacificamente quanto à sua natureza disciplinar. O academismo requer também alguma "pureza dos géneros" e torce o nariz às remisturas e mitigações transdisciplinares. Uma tese ou é filosófica, ou sociológica, ou antropológica, ou psicológica. Um trabalho ou é científico, ou ensaístico, ou jornalístico, ou literário. Pois é. Não me parece que este trabalho seja visivelmente apenas uma qualquer daquelas coisas. Pois não.

Bane-se aqui inspirações cartesianas de contraposições disciplinares, e heranças positivistas e bachelardianas, defensoras de asceses "objectivistas", axiologicamente neutras e expurgadas de restos idiossincráticos. Tal como adverte Armando de Castro: "não quer dizer que no trabalho científico o investigador trabalhe desligado de quaisquer interpretações filosóficas, desligado de representações não-científico-disciplinares" (Castro 1987: 35). E mais: "Aliás existe uma inter-relação permanente entre os três tipos de gnose, pois os conhecimentos científicos também se interpenetram com os conhecimentos correntes (aqui sobretudo através das correias de transmissão social) e o filosófico. Essas interconexões mútuas não eliminam e nem

sequer atenuam as especialidades autonómicas de qualquer um dos três sectores cognoscitivos" (Castro 1987: 35).

Deste modo, se a ciência é apenas um sub-conjunto do conhecimento que pode ser submetido ao critério da prova (Popper), ou ao critério da solução de enigmas (Kuhn), p.ex., em condições de observação explícitas (Lyotard), e se o conhecimento não esgota o saber, pois o saber "não consiste numa competência que incide sobre uma determinada espécie de enunciados, por exemplo cognitivos, com exclusão dos outros. Ele permite, pelo contrário, "boas" *performances* acerca de vários objectos de discurso: para conhecer, para decidir, para avaliar, para transformar..." (Lyotard 1989: 47); então, já se está a ver que o estudo científico de um fenómeno como a praxe académica, dos seus símbolos, rituais e cerimónias, regulamentos, órgãos, etc, e as relações de moral e poder que nela acontecem, exige bem uma dimensão de "saber" transdisciplinar e não-científico (para facilidade comunicativa), que não cabe nos limites, por elásticos que sejam, de uma única disciplina, ou de várias lado a lado. Tanto mais que uma investigação que implica o envolvimento directo e intensivo do investigador (ver pontos 6 e 8) torna insuficiente o conhecimento científico do objecto em estudo, pois requer também o saber que decorre da observação interiorizada, da decisão selectiva dos factos, da avaliação de gestos, atitudes, expressões simbólicas, do confronto com a espontaneidade dos acontecimentos, e a sua tradução oral.

O objecto de estudo em causa não prescinde da análise, reflexão e problematização de aspectos que envolvem necessariamente uma dimensão cognitiva, mas que se prolonga até à expressividade, à afectividade, à morfologia psicológica, aos mistérios das emoções e motivações, às linguagens simbólicas e artísticas, à fisiologia dos gestos, rituais e cerimónias.

Na verdade, actualmente, o conhecimento e o saber estão disseminados numa constelação temática ("Os temas são galerias por onde os conhecimentos progridem ao encontro uns dos outros" Santos 1990: 47).

Portanto, a investigação científica na área das ciências sociais e humanas deve introduzir e dosear o rigor conceptual, o trabalho observacional, a formalização possível, com a radicalidade crítica e reflexiva, o trabalho hermenêutico, a prospecção axiológica.

Deste modo, e para estarmos na moda, a investigação científica social e humana pode rentabilizar transgressivamente a eficácia analítica da discursividade e metodologia *científicas* e a radicalidade crítico-hermenêutico-problematizadora das disciplinas filosóficas, da crítica literária, da intervenção jornalística, etc.

E se é verdade que certos trabalhos podem ser facilmente reconhecidos como sociológicos, antropológicos, económicos, etc, outros há que escapam à marca de uma soberania disciplinar e abastardam-se numa espécie de hermafroditismo transdisciplinar, que tanto se cola aos ensinamentos e terminologia da Psicologia Social, como recolhe a conceptualidade sociológica, como espreita a metodologia antropológica. Julgo ser o caso do presente trabalho.

Tal como A. Firmino Costa (Silva e Pinto (organização) 1986) esclarece em relação ao método sociológico (?), antropológico (?), da pesquisa de terreno (que é parcialmente utilizado neste trabalho), é o seu carácter compósito e *miscigenado* que lhe dá identidade, resultado acumulado de um *cozinhado* de procedimentos e técnicas pertencentes a diferentes ramos do saber. Verifica-se, então, "a crescente incorporação na pesquisa sociológica de conceitos operacionais, tipologias classificatórias e procedimentos de recolha de informação provenientes da antropologia, da linguística, da semiótica, da geografia humana, da ecologia, da psicologia social e da etologia" (Silva e Pinto (organização) 1986: 131).

## **6. *Adequatio* empírica, auto-representação, ou inteligibilizar as interacções: o problema do método**

Para certo academismo, testar empiricamente as hipóteses ou perguntas de investigação, que digam respeito aos comportamentos sociais, políticos, culturais, cívicos, institucionais, dos actores, implica o recurso a estratégias metodológicas que se baseiam na análise de dados estatísticos, em experimentações controladas laboratorialmente, em aferições através de inquéritos por questionário. É o caso, segundo A. Touraine (1996), do sociólogo que em vez de estudar as interacções sociais decorrentes das relações de poder, influência e autoridade, a mudança social, a ritualização dinâmica dos comportamentos (objecto que, para o autor é incompatível com o inquérito extensivo), se preocupa com o registo e medição das diversas modalidades de participação.

Só assim, de acordo com aquele entendimento, se pode aceder à verdade científica, rigorosa e objectiva; *slogans* postos como pacíficas e incontestadas "matérias de facto", que o investigador deve insuspeitadamente não suspeitar, pois a suspeita é, como todos sabemos, particularmente ameaçadora da inocuidade límpida e transparente do trabalho científico, mesmo que este se reduza, muitas vezes, a asfixiantes decomposições de retornos representacionais, obviamente adequados à "realidade de facto", e adequadamente sujeitos a verificações e análises instrumentais.

À excepção dos “confirmadores empíricos”, modalidade anómala dos “verificadores empíricos”, para quem a “verdade material” só é aceitável e admissível se e na medida em que confirma as hipóteses em jogo, mas como isso só se sabe *a posteriori*, e sabendo-se, desloca-se habilidosamente o argumento para as condições *a priori* de possibilidade e adianta-se a “verificação empírica” como a infalível aferição de cientificidade e o rigoroso meio de apurar a tal “verdade objectiva” dos factos e dos fenómenos sociais e humanos.

Neste caso, o investigador é fundamentalmente um intérprete e um analista distanciado e objectivador, um compilador, sistematizador e codificador dos dados recolhidos por instrumentos rigorosos e fiáveis.

Mas estudar as relações de poder e moral vividas na praxe académica da Universidade de Évora, e outros problemas que lhe surgem associados, como a natureza dos rituais, as motivações, sentimentos, símbolos, e linguagem mobilizados pela praxe, não se predispõe, julgo, à captura dirigida por qualquer dos instrumentos técnicos e metodológicos acima referidos.

Era necessário “intervir” no terreno específico da praxe, “introduzir-me” no universo relacional de praxistas e praxados, acompanhar de perto as manifestações rituais, permanecer *in loco* junto dos acontecimentos praxísticos. Ter como orientação metodológica básica o seguinte princípio: “O principal instrumento de pesquisa é o próprio investigador” (Silva e Pinto (organização) 1986: 132).

Fazer com o investigador desempenhasse *no terreno* o papel de *observador (e) participante*. “Observa os locais, os objectos e os símbolos, observa as pessoas, as actividades, os comportamentos, as interacções verbais, as maneiras de fazer, de estar e de dizer, observa as situações, os ritmos, os acontecimentos. Participa, duma maneira ou doutra, no quotidiano desses contextos e dessas pessoas. Conversa com elas; por vezes entrevista-as mais formalmente” (Silva e Pinto (organização) 1986: 132). Registando “diária e sistematicamente” observações, informações, reflexões teóricas e metodológicas, impressões e estados de espírito (através do recurso a “diários de campo”, gravadores de som, máquinas fotográficas, de filmar e de vídeo, etc).

É de advertir que este trabalho não obedece “academicamente” a todos os pressupostos do método de pesquisa de terreno, tal como Firmino da Costa o define e reflecte, nomeadamente, não cumpre um dos requisitos, segundo o autor, que é a presença prolongada e continuada do investigador nos contextos sociais em estudo e o contacto directo com as pessoas e situações envolvidas.

De qualquer modo, também este pressuposto é questionável, pois recomenda-se a "presença prolongada", sem que se exija exactamente que se entenda por esta um mês, ou um ano, ou uma década. Mas se se supor por "presença prolongada" um, dois ou três anos, isto quer dizer que eu não posso fazer pesquisa de terreno de uma campanha eleitoral estando presente do primeiro ao último minuto no contexto social em estudo e contactando directamente com pessoas e situações, se ela durar um mês? Ou, neste caso, eu estou a utilizar a *observação participante*, ou *análise intensiva*, diferenciando estes métodos de pesquisa da *pesquisa de terreno* apenas quanto à *presença prolongada do investigador*? E se assim é, o que é que em rigor distingue a *pesquisa de terreno* de métodos como a *etnografia* ou o *trabalho de campo*? A. Firmino da Costa diz-nos apenas que estas "expressões são usadas para designar este (pesquisa de terreno) estilo de pesquisa", mas que "as ênfases são diferentes e os recobrimentos apenas parciais" (Silva e Pinto (organização) 1986: 129). O que é uma pseudo-demonstração, pois ficamos a saber que são diferentes sem sabermos exactamente (ou aproximadamente) *onde* são diferentes.

O sucesso do trabalho de pesquisa de terreno parece depender menos da natureza das técnicas e procedimentos adoptados do que das características *personais* e *técnicas* do investigador, que deve ser bom observador, bom participante e bom registador.

Todavia, suscita-me uma questão, que eu próprio suscitei na investigação realizada: o investigador pesquisador de terreno deve ou não possuir e demonstrar um conjunto de características pessoais que o habilitem *a priori* como capaz de intervir (observando, participando, registando) nos contextos sociais do fenómeno social em estudo?

Se por hipótese considerarmos que sim, isso remete para um universo onde a prescrição classificatória e tipológica enfrenta a sua impossibilidade, pois não tem sentido valorizar determinadas características do investigador como se elas fossem instrumentalizáveis em toda e qualquer pesquisa de terreno, ignorando a especificidade contextual que, esta sim, solicita casuisticamente prestações intelectuais, afectivas, psicológicas, metodológicas que não se controlam *a priori* como uma imposição a que o *terreno* teria que se adaptar, mas que decorrem naturalmente das exigências contextuais do *terreno* e a que o investigador deve corresponder com relativa maleabilidade e versatilidade.

Talvez sejam estas as principais características pessoais (para além das competências técnicas) de um investigador pesquisador de terreno, um potencial

transformador que lhe possibilite responder adequadamente à *morfologia do terreno*, respeitando a sua dinâmica própria por uma prática adaptativa *natural*; isto é, sem encenações pré-fabricadas e sem rigidez afectiva e comportamental que provoque *estranhamentos* e *desfasamentos* ( a problemática do *envolvimento* ver-se-á mais à frente).

Que técnicas deve utilizar o investigador pesquisador de terreno? *Preferencialmente*, técnicas de observação diversificadas e flexíveis. E talvez não *necessariamente*. Pois será o caso que toda e qualquer pesquisa de terreno, dependentemente da singularidade contextual do fenómeno social em estudo, exija *necessariamente*, para adquirir pertinência e rigor, técnicas de observação *diversificadas e flexíveis*? Não será concebível que uma pesquisa de terreno, em função de condicionamentos e limitações (físicas, humanas, logísticas, institucionais, relacionais, etc, etc) várias e intransponíveis, adquira rigor e pertinência, apesar de utilizar somente, como registo da observação e participação *exclusivamente corporais* ( sem recursos ou suportes técnicos), um exaustivo e completo "diário de campo" onde se regista, anota e pondera "diária e sistematicamente": "informação substantiva", "observações pessoalmente realizadas", atitudes, comportamentos e "enunciados verbais dos actores sociais em estudo", entrevistas formais e informais, etc?

No caso da investigação que realizei, outros meios que utilizei para além do "olho nú" comunicado em papel e no gravador audio, serve-me sobretudo como prova documental. Apesar de reconhecer que o facto de ter recorrido a fotografias, documentos escritos e filmagens, saturou dimensões importantes do meu objecto de estudo.

Outro aspecto que contribui para compreender o investigador como principal instrumento da pesquisa de terreno diz respeito à natureza não interferente dos procedimentos metodológicos e técnicos utilizados na pesquisa de campo.

Uma posição académica considera "que a observação directa, a conversa informal, a observação participante, usadas na pesquisa de tipo etnográfico, são procedimentos não interferentes, discretos ("unobstrusive measures")" (Silva e Pinto (organização) 1986: 134). Esta posição aprova a "naturalidade observacional" das técnicas da pesquisa de terreno, como se fosse possível a *invisibilidade*, ou *presença ausente* do investigador.

Outro elemento *definidor* do método da pesquisa de terreno é a *dimensão* do fenómeno ou realidade social em estudo, que deve incidir sobre uma pequena unidade social. Ficamos, portanto, a saber que *normalmente* o investigador deve pesquisar em

*pequena escala*, o que me parece recomendável, pois dificilmente se observa e participa intensivamente e se pesquisa com rigor e profundidade numa *imensidão* de terreno.

No que se refere ao meu objecto de estudo, ele circunscreve-se à Universidade de Évora e suas imediações, e incide sobre grupos específicos de alunos (praxistas e praxados).

Mas regressando ao problema da interferência do investigador, deve considerar-se a circunscrição da unidade social de análise como um argumento abonatório do reconhecimento da interferência do investigador que *actua* (observa, participa, regista) situado em contextos sociais *restritos* que relacionam (integram, assimilam, reagem, etc) a intervenção observacional e participante do pesquisador de terreno.

A presença *activa* (observando directamente, participando de certo modo no *modus vivendi*, intervindo nas conversas, no quotidiano) do investigador no terreno constitui, só por si, uma rede de interacções sociais decorrentes dos processos comunicacionais desenvolvidos, dos contactos humanos, observações e registos realizados pelo investigador no seio da realidade social em estudo. Logo, a interferência não deve ser evitada, mas sim controlá-la e objectivá-la, na medida do possível. Mas aqui levanta-se-me outro problema: o que é que significa controlar e objectivar a interferência tanto quanto isso for possível? Controlar e objectivar é condição (metodológica) do *envolvimento* do investigador, ou a *profilaxia* metodológica da sua indesejabilidade?

É que o processo metodológico é indissociável de um processo social que envolve e implica o investigador, obrigando-o a auto-teorizar-se como agente activo e participante, a teorizar a realidade social com que se *confronta* e com a qual *convive*, e a teorizar a rede de interacções que se desenham ao longo da sua presença no terreno.

Um dos aspectos que a observação participante directa deve ter em consideração é o do impacto e interferência que o investigador provoca na unidade social em estudo. Julgo que esta é uma questão fundamental, de que depende em grande parte o sucesso de uma investigação que se aproxime da pesquisa de terreno; sobretudo em contextos complexos onde a atenção ao impacto previsível, e à correcção progressiva de um impacto negativo e desfavorável à investigação de campo, se mostram decisivas para um *ambiente* de trabalho o mais possível *natural*, sem estiolamentos, preconceitos e artificialização de papeis. Por outras palavras, o investigador deve

providenciar alguns cuidados para que o impacto no campo de estudo não seja *perturbador* ou *condicionador* da pesquisa.

Pressupõem-se, portanto, qualidades *subjectivas* de maleabilidade e versatilidade; ou seja, a *convivência* do pesquisador com as várias interpelações mentais, físicas, afectivas, simbólicas, etc, decorrentes dos contextos sociais, requer um potencial humano suficientemente capaz de amortecer o impacto e rentabilizar a observação e participação; ou ainda, por outras palavras, o investigador terá a sua tarefa facilitada se demonstrar uma *personalidade compatível* com a adaptação ( a interferência *familiarizadora*) a costumes, práticas, quotidianos, linguagens, comportamentos, atitudes, etc, provavelmente diferentes ou muito diferentes dos que pertencem à esfera da sua *vida normal*.

No meu caso, em relação ao estudo do fenómeno da praxe, nas dimensões que já referi, "infiltei-me" com naturalidade e de forma quase "invisível" no contexto dos rituais e mobilizações praxísticas. Apostei na informalidade e descontração da presença, na advertência para que os actores "naturalizassem" o comportamento, na evitação de manifestações e exteriorizações pessoais tendenciosas e parcelares, de comentários, recomendações e sugestões.

No ponto 8 deste capítulo ver-se-á melhor este aspecto. De qualquer modo, e para melhor identificar e justificar a natureza metodológica deste trabalho, convém informar que eu estudo, observo, registo, vivo o fenómeno da praxe académica desde 1987, ano em que ingressei na Universidade de Coimbra. Como tal, convivo directamente com o fenómeno há mais de dez anos, envolvendo-me como observador nos seus rituais e cerimónias, registando impressões sobre as mobilizações praxísticas, conversando com os protagonistas das praxes, consultando bibliografia e documentação sobre a matéria, produzindo textos de carácter ensaístico e jornalístico sobre a praxe, participando em debates, com especialistas, promovidos para discutir a praxe académica. Freqüento o *terreno* da praxe há muito tempo, e apesar de nem sempre estar presente com o crivo analítico do cientista, coleccionei muita vivência, informação, testemunhos, e opinião sobre o tema. No âmbito da tese que apresento, aprofundi e qualifiquei a intervenção no terreno, redobrando a observação intensiva e documental, e orientando a pesquisa de acordo com um enquadramento teórico mais sólido; sem deixar de interpelar os actores envolvidos, de registar e tratar a sua sensibilidade e reacção. A informação recolhida foi imensa, as perguntas de investigação confrontadas com a realidade observada e participada, e como tal prescindí do suporte de apuramento representacional (entrevistas ou inquérito por

questionário a uma amostra da população em estudo), que muitas vezes é necessário, senão obrigatório, quando o investigador não tem possibilidade ou oportunidade (por motivos pessoais, logísticos, institucionais, pela natureza do objecto de estudo) de observar, pesquisar e analisar o objecto de estudo e o *terreno* onde ele acontece.

Tanto mais que as entrevistas formais, os questionários, inquéritos, etc, não disponibilizam o feixe interaccional próprio da vida praxística. Conhecer as interacções que se produzem no seio das relações de poder e de moral, tal como as interacções, sentimentos, motivações, linguagens simbólicas, experimentadas e vividas nos rituais da praxe não se coadunam com instrumentos representacionais, que (pretensamente) objectivam a mediatização realizada pela consciência (e interesse, projecção, inibição, simulação, racionalização) dos actores.

Só uma abordagem relacional da acção, que envolva o investigador mas que o implique na compreensão e análise das interacções, poderá afastar a sociologia quer do subjectivismo, quer do objectivismo: "Todas as abordagens que recusam uma análise das relações entre actores sociais são estranhas à sociologia ou mesmo opostas a ela. É esse o caso das tentativas de reduzir o sentido da acção à consciência do actor bem como das que a explicam por intermédio da "situação" deste último" (Touraine 1996: 75). É que "Os comportamentos não podem ser explicados pela consciência dos próprios actores, faltando um meio que permita ultrapassar a divergência das representações que os diversos actores têm da sua interacção" (Touraine 1996: 77).

Para Touraine, todos os estudos sociológicos que estudam o comportamento dos actores e a acção social, não se podem bastar com a auto-representação. Segundo o autor: "Todos os sociólogos reconhecem que o sentido dos comportamentos nunca pode ser confundido com a consciência dos actores" (Touraine 1996: 79). É uma tese particularmente dura para com os investigadores que suportam a sua investigação ( e até a sua tentação generalizadora ou extrapoladora) sobre comportamentos políticos, culturais, organizacionais, etc, pelo recurso à fabricação de um modelo teórico e sua validação através de inquéritos e questionários, por mais tecnicamente perfeitos que estejam, e por mais esmiuçada e competente que seja a análise.

Tanto mais que "O objecto de uma sociologia da experiência social é a subjectividade dos actores. Esta sociologia compreensiva exige a dupla recusa da estratégia da suspeita e da ingenuidade da imagem de um actor totalmente cego ou totalmente clarividente" (Dubet 1996: 100). Por isso, a remissão para a análise da complexidade interaccional, observada e "controlada" pelo investigador, é a estratégia que melhor rompe o arbítrio da subjectividade auto-representada.

A insuficiência da auto-representação agrava-se no estudo dos comportamentos colectivos (caso da praxe e das relações de poder, moral, tipos de rituais e cerimónias, etc, que mobiliza) que obriga a averiguações históricas, organizacionais, institucionais (desde o sentido das tradições herdadas, aos órgãos organizadores da praxe, à sua codificação institucional, à definição e efectivação colectiva dos rituais e de certa simbólica). Com efeito, "O significado dos comportamentos colectivos está necessariamente muito afastado da consciência dos actores, pois define-se em termos de funcionamento do sistema social e não de representações ou de projectos dos actores (tal como o suicídio na análise durkheimiana)" (Touraine 1996: 99).

E mesmo que se admita, à maneira de Erving Goffman, que "toda" a comunicação do actor é ou pode ser falsa (o que, ao assumir-se isto, enfermava qualquer discurso científico sobre a verdade e objectividade do comportamento e da conduta dos actores); que o actor social, como actor que é, dissimula, engana, mente; mesmo que se admita que a expressividade (nos seus dois sentidos) é uma fraude: "A expressividade do indivíduo (e, portanto, sua capacidade de dar impressão) parece envolver duas espécies radicalmente diferentes de actividade significativa: a expressão que ele transmite e a expressão que emite. A primeira abrange os símbolos verbais, os seus substitutos, que ele usa propositadamente e tão-só para veicular a informação que ele e os outros sabem estar ligada a esses símbolos. (...) A segunda inclui uma ampla gama de acções, que os outros podem considerar sintomáticas do actor, deduzindo-se que a acção foi levada a efeito por outras razões diferentes da informação assim transmitida. Como veremos, esta distinção tem apenas validade inicial. O indivíduo evidentemente transmite informação falsa intencionalmente por meio de ambos estes tipos de comunicação, o primeiro implicando em fraude, o segundo em dissimulação" (Goffman 1985: 12).

Mesmo assim, em relação a esta suspeita "antropológica", parece-me que será mais fiável a investigação que "põe" o investigador a acompanhar intensivamente a prática dos actores estudados, permitindo-lhe observar coerências e contradições nas interacções desenvolvidas, do que deixar a "verdade" entregue ao quase incontrolável arbítrio auto-representacional, que ocorre, com certeza, muitas vezes nas respostas e indicações dadas a inquéritos, entrevistas e questionários.

Com efeito, a observação participante intensiva, envolvida no contexto inter-relacional onde "acontece" o objecto de estudo, e apetrechada com autorizados instrumentos de captura de informação, e o conseqüente tratamento e análise; proporciona "efeitos de saturação", pois a partir de certo *índice* quantitativo e

qualitativo de informação recolhida, a informação empírica começa a ser *irrelevante*. Por esta razão, e após o enquadramento teórico mais aprofundado do estudo, as entrevistas informais e conversas tidas com informantes-chave, alunos do primeiro ano, praxistas, notáveis, etc, a observação intensiva e documental que realizei, somada à observação e pesquisa que herdei em mais de dez anos de estudo e análise do fenómeno da praxe; algumas entrevistas mais formais que iniciei junto de alguns alunos, e mesmo algumas mobilizações praxísticas que insisti em observar, revelaram-se *inúteis* do ponto de vista da informação, pois nada acrescentavam ao manancial de dados que já tinha recolhido, organizado, analisado e reflectido, mas foram instrumentos que se somaram aos já disponíveis para validar as perspectivas em análise.

Em conclusão, e em socorro das minhas opções metodológicas, "os que se interessam pelas decisões, pelas mudanças, pelas relações de influência e de poder, nunca se contentaram com esta representação da sociedade e com o inquérito extensivo. Preferiram sempre estudar como eram tomadas as decisões, como se transformavam as organizações, o que os levou a desenvolver estudos de caso que tentavam reconstituir, por detrás das aparências, a história complexa e oculta das decisões" (Touraine 1996: 134).

Investigar as interacções produzidas na e pela praxe académica é trabalhar as manifestações rituais e as suas significações simbólicas, descobrir as relações de poder e moral que se exibem e escondem por detrás da linguagem, das práticas e mobilizações, das cerimónias, dos regulamentos, da estrutura organizativa; é contextualizar as interacções no quadro de motivações e sentimentos, cultural e socialmente produzidos, pois "a interacção não é só um processo de comunicação interpessoal. É também um fenómeno social, firmado num quadro espaço-temporal de natureza cultural, marcado por códigos e rituais sociais. Toda a relação se inscreve numa "instituição" que traz consigo modelos de comunicação, sistemas de papéis, de valores e de finalidades" (Marc e Picard s/d: 12).

Permitindo-me reabilitar as palavras de Alain Touraine para subsidiar, mais uma vez, alguns aspectos da orientação metodológica que defini, convoco-o então para reafirmar que "A escolha de um método não depende unicamente de considerações técnicas. Cada método corresponde a um modo de abordagem, a uma representação da realidade social e, por conseguinte, à escolha do investigador ao privilegiar um certo tipo de comportamentos. O sociólogo ou antropólogo que se interesse pela natureza e pelo funcionamento das normas culturais e sociais de uma colectividade



definida mais pela sua ordem do que pela sua mudança deve colocar-se numa situação de observador. Procura referenciar os sinais objectivos das normas culturais, por exemplo o funcionamento de um sistema de parentesco ou os rituais. Regista igualmente representações, crenças e mitos que analisa do exterior, isto é, procurando os princípios que comandam um conjunto de regras, e mesmo as estruturas mentais que intervêm na construção desses mitos e dessas crenças” (Touraine 1996: 133).

O investigador deve, portanto, em relação a objectos de estudo como a praxe académica e a problemas como a análise e compreensão das relações de poder e de moralidade, a natureza dos rituais, motivações da conduta, simbólica da praxe, etc, respeitar um procedimento metodológico que:

“ – Dá inicialmente a primazia à *observação* e à *descrição* apoiando-se em diversas formas de registos (fotografias, magnetofones, filmes, vídeo...)

- Privilegia uma observação “*naturalista*”, um trabalho de campo, que se esforça por abarcar e analisar as situações da vida quotidiana, interacções “reais” e “autênticas” e não situações “provocadas” e estudadas em laboratório pelo investigador.

- Centra-se no *processo de comunicação* considerado como um fenómeno global integrando diversos modos de comportamento (a palavra, a mímica, o olhar, os gestos, a distância interpessoal...)” (Marc e Picard s/d: 7-8).

Deve sublinhar-se também a importância decisiva que, em grande parte das investigações que se aproximam da pesquisa de terreno, podem assumir os informantes privilegiados, pois facilitam a inserção do investigador no tecido social; e constituem eles próprios preciosa matéria observacional. Na investigação que efectuei, recorri a alguns informantes-chave, nomeadamente alguns elementos do *Conselho de Notáveis*, com os quais mantive contactos regulares, e que deram contributos assinaláveis para o trabalho, quer na identificação e obtenção de documentação, quer no esclarecimento do sentido de certos rituais e mobilizações praxísticas, quer na minha integração no universo organizacional da praxe.

## **7. Depuração técnica ou excrescência literária?**

Uma das preferências mais estimadas e requisitadas do academismo, é a exigência de uma discursividade técnica, a linguagem puramente conceptual, a conceptualidade estritamente interpelada para efeitos demonstrativos ou argumentativos, sem habilidades retóricas, sem adornos estilísticos, sem imagens literárias. Como se a linguagem científica fosse uma linguagem sem estilo, sem autor, ou melhor, com um

autor dissolvido ou apagado (o clássico "nós", ou o menos clássico "terceira pessoa", mas nunca o "eu").

A aposta na aridez, sobriedade, discrição, simplicidade, tecnicidade, da linguagem é muitas vezes entendida como condição do rigor técnico, da objectividade e compreensão do trabalho científico, mesmo nas ciências sociais e humanas. Esquecem os defensores desta opção, que ela própria encerra uma valoração estética e moral, com implicações na motivação e compreensão e adesão do destinatário.

A ascese anti-literária é ainda uma reminiscência "positivista", empenhada em invalidar a possibilidade de margens subjectivas e ambíguas, que furtam ou distorcem a pretensa objectividade e cientificidade da explicação científica, e promovem protagonismos autorais e vaidades estilísticas marginais, que não são compatíveis com a sacerdotal vigilância da geometria demonstrativa, da contida mecânica argumentativa e da controlada exemplificação ilustrativa.

Sem que a recusa destes princípios ganhe o incómodo de escândalo ou transgressão radical, penso efectivamente (e decido em conformidade) que a criação científica (pelo menos no domínio das ciências sociais e das humanidades, e sobretudo em disciplinas como a filosofia, sociologia e antropologia), é indissociável da *nebulosidade* ou *luminosidade* da criação artística.

É também a perspectiva do cientista-artista Boaventura de Sousa Santos: "A criação científica no paradigma emergente assume-se como próxima da criação literária ou artística (...) Por sua vez, o discurso científico aproximar-se-á cada vez mais do discurso da crítica literária" (Santos 1990: 54).

O *estilo* (a configuração estilística), mas também: as flores de retórica, as metáforas, a musicalidade, a geometria, o timbre, os parasitas, a pontuação, os espaçamentos, os grafemas, etc, marcam o texto (qualquer que ele seja, à excepção talvez da total formalização matemática) à margem, escapam à captura da analítica conceptual e categorial, ao jogo totalizador das relações opositivas, à presentificação *visível*, e a qualquer esforço de expurgação. Há, portanto, uma margem *dentro* e *fora* do texto, de qualquer texto, *dentro* dele à margem e que o faz exceder para *fora* de si.

É preciso advertir que para além do texto identificado como filosófico, sociológico, antropológico, etc, mas não só, "não há uma margem branca, virgem, vazia, mas um outro texto, um tecido de diferenças de forças sem nenhum centro de referência presente (tudo aquilo que se dizia - a "história", a "política", a "economia", a "sexualidade", etc, - que não estava escrito nos livros: essa deformação com a qual

não se terminou, aparece, de fazer marcha atrás, nas argumentações mais regressistas e em lugares aparentemente imprevisíveis)" (Derrida s/d: 21).

Este aspecto de uma margem contaminada de *parasitas* que excedem o sentido próprio, tutor, ou principal (monossémico) dos componentes de um texto, abre falência no postulado positivista da pureza técnica do discurso científico.

A heterodoxia estilística, metodológica, discursiva, sempre inquietou os apologistas da perenidade de um paradigma, ao abrigo do qual se ergueram muitos hermetismos ilegíveis. Um exemplo de crise ou ruptura com este modelo de discursividade e de organização formal do discurso é o de Goffman e da sua obra: *Representação do Eu na vida quotidiana*: "Não se encontra nela nenhum sinal característico das "obras científicas". Uma terminologia retirada da dramaturgia teatral rompe com uma tradição da sociologia americana. (...) Não será Goffman um retorno à literatura, um regresso ao pré-positivo? Há ainda a acrescentar o facto de Goffman escrever como se não existisse uma literatura sociológica já constituída. (...) Aos artigos eruditos da imprensa especializada, ele prefere os manuais de etiqueta, as memórias de diplomatas (Ponsomby) ou os romances franceses (Simone de Beauvoir)" (Herpin 1982: 74).

## **8. Distanciamento ou envolvimento?**

Os "obstáculos epistemológicos" de natureza psico-afectiva-cultural, os interesses (Habermas), a vontade e motivação (Weber), o poder, prestígio, auto-conceito, auto-estima, ressentimentos, etc (psicologia e psicanálise do conhecimento científico), que interferem no conhecimento científico, só o são verdadeiramente se fecharem intencionalmente portas e caminhos à investigação, se o investigador recusar auto-questionamentos epistemológicos. Tomar consciência das contaminações ideológicas, estéticas, afectivas, e empenhá-las no aprofundamento das temáticas como reforços motivacionais, como desafios intelectuais, como uma constante luta de argumentação, como uma tensão dialéctica e contraditória entre a impressão dos factos e a sua legibilidade e categorização, é um estímulo coadjuvador do trabalho científico, e não a sua impossibilidade.

Reforço a expressão "tomar consciência", pois a intervenção ideológica sob a forma de ideia ou imagem, escapa, não raras vezes, à consciência do investigador que julga o seu procedimento metodológico orientado somente pelas regras da lógica, objectividade, rigor analítico, e imune a toda a "corrupção" subjectiva.

Esta tarefa de vigilância e de reabilitação consciente e crítica da dimensão preconceitual do conhecimento (pré-juízos, pré-noções, juízos de valor, opções emocionais, interesses estéticos, motivações, etc), é também proposta por Edgar Morin. Segundo o autor, "ao tratarmos um problema sociológico, não tratamos só um problema de objectos, tratamos um problema de «sujeitos», somos sujeitos que lidamos com outros sujeitos. Assim, a subjectividade é, ao mesmo tempo, inimiga e amiga. Tanto temos de distanciar-nos do fenómeno estudado como de distanciar-nos de nós próprios como estar apaixonados por essa investigação. Os valores e as finalidades não podem ser excluídos desta investigação; devem, pois, tornar-se conscientes" (Morin 1998: 31).

Inspirado no programa etnometodológico de Schutz, o projecto de reconstrução da sociologia de Garfinkel, chega a reconhecer que "o mundo familiar do senso comum da vida quotidiana (...) exerce uma soberania estranha e obstinada sobre as pretensões dos sociólogos a arranjar uma explicação adequada" (Giddens 1996: 55).

Vem isto a propósito da melindrosa questão do envolvimento do investigador no objecto de estudo. Envolvimento valorativo, afectivo, sentimental, ideológico, "pessoal", bem entendido, porque o envolvimento cognitivo e intelectual, o empenho racionalizador, é um entusiasmo tolerável e até eventualmente desejável no decurso de uma investigação. Ora, o que certo academismo nos habituou foi à preservação de um limite de distanciamento, quebrado o qual o investigador mergulha no tempestuoso caldeirão dos sentimentos e emoções, que obscurecem o rigor da análise e a isenção do juízo.

Esta putativa ameaça de *lesa-ciência* faz-me lembrar o episódio do médico que, para conhecer e compreender os efeitos que a heroína provocava no paciente, e, portanto, para melhor intervir e avaliar psicológica e clinicamente, se injectava. Quero eu com esta analogia dizer, que só a experimentação de sentimentos, emoções, motivações aproximados aos que os actores em estudo vivem e sentem, pode, muitas vezes, habilitar e autorizar o investigador a ter a presunção (é sempre) de julgar-se capaz de analisar, interpretar, compreender os sentimentos, emoções e motivações que está a estudar.

Não se pressuponha daqui que eu levei o envolvimento a ponto de me colocar efectivamente na "pele" de praxadores e praxados, e que, nessas qualidades, praxeie e fui praxado, de modo a melhor compreender as relações de poder e moral, os sentimentos experimentados nos rituais, as motivações vividas nas mobilizações, etc.

Podia tê-lo tentado, mas optei muitas vezes, isso sim, ao longo da investigação, e já antes enquanto aluno-observador das praxes, por uma espécie de *proximidade tangencial*. Ou seja, acompanhei sempre de muito perto, na "cara" dos acontecimentos, todo o desenrolar da vida praxística, desde as expressões faciais, aos suspiros, às interjeições, do volume da voz, à intencionalidade dos gestos, dos preparativos dos rituais, à sua consumação emocional, da barba feita para a ocasião solene, aos desamparos ébrios cantarolados em desafino, da tristeza cabisbaixa, ao frenesim da ordem a ruborizar o ímpeto; até os monólogos interiores eu parecia ouvir.

Sem este envolvimento, sem este atrevimento, sem esta presença tangencial, muita coisa passaria ao lado, muitos pormenores me escapariam, muitas dimensões do objecto de estudo se perderiam, ou seriam registadas, aí sim, de forma deturpada e enviesada porque estariam sob o alcance de uma "objectiva", de uma lente que circunscreve o alvo, e não à distância real, onde todo o cenário se mostra ( e se esconde).

Este ponto levanta o dilema que fractura o *envolvimento* do investigador no *terreno*: familiarização? Distanciamento? Ou familiarização e distanciamento?

Qualquer pesquisador de terreno não pode deixar a sua personalidade e cultura em casa e, por isso, quanto maior for a estranheza que separa o investigador da realidade social, provavelmente mais dificuldade terá o pesquisador em observar, participar, e interagir no *terreno*.

Outro aspecto, é que não se deve confundir objectividade com impessoalidade. Falar na primeira pessoa e disponibilizar juízos pessoais, para além da descrição "objectiva" dos factos e fenómenos, é um imperativo de honestidade intelectual e de frontalidade.

Também não é verdade que familiaridade seja sinónimo de conhecimento rigoroso; a repetição (o habitual) ofusca porque "normaliza" e "vicia". Do mesmo modo que o carácter estranho ou exótico "que um objecto assuma para o investigador não é, por si, garantia de objectividade no respectivo conhecimento" (Silva e Pinto (organização) 1986: 147).

Quanto à familiarização e distanciamento, eu entendo que a familiarização com a realidade social em pesquisa é um processo que decorre naturalmente da inserção do investigador no contexto social em estudo, e que é perfeitamente dissociável do distanciamento, que se consegue respeitando a metodologia científica que objectiva a informação recolhida. A familiarização participante é *completada* pelo distanciamento

proporcionado pelos procedimentos de recolha, registo, classificação e análise da informação.

Não escamoteio, porém, que o envolvimento do investigador implica que ele se confronte (ainda mais do já se confrontaria se não saísse do gabinete, ou das bibliotecas) com o seu universo ideológico e moral, com as suas idiossincrasias, com os seus critérios valorativos referenciais. Isto é incontornável. A contaminação afectiva, emocional, vivencial, estética, ideológica percorre toda a investigação, desde a localização e delimitação do objecto a explicar e a interpretar, pois não há explicação sem interpretação (presença de um conteúdo à consciência codificadora), passando pela formulação das hipóteses e construção das teorias, até à arrumação discursiva.

A compreensão da categoria "sujeito do conhecimento" é elucidativa da necessária ideologização ao nível da actividade cognitiva. O sujeito ou agente de conhecimento é considerado como o produto síntese de relações síntese anteriores. O sujeito é o resultado histórico das suas relações com o mundo (mundo exterior e mundo interior). Relação síntese porque é o efeito ou conteúdo resultante do contacto, e não do que o sujeito e o mundo são como categorias abstractas (inexistentes) de sujeito em si, e mundo em si. Portanto, só existem conjuntos de relações. O sujeito é a sua história, por isso, o agente do conhecimento embora seja dotado de autonomia deliberativa e decisória, é um ser de vontade condicionada quer por uma complexa aprendizagem que informou a sua personalidade e influenciou os seus esquemas de análise e raciocínio; quer por uma experiência acumulada que lhe sedimentou instintos de conservação, de adaptação activa, de capacidade inventiva e transformadora, etc; quer ainda por um conjunto de factores respeitantes à inserção social do agente, ao modo de vida e condições de existência, etc. O sujeito do conhecimento possui no campo cognitivo, o que nos interessa, um quadro operatório e valorativo próprios, decorrentes da sua especificidade psicológica-orgânico-cognitiva. À singularidade do sujeito corresponde a singularidade do conhecimento, independentemente da existência de um objecto exterior de incidência comum a vários sujeitos. Quer dizer que a apreensão cognitiva, por "objectiva" que seja, do real (neste caso, objecto empírico) é sempre subjectivada. Logo, a avaliação do "objectivo" é perspectivada subjectivamente.

A presença da contaminação ideológica e valoradora na produção do conhecimento científico, não se resolve pelo "distanciamento" do investigador, pois essa contaminação compreende um material compósito determinado quer por habituações operatórias que criam rotinas interpretativas, quer pela permanência de elementos memoriais e resistências neuropsíquicas adquiridas ao longo da formação

do sujeito, e que se vão constituindo sob a forma de preconceitos e estereótipos, produtos que interferem na função teórica e na actividade prática do sujeito. Estes elementos vêm como que à "superfície" e transportam a sua marca de filtração, adquirindo uma lógica de funcionamento descodificador mas também codificador. Daí a possibilidade de articulação destes elementos num "sistema ideológico" dependente do conhecido e do vivido, e referencial para o conhecimento e para a acção. (...) O discurso científico é sempre, também, ideológico. Não há um absoluto científico. O investigador é dotado de um complexo de interesses do qual não pode, de todo, separar-se. Esses interesses são muitas vezes incompatíveis com as exigências científicas. E quando não são, penetram a cientificidade, como se viu. É possível eliminar a ideologia na ciência? É possível eliminar o investigador?

Para que não me sinta solitário nestas concepções, interpelo mais uma vez B. Sousa Santos, que considera hoje como uma evidência o facto da ciência ser ela própria auto-biográfica; que a ciência é auto-conhecimento e não uma mera descrição objectiva ou ilustração normativa do mundo: "os pressupostos metafísicos, os sistemas de crenças, os juízos de valor não estão antes nem depois da explicação científica da natureza ou da sociedade. São parte integrante dessa mesma explicação" (Santos 1990: 52).

Este tópico aborda a necessidade do investigador *objectivar* a sua identidade no terreno e os seus papéis sociais no decurso do processo de pesquisa. A inserção do investigador nos contextos sociais em estudo levanta, mais uma vez, a problemática do processo de pesquisa como processo social. O investigador ganha uma identidade e estabelece um conjunto de papéis sociais.

Cada *terreno*, cada realidade social, e cada investigador, originam um "regime de trocas" que inutilizam qualquer receituário de procedimentos metodológicos. De qualquer modo, o investigador possui a sua identidade e vai *jogá-la* no *terreno*. Essa identidade estende-se do património ideológico, já equacionado, até à pertença de classe, formação moral, perfil psicológico, etc.

Contudo, a identidade que resulta e é uma *construção* da pesquisa, forma-se ao longo da investigação e pode exigir do investigador papéis sociais obviamente diferentes dos que desempenha "fora" do terreno; logo, e mais uma vez, a importância, para que o processo social *facilite* o processo de observação e participação, de recursos de personalidade como a maleabilidade e a versatilidade do investigador.

## **9. Sociologia científica *versus* Sociologia ensaísta: a emergência de um novo paradigma**

O academismo ainda abençoa uma sociologia que não se descaracterize em fracturas e aproximações de discutível cientificidade, em relação à indiscutível cientificidade importada do fisicalismo mecanicista e determinista, causalista e nomotético.

O academismo ainda pune uma Sociologia que se abastarda em derivações antropológicas, psicológicas, literárias e filosóficas; que prospecta a imponderabilidade do sentido que escapa à factualização estatisticamente objectivada e medida, que sobra do regramento categorial e conceptual.

Andava eu órfão de bengalas intocáveis quando me confronto afortunadamente com uma colecção de textos de Edgar Morin, revistos e reeditados. Bem a propósito, o celeberrimo pensador apareceu-me quase acidentalmente para me livrar do naufrágio ou da pregação desacompanhada. São propostas para uma reforma da sociologia e do *metier* do sociólogo, que se entrelaçam perfeitamente com algumas reflexões avulsas que me têm apoquentado (e que transparecem em forma definitiva e materializada neste trabalho), e como tal, eu, com a transigência do autor, vou alegremente mostrá-las e justificá-las, justificando-me. O que resultará num aparente exercício inchado de contradição. Por um lado invisto na insubordinação às autoridades académicas, por outro lado explico essa insubordinação no recurso a uma aclamada autoridade científica. Ora uma insubordinação ao próprio princípio que estabeleci, sem ser muito reconfortante, já é sinal insurrecto coerente. Mas principalmente, foi objectivo aliar-me a um conjunto de propostas que, por acaso vindas de um autor reconhecido, pudessem não imediatamente rotular as minha observações de aventureirismo gratuito e insolência reactiva. O chamado benefício da dúvida.

Para Edgar Morin impõe-se uma reforma do pensamento sociológico, que reequacione o reconhecimento da cientificidade e a estenda a conhecimentos tradicional ou paradigmaticamente não-científicos. Entre outros, o autor sugere a recuperação dos seguintes objectivos:

“- reconhecer a causalidade recursiva complexa indivíduos-sociedade, assim como as causalidades recursivas entre o sociológico, o político, o económico, o demográfico, o cultural, o psicológico, etc.;

- integrar o observador /elaborador de conceitos (o sociólogo) na sua observação e na sua concepção;

- reintegrar a interrogação e a reflexão filosóficas no trabalho sociológico” (Morin 1998: 11).

Com a devida presunção e arrogância, tentei inscrever essas exigências no presente trabalho, e, como tal, sendo esses tópicos propriedade de uma novidade epistemológico-metodológica, não são justificáveis ao abrigo do que já existe, mas à luz do que deverá haver.

Sendo o meu objecto de estudo o fenómeno antropossociológico da praxe, as relações de poder e moral que ela exercita, a natureza dos rituais, símbolos, as motivações e atitudes que ela suscita, a sua raiz histórica, os comportamentos anti-praxe; ele só pode ser estudado e compreendido antropossociologicamente; ou seja, em articulação com outras disciplinas que comuniquem a sua complexidade.

A miscegenação disciplinar, transfundindo os limites convencionais das disciplinas numa construção compósita, foi ensaiada no meu trabalho, que vagueia entre os registos conceptuais e terminológicos da Sociologia, da Antropologia, da Psicologia Social, da História, da Filosofia, da Epistemologia, do Jornalismo, do Ensaísmo Literário, etc.

É também esta vocação ensaística da sociologia, que mistura a cultura literária, filosófica, jornalística, com as preocupações e instrumentos próprios da “sociologia científica”, que representa um desafio arrebatador para o sociólogo no limiar do paradigma emergente.

Uma parasitagem que tenta romper a clivagem entre “sociologia ensaísta” e a “sociologia explicativa”, tradicional e historicamente antagónicas e incomunicáveis.

Na “sociologia ensaísta” o “autor do ensaio está bem presente: por vezes diz “eu”, não se esconde, reflecte, exprime aqui e ali algumas considerações morais; além disso, a sociologia ensaísta concebe a sociedade como um campo onde se encontram actores e onde a própria intervenção sociológica pode ajudar à tomada de consciência por parte dos actores sociais” (Morin 1998: 19-20).

Esta sociologia é, de acordo com os critérios positivistas da “sociologia científica”, destituída de fundamento científico. Com efeito, para o sociólogo científico, é eliminado do campo sociológico todo o ambiente condicionador do objecto e a possibilidade de mobilizar sujeitos e valores.

Mas o que é que acontece ao sociólogo científico quando se confronta com os actores de “carne e osso”, quando as categorias e variáveis manipuladas estatisticamente ganham a forma de acções responsáveis, ou de comportamentos irracionais, ou quando a exterioridade quantificável contradiz as motivações, emoções

e decisões? Quando ele “despe a sua bata de sociólogo, vê actores, responsáveis e irresponsáveis, é por sua vez animado por pulsões éticas, denuncia o mal, louva o bem, resumindo, passa constantemente de uma visão sociológica em que se perde todo o rosto humano para uma visão que tem um rosto humano e na qual se perde toda a base científica...” (Morin 1998: 20).

No paradigma emergente de uma sociologia reformada, há que reposicionar o critério de cientificidade, e articulá-lo no descentramento do modelo explicativo-causal e mecanicista, e na valorização da inscrição autoral (psicológica e existencial) e intersubjectiva, doadora de tendências comportamentais e motivacionais inaprisionáveis por nenhuma normatividade geral ou casuística.

Adolfo Y. Casal também sente esta emergência de um novo paradigma para as ciências sociais e humanas, que dinamite a trincheira “racional-positivista da objectividade” e abra caminho a uma nova hermenêutica ( e para uma metodologia da interpretação), sem descambar em relativismos e anarquismos metodológicos infecundos. Tomando como referência a antropologia, o autor considera que “Um novo paradigma começa a ser notado, o paradigma do mundo vivo dos sujeitos em que o erro faz parte da verdade, o preconceito prenuncia o conceito, a racionalidade não exclui a intuição ou a imaginação, a crença é o início da ciência, a linguagem é ser e a história é tempo presente” (Casal 1996: 46).

Edgar Morin, coloca assim o problema: “a visão científica precisa verdadeiramente de eliminar tudo o que é projecto, finalidade, actor, sujeito? É científico auto-eliminar-se a si mesmo, autor dessa cientificidade? Enfim, e sobretudo, esse modelo de cientificidade em que se funda a sociologia dita científica é verdadeiramente científico?” (Morin 1998: 20).

O problema posto assim, levanta novamente o problema da condição epistemológica do autor, do investigador. De um observador que é também sujeito, de um *cientista* que nunca deixa de ser totalmente *político*.

De uma cognição que é intrinsecamente valoradora, de uma consciência teórica indissociável da consciência vivencial. E mais ainda nas ciências sociais e humanas, onde o observador/conceptor é sujeito entre sujeitos, e onde não se pode eliminar nem o observador nem o sujeito, ambos matéria-prima do conhecimento.

O sujeito deve aproveitar ao observador, como um doador de sentido, de imaginação, de experiência, de sensibilidade, de criatividade e de avaliação. É o sociólogo ensaísta que resulta já da “manipulação genética” entre observador e sujeito, entre conceptor e pessoa. É o autor, essa combinação entre o cientista e o ensaísta:

“Como a cientificidade é parcial e inacabada em toda a sociologia, todo o sociólogo é parcialmente um científico, parcialmente um ensaísta. Todo o sociólogo é, na verdade, um autor que assina e se empenha pessoalmente nos seus artigos e nos seus livros. (...) O sociólogo deve assumir plenamente a qualidade e a insuficiência que o termo «ensaísta» contém: ele não pode senão tentar atingir um conhecimento pertinente, e deve tentá-lo correndo os seus riscos intelectuais” (Morin 1998: 13-14).

Consciência do ensaísmo que contamina a construção sociológica, é atrevimento de humildade e falibilidade, de humanidade, condição da qual a cientificidade não se pode divorciar.

O lugar do sociólogo do novo paradigma emergente é uma encruzilhada de resistências por vezes contraditórias, por vezes complementares. O lugar onde o sociólogo ascende a autor responde às solicitações da verdade e objectividade, da crítica e reflexão, da pessoalidade e da originalidade, da imaginação e da intuição; pois “tanto deve pesquisar e utilizar dados fiáveis e verificáveis como desenvolver um pensamento pessoal. Em vez de se refugiar numa gíria anónima que crê científica, deve empenhar-se numa escrita singular, e assim se afirmar plenamente como autor” (Morin 1998: 14).

Quis eu tão-só neste trabalho, gatinhando lentamente, aspirar de vez em quando ao ébrio convencimento de tão arrojada condição.

### **10. Agradecimentos, dedicatórias e outros “fica bem”**

É outra das convenções sem as quais um trabalho académico deste género deixa de parecer tal. Que pareça. É uma espécie de reserva lírica, pessoal e “humanizadora” do trabalho, que é permitida aos autores. É também, infelizmente, um cálculo de condicionamentos subterrâneos a apelar para as válvulas cardíacas mais susceptíveis. É um pagamento público de endividamentos e retribuição comovida de vários favores, que a consciência devia ajustar no reduto do privado. Ou é um lance de hipocrisia obrigatória só porque fica bem e ficaria mal. É vestir a gravata da simpatia por cima de descontentamentos não assumidos. Não haverá disso aqui.

### **11. Para além da arrogância**

Não é um tique académico a menosprezar aquele que exige aos que se esforçam por desconstruir o *academismo* e propor ou discutir alguma coisa de alternativo ou inovador ou singular, terem já “nome” conquistado e aprovado pelas autoridades científicas, ou pelos critérios editoriais e pelo *curriculum* de um passado com obra

feita. Caso contrário, vêm os epítetos de arrogante, pretensioso, sobranceiro, precipitado, ou outros de maior penalização moral e intelectual. Bom, a atender à primeira condição: a aprovação pelas concepções e autoridades aqui reprovadas era ser bafejado pela raridade da auto-flagelação dos juízes ou trabalhar nos moldes convencionais para ser convencionalmente autorizado a transgredir e inovar.

A segunda condição de permissividade requer “um passado” curricular ou editorialmente significativo, um percurso de fecundação, o que invalida a possibilidade de se apresentar um primeiro trabalho fora dos cânones tradicionais.

Esgotadas os requisitos, entre outros que podia acrescentar, que tolerariam o que, sem eles, é demonstração de arrogância e presunção, restar-me-iam a fidelidade inquestionada ou a infidelidade silenciada, a modéstia, a correcção, a descrição, a discursividade impessoal e estilisticamente inócua, a metodologia normal, a ausência epistemológica, o recolhimento autoral.

Mas não. Nada neste trabalho é particularmente inovador, original ou singular. E mesmo que o fosse não me cabe a mim ajuizá-lo. Existe uma obsessiva preocupação em convocar a perspectiva dos autores e confrontá-la com a minha posição. Existe a obsessiva preocupação em convocar a perspectiva dos autores quando julgava tratar-se apenas da minha posição. Metodologicamente, este trabalho não introduz nada de novo, recupera talvez aquilo que é ainda minoritário fazer-se. Inclui uma justificação (provocação) epistemológica, o que, de facto, é só por si uma irrecusável arrogância, e uma impertinência. Sofre da constante tentação de esgravatar nos fundamentos e pressupostos teóricos da conceptualidade utilizada e posta em discussão. Reconhece a efemeridade, falibilidade e apetência contraditória das conclusões. Implica existencialmente o seu autor. Faz uso de recursos estilísticos, literários e filosóficos, ou seja, *faço-me* uso. Que arrogância!



**1. Estudantes e familiares antes da missa solene da benção das pastas, 1996**



**2. Cerimónia da queima das fitas, 1996**

## Capítulo II – Estrutura formal e opções metodológicas

Como a observação sociológico-antropológica é uma implacável construtora da realidade, e não uma mera transposição registadora, sem vícios nem distorções, o observador é um construtor do fenómeno em estudo, naturalmente e intrinsecamente contaminado por habituações valoradoras, convivências culturais e cicatrizes biográficas. Decorre daqui, que a “identificação dos problemas, das relações particulares entre elementos, dos conteúdos, nascem tanto da sensibilidade do investigador, com base nas experiências de vida e nas influências sociais por ele percorridas, como das perspectivas culturais específicas que são próprias da sua época: de facto, conforme forem os contextos sócio-culturais e as tradições da comunidade científica à qual pertence e consoante for a sua experiência biográfica, assim determinados aspectos poderão revelar-se a um observador mais relevantes que outros” (Crespi 1997: 219-220).

Esta condição da investigação, por causa da condição do investigador, também se repercutiu na própria estrutura formal do trabalho, desenhada nos seguintes parâmetros:

1. Capítulos de justificação e enquadramento (capítulos sobre a justificação epistemológico-metodológica; estrutura formal e opções metodológicas; enquadramento teórico do problema em estudo)
2. Capítulos de operacionalização (capítulos sobre o que é a praxe; a observação intensiva; a observação documental; praxe e poder; praxe e moral; praxe e rituais; praxe, atitudes, sentimentos e motivações; a simbólica da praxe; e considerações finais)
3. Capítulos subsidiários (capítulos sobre a praxe coimbrã e sobre a anti-praxe)

Apesar de no início de cada capítulo se explicar o propósito e conteúdo do mesmo, só uma nota breve sobre os três tipos de capítulos.

Nos capítulos de justificação e enquadramento visa-se, como do nome se supõe, justificar e enquadrar epistemológica, metodológica e teoricamente este trabalho. O capítulo sobre a justificação epistemológico-metodológica, que antecede o presente capítulo, constitui uma propedêutica geral à compreensão de toda a investigação,

desde o papel e estatuto do investigador, às características do estudo, às contradições epistemológicas, a algumas opções técnicas e formais.

Os capítulos de operacionalização acompanham os diferentes ângulos de análise do problema em estudo, discriminando as áreas onde a problemática da praxe e das relações de poder e moral se evidenciam e ganham expressão, sem esquecer a definição conceptual implicada em cada dimensão do problema e um esforço conclusivo.

Os capítulos subsidiários intentam apoiar a investigação a dois níveis fundamentais: um esboço de análise comparada com a praxe coimbrã, onde as relações de poder e moral assumem especial pertinência e recolhem confirmação histórica; e uma atenção às reacções e resistência mais ou menos organizada à praxe académica, onde se encontram coleccionados alguns dos argumentos e testemunhos que atestam e demonstram as relações de poder e moral que existem na praxe.

Importa agora identificar, especificar e justificar outras opções metodológicas seguidas neste trabalho, assim como avaliar algumas características da investigação.

Como já considerei no capítulo sobre a justificação epistemológico-metodológica, a presente investigação é de tipo *qualitativo*, significando isto, no fundamental, a ausência de mensuração e análise estatística ou frequencial dos factos e dados observados, e a consequente privação da sua tradução em categorias iniciais e variáveis objectivamente identificadas e verificáveis. Significa também que a exigência metodológica da pesquisa recai sobre a compreensão hermenêutica dos comportamentos, interacções e significados vividos pelos actores e observados pelo investigador.

As representações sociais, as imagens simbólicas, as convicções, crenças e as definições que os indivíduos partilham relativamente às suas posições sociais, ao seu grupo ou à sua sociedade de pertença, são um importante elemento constitutivo dos processos de construção da realidade social.

Para a análise das representações sociais recorre-se muitas vezes a uma metodologia específica e próxima da psicologia social; ou seja, "através de experiências feitas em laboratório, nas quais pequenos grupos diferenciados de pessoas eram colocadas perante questões ou situações artificialmente construídas" (Crespi 1997: 223). E portanto, por muito próxima que seja a relação entre as representações e as práticas sociais, a crítica da artificialidade dos resultados permanece: "les résultats expérimentaux pouvaient être critiqués sinon contestés par le fait qu'ils ne concernaient que des comportements observés en laboratoire,

comportements atomisés non reliés ou non situés dans um contexte social réel (...)" (Abric (direcção) 1994: 7).

Mas as representações também podem ser aferidas por instrumentos metodológicos que ultrapassam a análise extensiva e quantitativa, é o caso da utilização de documentos escritos (textos literários, artigos, códigos, slogans) e registos audiovisuais (entrevistas, filmes, documentários, filmagens em vídeo amador, etc).

Tanto mais que este trabalho recusa uma perspectiva epistemologicamente causalista. Ou seja, que as proposições elaboradas no âmbito das ciências sociais e humanas, "enunciam relações de reciprocidade e não de causa-efeito" (Silva e Pinto (organização) 1986: 299).

Identificar razões, indicadores, implicações, pistas, não significa o mesmo que estabelecer conexões causais entre fenómenos tão inapreensíveis objectivamente como as condutas, representações e interacções.

O presente trabalho, ao nível da identificação paradigmática, reconhece-se como *investigação qualitativa*, porque: o objecto de estudo é subjectivo e múltiplo; o investigador interacciona com o objecto; o investigador implica-se significativamente, valorativamente com o decorrer da observação e com os resultados finais obtidos ( ao nível da reflexão e avaliação críticas dos resultados).

A observação e os resultados são orientados mais para a compreensão do fenómeno em estudo do que para a sua medição e explicação quantitativas.

A investigação socorre-se de instrumentos de observação, registo e análise variados que promovem a diversidade das fontes de informação, uma interacção significativa com os actores em estudo, e suas práticas, de forma a proporcionar uma comparação mais completa e contextualizada dos dados obtidos.

Deu-se neste trabalho especial importância à observação directa, pois "os métodos da observação directa constituem os únicos métodos de investigação social que captam os comportamentos no momento em que eles se produzem e em si mesmos, sem a mediação de um documento ou de um testemunho" (Quivy e Campenhoudt 1992: 196). Os fenómenos e as interacções e seus significados não são reconstituídos com base nas declarações, e verbalizações representacionais dos actores intervenientes, mas acompanhados pela observação directa intensiva, pelas marcas materiais e vivenciais e registos documentais dos que viveram directamente os acontecimentos e situações.

São múltiplas as modalidades concretas de observação. Neste trabalho experimentou-se um método de observação que oscilou entre a observação participante de feição imperfeitamente etnológica (já caracterizado no capítulo sobre a justificação epistemológico-metodológica), pois a duração da observação foi relativamente curta e não permanente, apesar do observador participar em alguns momentos do *modus vivendi* dos praxistas e caloiros. Outras situações houve em que o investigador não participou da vida dos grupos em observação, mas acompanhou-os de perto, sem grelhas de observação pormenorizadas (o que mecaniza e estiola a complexidade, riqueza e dinamismo dos fenómenos sociais e culturais) e sem recorrer a métodos de observação experimental.

A observação directa traz vantagens metodológicas como a concomitância entre a produção dos acontecimentos e comportamentos e o seu registo e apreensão observacional; a possibilidade de capturar a espontaneidade das situações sem a intervenção fortemente condicionadora ou provocação calculada do investigador; a presunção de autenticidade ao aferir-se directamente as condutas sem as mediações representacionais dos actores e derivações de mediações (documentação variada) que são sempre modos hermenêuticos ou explicativos circunscritos.

Vários textos fundamentais para compreensão das relações de poder e moral na praxe académica da Universidade de Évora, foram sujeitos a análise e objecto de considerações específicas.

Em vez de eleger uma única modalidade de análise de conteúdo (o que não seria adequado atendendo à diversidade e heterogeneidade formal, estilística, linguística e temática dos documentos considerados) foi opção metodológica o cruzamento de operações analíticas, embrulhadas em comentários contextualizadores.

A análise da avaliação seria pertinente na análise dos documentos escritos produzidos no âmbito da praxe, pelos praxistas e suas estruturas organizacionais ou pelos seus detractores, pois incide sobre os juízos ou avaliações presentes nos textos, assim como a sua direcção e intensidade. Como é objectivo da presente investigação aferir e analisar as relações de poder e moral na praxe académica, é de supor que a moralidade e o poder apareçam muitas vezes nos documentos que a praxe produz ou induz a produzir, em forma de juízo valorador. Todavia, esta técnica propõe um cálculo da frequência das sentenças enunciadas e de outras construções valoradoras, e uma redução quantitativa que *insuficiente* e artificializa a própria análise.

Quando se trata de documentos ricos em conteúdo relevante para o fenómeno em estudo, as diversas variantes da análise de conteúdo (análise estrutural, análise temática, análise categorial, análise por campos semânticos, análise de avaliação, análise de enunciação, análise da expressão) (Bardin 1991), em graus de rigor e eficácia diferentes, constituem um valioso instrumento coadjuvador da investigação, mas não prescindem da capacidade hermenêutica do analista, da sua competência inferencial, relacionadora e problematizadora. Os elementos de análise, por dissecados, esquematizados, quantificados, co-relacionados que sejam, não dão acesso por si só à identificação dos modelos culturais, à implicação dos contextos culturais, mentais, axiológicos, ideológicos, económicos, etc, em que se produz o discurso, às conclusões de síntese, e ao processo inferencial. Tal como afirma Laurence Bardin, "O analista é como um arqueólogo. Trabalha com *vestígios*: os «documentos» que pode descobrir ou suscitar. (...) Há qualquer coisa para descobrir por e graças a eles. Tal como a etnografia necessita da etnologia, para interpretar as suas descrições minuciosas, o analista tira partido do tratamento das mensagens que manipula, para *inferir* (deduzir de maneira lógica) conhecimentos sobre o emissor da mensagem ou sobre o seu meio, por exemplo" (Bardin 1992: 39).

Dos documentos analisados, alguns são textos "oficiais" da praxe académica eborense, constituem o "pensamento oficial" da mesma e transpiram opiniões, juízos de valor, atribuições, qualificações, caracterizações, prescrições, que veiculam concepções e valores morais, assim como definem e regularizam algumas das relações de poder existentes na praxe académica; outros são registos opinativos plasmados em peças jornalísticas ou textos de protocolo religioso.

Como este trabalho não visou analisar *directamente* as representações (porque indirectamente fê-lo na análise documental) que os actores têm das relações de poder e moral existentes no âmbito da praxe académica da Universidade de Évora, o que exigiria uma outra investigação e metodologicamente orientada noutra direcção, a preocupação fundamental incidiu sobre a identificação dos mecanismos organizacionais, rituais e simbólicos, e as práticas e as condutas (as interacções) que fossem reveladoras ou indiciadoras da existência de relações de poder e moral na praxe académica e caracterizadoras da sua natureza.

Por isso, para além da análise de conteúdo, que lida com sinalizações verbalizadas em registos orais ou documentos escritos, há outro tipo de intervenção metodológica que se confronta mais directamente com o dinamismo das interacções, inteligibilizando condutas, emoções e motivações. Com efeito, "A análise de conteúdo é somente uma

das possibilidades de observação dos processos comunicativos, relativamente aos quais também encontram aplicação outros métodos de pesquisa mais directos, orientados para alcançar, no interior das interacções gestuais e verbais da vida de todos os dias, o estilo das relações, as regras conscientes e inconscientes, as definições de papel que presidem à dinâmica das relações sociais” (Crespi 1997: 227).

A análise da conversação, em que o investigador frequenta a gíria, os temas dominantes e recorrentes, as apreciações, qualificações, posturas, gestos, etc, neste caso, dos actores envolvidos na praxe académica da Universidade de Évora, permite recolher informação relevante sobre a natureza das interacções existentes na praxe, assim como compreender a transmissão e reprodução de modelos culturais, de regras de conduta e de moralidade. Foi o resultado dessa convivência com as práticas comunicacionais de praxistas e caloiros, que dei conta, fundamentalmente, nos capítulos de operacionalização, e, em concreto, no dedicado à observação intensiva.

Quanto à natureza do tipo de intervenção do investigador em relação ao objecto de estudo, que já foi suficientemente problematizada no capítulo sobre a justificação epistemológico-metodológica, só uma nota de clarificação técnica para sintetizar que se privilegiou as *técnicas reactivas* em desfavor das *técnicas não-activas*, mas sem recusar estas. Por outras palavras, articulou-se a observação participante, a intervenção activa do observador na dinâmica das interacções em estudo, participação na vida dos grupos estudados, próprias das técnicas reactivas, como uma atitude mais relectora e registadora, sem visíveis interferências sobre o fenómeno em estudo, típica das técnicas não-activas.

As técnicas reactivas estão mais de acordo com a natureza qualitativa deste trabalho, pois “permitem maiores possibilidades de aprofundamento e surgem particularmente orientadas para avaliações de tipo qualitativo relativamente a realidades mais circunscritas, nas quais emergem com maior evidência as particularidades das diferentes atitudes subjectivas” (Crespi 1997: 231).

## Capítulo III – Enquadramento teórico do Problema em estudo

### 1. O problema em estudo e a pergunta de investigação

O problema em estudo neste trabalho diz respeito às relações de poder e moral na praxe académica da Universidade de Évora. Apesar da observação intensiva compreender fundamentalmente os anos de 1995 e 1996, antes e depois disso recolhi informação empírica e documental que permitiu aferir de modo mais autorizado a natureza das relações de poder e moral na praxe eborense.

A pergunta de investigação pode ser formulada da seguinte forma: *qual a natureza das relações de poder e moral na praxe académica da Universidade de Évora?*

Supõe-se, à partida, de acordo com estudos prévios e exploratórios que realizei sobre a praxe académica em geral, que existem na praxe eborense relações de poder e moral; este trabalho visa aferir a existência dessas relações e identificar e analisar a natureza das mesmas.

As relações de poder e moral podem ser atestadas ou verificadas pelas representações verbalizadas ou expressas dos actores e/ou pela suas práticas, interacções e condutas. Como já foi justificado no capítulo antecedente, tomei como objecto de estudo as exteriorizações comportamentais observadas, as representações expressas em vários documentos escritos, os mecanismos organizacionais da praxe, a ritualização praxística, as formas simbólicas, os testemunhos anti-praxistas, e o produto de entrevistas informais e da conversação praxística observada, que suportaram a identificação de motivações e sentimentos experimentados no âmbito da praxe, e que são reveladores de relações de poder e moral.

Este trabalho não possui pretensões historicistas, nem exaustividade diacrónica. Centra-se no período que vai desde o final dos anos oitenta até aos nossos dias, espaço temporal que é a própria vida da praxe académica eborense contemporânea.

De qualquer modo, como enquadramento histórico da praxe em geral, focalizando as relações de poder e moral, fez-se uma excursão às raízes da praxe, tomando como referência a praxe coimbrã.

## 2. Entre o microssocial e o macrossocial: a praxe académica

Já se assumiu neste trabalho a orfandade paradigmática ou a disseminada paternidade modelar que o caracteriza; ou seja, o descentramento das sedes teóricas que suportam explicativamente ou ilustram descritivamente o estudo efectuado. Não chegará, para enquadrar teoricamente a praxe e as relações de poder e moral que nela ocorrem, disputar as teorias da acção social, ou explorar o lugar e a condição dos actores, ou implicar os conceitos de experiência, representação, prática, troca, negociação, jogo, estrutura, campo, valores, condutas, reprodução, legitimação, etc, sem os envolver e baralhar no cruzamento de leituras que lhes retiram a sua preferencial operatividade disciplinar. É um esforço de “desfronteirização” e de criação de um “espaço comunitário”, de cooperação e subsidiariedade conceptual, temática e problemática.

Por isso, o enquadramento teórico hesitará entre as respostas sistémicas macrossociais e de inspiração estruturalista, e as perspectivas microssociais, que enfatizam o localismo dos jogos estratégicos e a especificidade das interacções simbólicas.

A praxe académica não escapa aos efeitos globais dos processos estruturais do poder, da dominação, da socialização e da moralidade e valoração sociais, mas dinamiza igualmente realidades interactivas e axiológicas que emergem da natureza microssocietal das Universidades, produtoras de costumes, práticas e rituais tradicionais, de que a praxe académica é reactualizada manifestação.

A praxe não é compreensível sem os actores que a interpretam e vivenciam, para além da análise dos elementos “estruturais” da praxe: organização, código, rituais, símbolos, é fundamental observar e reflectir como é que os actores que intervêm na praxe *jogam* esses elementos no contexto das interacções. Não se irá privilegiar nenhum pólo analítico da dicotomia que só o artificialismo de teor positivista contrapôs entre sociedade-instituição-estrutura e actor-conduta-interacção.

Essa divisão ou contraposição ontológica, acompanhada das inevitáveis consequências metodológicas, fracturou a própria sociologia em escolas e correntes que ora sublimavam os sistemas, as estruturas e funções, as regularidades e as causalidades determinísticas, ora psicologizavam os fenómenos sociais, fechavam-se na subjectividade dos actores, apregoavam o relativismo e adoptavam uma espécie de casuística compreensivista.

Hoje, parece consensual que se impõe, tal como propõe Alain Touraine, “a necessidade de substituir a representação da sociologia clássica por uma outra

representação da vida social. Afastemo-nos, pois, das tentativas ilusórias para analisar o actor sem qualquer referência ao sistema social ou, inversamente, para descrever um sistema sem actores. A primeira, que tem como forma ideológica o liberalismo, reduz a sociedade ao mercado. (...) A segunda toma a forma não menos confusa de um sistemismo que é, frequentemente, uma forma extrema de funcionalismo (...)" (Touraine 1996: 9-10).

Se já não faz eco a sociologia *estatística* que herda o legado da positividade quantitativa, assoma-se a forma de um pensamento pós-histórico, ou seja, pós-moderno, uma sociologia da crise, da decadência e do efémero, que impossibilita o discurso sociológico como legislador ou observador científico, ou o remete para a instrumentalização ideológica legitimatória (resistências marxianas à maneira de Habermas e Althusser), para a reprodução da moralidade dominante e alienante (psicanálise e nietszcheanismo de Foucault), ou para a ilustração jornalística *tout court* à imagem de Lipovetsky.

Tomar como objecto de estudo a praxe académica e as relações de poder e moral que nela acontecem, ajuda a demonstrar a insuficiência de qualquer exclusivismo teórico ou metodológico.

O que hoje se reivindica é uma interdependência entre "actor" e "sistema", entre valores e factos, entre subjectividade e realidade objectiva, entre condutas e estruturas, e que ponha a tónica nas práticas intersubjectivas dos actores, nas suas racionalidades e lógicas de acção, nas expressões e nas motivações, na experiência, que importa observar e reflectir, inteligibilizando "sistemas de acção" que decorrem de dinâmicas sociais específicas, em relação com contextos históricos, institucionais, políticos, económicos, culturais, envolventes.

Uma sociologia da acção ou da experiência, deve combinar em tensão vivificante as estruturas organizacionais e normativas da praxe (órgãos, códigos e outros documentos configuradores, tipos de rituais e cerimónias, símbolos "oficiais") e os seus efeitos estruturais e estruturadores (socialização, dominação, moralização, integração, exclusão, doutrinação, etc). Mas o que não é sustentável é uma amputação da subjectividade psicológica e comportamental e dos jogos de influência e de moralidade intersubjectivos, fundamentais para compreender o fenómeno da praxe académica, por conformidade a qualquer formatação estruturalista. Com efeito, "do ponto de vista da sociologia da cultura, a teoria estruturalista apresenta a limitação de considerar a cultura unicamente nas suas objectivações, como qualquer coisa dada à partida, sem que seja possível encontrar os processos genéticos das formas culturais, nos seus

condicionamentos materiais e na sua relação com a experiência vivida e o agir social” (Crespi 1997: 111). As estruturas sem os actores, são como, kantianamente, as categorias sem os conteúdos e informações da sensibilidade; ou seja, vazias, pois a estrutura não tem localização espaço-temporal definida e pode ser caracterizada pela “ausência de sujeito”, não podendo ser esquematizada em termos de uma dialéctica sujeito-objecto” (Giddens 1996: 137-138).

É preciso, como propõe A. Touraine, combinar Marx e Weber; o mesmo é dizer, a vida social baseada em relações de dominação, e o comportamento do actor orientado por valores.

Nem determinismo nem voluntarismo, portanto. A posição do actor no sistema não é totalmente determinado pelas estruturas sociais, económicas e culturais, pois o indivíduo colabora e participa na produção da sua situação e das suas circunstâncias, apesar de muitas vezes se adaptar e ajustar de forma conformada e conformista às concepções ideológicas, valores ético-morais, padrões culturais, dominantes: “As práticas sociais reflectem, por um lado, a capacidade dos actores para reproduzirem de modo não intencional os modelos sociais codificados e, por outro, a capacidade de reagirem, transformando-as, às condições próprias do seu contexto sócio-cultural (...)” (Crespi 1997: 135).

Do mesmo modo, na praxe académica, se é verdade que a vida praxística herda resultados da socialização e aculturação dos actores, e rege-se segundo regras e estruturas organizacionais de inquestionável importância na determinação das práticas e interacções dos actores envolvidos nas manifestações e rituais praxísticos, não é menos verdade que existe uma “margem de manobra” e alternativas comportamentais ao alcance dos estudantes: praxistas, não-praxistas e caloiros.

Por isso mesmo, o micros social, as práticas e interacções concretas vividas, expressas, manifestadas no âmbito da praxe académica, e a configuração institucional e orgânica da praxe, dada em códigos, rituais e cerimónias específicas, sustenta-se no quadro macros social da socialização escolar, das relações de dominação político-cultural, dos valores morais dominantes entre os jovens, da sua formação e cultura cívicas, dos projectos de vida, das habituações comportamentais socialmente aprovadas.

Esta interdependência não implica dar atenção proporcional às realidades estruturais que possibilitam, produzem ou enformam as relações de poder e moral na praxe académica e às interacções concretas que se jogam no contexto delimitado da vida estudantil e das tradições rituais e praxísticas da Universidade de Évora. Com

efeito, o enfoque recairá sobre a *estrutura* da experiência interaccional e intersubjectiva dos actores, posta à prova no cumprimento dos rituais, na execução das mobilizações praxísticas, na interpelação de recursos simbólicos, na identificação das motivações em disputa, na regulação normativa desse *modus vivendi*. Numa linha de inspiração goffmaniana, aproveita-se o pressuposto que "Não são os papéis, as normas e os valores que comandam a acção social, mas as relações cara a cara nas quais os actores põem em prática estratégias e competências que fixam as suas identidades e realizam as de outrem" (Dubet 1996: 82).

Esta preferência pela experiência e acção dos actores encosta-se a uma espécie de sociologia das aparições interaccionistas e está nos antípodas de qualquer metafísica substancialista do sujeito, como antecedência estrutural e como resto unificado e unificador, doador de sentido às adaptações do eu-actor. Dá visibilidade às encenações estratégicas dos actores (mesmo quando isso implica interiorização dos papéis como trunfo de credibilidade), aos exercícios de exercício de poder e moralidade como reconhecimento de status ou como aspiração a status, com o efeito colateral da legitimação, da doutrinação, da moralização, e da reactualização ritual e simbólica.

### **3. Interacção, experiência e acção social**

Já foi anteriormente justificado (ver capítulo sobre justificação epistemológico-metodológica), que não é propósito deste trabalho realizar aferições representacionais ou auto-representacionais dos actores intervenientes na praxe académica; seria um outro estudo, com outros propósitos e recursos metodológicos. Para a compreensão do significado da acção, das interacções que ocorrem na praxe, se a auto-representação é insuficiente e, no nosso caso, dispensada, também é verdade que deve haver uma digestão temporal entre o acontecimento da acção e o "olhar" do investigador sobre essa acção; ou seja, se a observação é contemporânea da acção, o sentido e significados desta deve ser sujeito a um esforço de distanciamento reflexivo, pois o actor tal como o observador/investigador estão a experienciar, a actuar, e não a analisar com objectividade e rigor: "É errado supormos que "ligamos" o significado à acção que estamos a viver, já que nos encontramos submersos na própria acção. A «ligação» do significado às experiências, que implica um olhar reflexivo para o acto pelo autor e por outros, é algo que apenas pode ser aplicado retrospectivamente, em relação aos actos decorridos" (Giddens 1996: 43).

Esta investigação visa analisar as interacções de poder e moralidade no seio da praxe académica da Universidade de Évora. Mas o que é uma interacção? "a interacção

(isto é, a interacção face a face) pode ser definida, em linhas gerais, como a influência recíproca dos indivíduos sobre as acções uns dos outros, quando em presença física imediata. Uma interacção pode ser definida como toda a relação que ocorre em qualquer ocasião, quando, num conjunto de indivíduos, uns se encontram na presença imediata de outros” (Goffman 1985: 23). É claro, de acordo com esta definição, que se interacção se esgota na presencialidade face a face, então este estudo estende-se, para além das interacções, às relações de poder e moralidade mais mediatizadas e indirectas, quase invisíveis e até simbólicas, mas com consequências efectivas na experiência, comportamento e conduta dos actores.

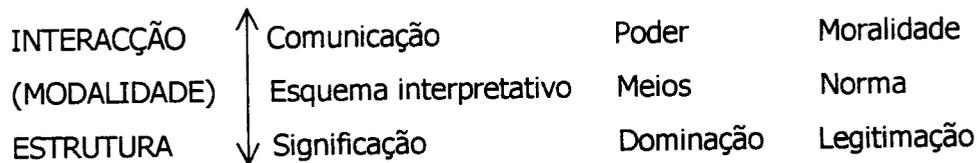
É verdade que o critério de Goffman "permite distinguir a noção de interacção das noções vizinhas como as de relação ou ligação (...) ou como de *correlação* que designa uma estrutura de relação entre duas posições sociais (ligadas à estratificação social, ao status, aos papéis, às identidades)" (Marc e Picard s/d: 9), mas também é sustentável e inequívoco que as relações de poder e moralidade na praxe académica (que também são relações de influência, de reciprocidade, de assimetria, desigualdade, etc) não se esgotam na importante, mas não única, forma interaccional vivida *in loco* e interpelando directamente os actores.

Por isso mesmo, Giddens, recuperando a distinção weberiana entre "acção" e "acção social", havendo nesta intenção comunicativa, acrescenta dois aspectos que são duas condições para a interacção: exactamente o poder e a moral, e a forma ou meio estrutural:

"1. A intenção comunicativa, ou seja, a produção de "significado" neste sentido, é apenas um elemento de interacção; como indiquei, é igualmente importante que toda a interacção seja também uma *relação de poder e de moral*;

2. As colectividades "consistem" em interacções entre os membros, ao contrário do que acontece com as estruturas; contudo, qualquer sistema de interacção, desde um encontro casual até uma organização social complexa, pode ser analisado estruturalmente" (Giddens 1996: 137).

A estrutura assume uma dimensão dual, infere-se da observação dos actos e comportamentos dos actores, ou opera como meio pelo qual os actos e a conduta dos actores se tornam possíveis. As interacções, e as interacções que se desenvolvem no seio da praxe académica, não invalidam este esquema:



(Giddens 1996: 141).

As modalidades referem-se à mediação da interacção e da estrutura no processo social de reprodução. A comunicação, o poder e moralidade são propriedades da interacção. A significação, dominação e legitimação são caracterizações da estrutura. É com recurso aos esquemas interpretativos, que fornecem significados, que os actores atribuem sentido ao que fazem e dizem, mas este processo assenta numa "ordem cognitiva" estrutural que disponibiliza significações. Assim como os meios que o poder faculta, e as normas que a moral estabelece ou autoriza, se desenrolam nos quadros estruturais da dominação e da legitimação, que estabelecem e definem as instâncias, os mecanismos, as formas, as fontes, e a dialéctica do poder, e os valores e critérios morais admissíveis, aceites e propagados.

E na praxe académica, é este esquema operacionalizável?

Vejamos. As interacções praxísticas mobilizam, de forma evidente e visível, comunicação, poder e moralidade. Aliás, a praxe comunica poder e moralidade; ou seja; estes são conteúdos da comunicação, para além de suportes da comunicação. É o que procurarei demonstrar ao longo deste trabalho. A linguagem é decisiva na praxe, sendo matéria e meio construtores da realidade e configuradores da acção, pois a experiência dos actores "é objectivada por meio da linguagem e das suas categorias de organização da realidade, que classificam e tornam presente uma grande diversidade de objectos e de relações." (Dubet 1996: 81)

A estrutura, ou melhor, as estruturas organizacionais e institucionais da praxe visam e exercem dominação e legitimação, e estas produzem uma significação específica na comunicação entre os actores (gíria praxística, modos codificados e simbólicos de denominação, atendimento, cumprimento, e conversação). Os actores interpretam e actuam no mundo de acordo com estruturas linguísticas e simbólicas pré-existentes, assim como um feixe de papéis e estatutos já definidos; eis o *a priori* institucional como estrutura de sentido estruturadora do sentido.

Os meios da dominação e as normas da legitimação, num processo de reprodução de costumes, usos e imaginário, encontram as suas formas e fontes nos órgãos legislativos e executivos da praxe e na sua natureza não-democrática, hierarquizada e

disciplinar; na sua regulamentação oficial em "direito positivo", definidora de estatutos, direitos, deveres e obrigações e difusora de orientações morais; na ritualização das práticas e costumes; na reprodução de motivos simbólicos prenes de significação moral.

Com efeito, também na praxe, "O uso do poder na interacção envolve a aplicação de meios pelos quais os participantes se tornam aptos a gerar resultados ao afectarem o comportamento de outros; os meios assentem tanto numa ordem de dominação como, ao mesmo tempo, ao serem aplicados, reproduzem essa forma de dominação. Finalmente, a constituição moral da interacção envolve a aplicação de normas que decorrem de uma ordem legitimada, embora através dessa mesma aplicação a reconstituam. Tal como a comunicação, o poder e a moralidade são elementos integrais da interacção, de modo que a significação, a dominação e a legitimação são propriedades apenas analiticamente separáveis da estrutura." (Giddens 1996: 141-142).

As interacções no âmbito dos grupos, associações, quase-grupos, cliques ("A clique é um conjunto de indivíduos associados informalmente, mantendo elevado nível de interacção e "uniformidade" em suas actividades, traço que afirmei distinguir o grupo do quase-grupo." (Feldman-Bianco (organização) 1987: 148), onde se inscrevem muitas das práticas praxísticas mais organizadas (que oscilam entre a formalidade e exigências regulamentares – caso das praxes de curso, reuniões de "notáveis", cerimónias e solenidades várias, e certa espontaneidade grupal em forma de ajuntamentos com regras procedimentais definidas, caso de certas mobilizações praxísticas), apenas se acrescenta aí uma importância mais desproporcionada da estrutura (da significação, da dominação e da legitimação), pois na praxe, os vários agrupamentos (grupos ocasionais de praxistas, trupes, praxistas de curso, notáveis, grupos anti-praxe, etc) tem uma ligação de agregação institucional e formal, e, como tal, convergem para resultados e efeitos mais gerais e unívocos: integração, espírito académico, respeito pelas tradições, respeito pela hierarquia, respeito pelo código da praxe (CEGARREGA), repetição da simbólica praxística, etc; ou seja, reprodução da significação, dominação, legitimação.

Próximo do conceito de interacção temos o de experiência social, igualmente importante para elucidarmos o problema em estudo.

Há uma certa ambivalência e duplicidade no conceito de experiência social; "Por um lado, ela aparece como propriamente individual, inefável em caso extremo, "misteriosa" e irracional, manifestação romântica do "ser" único e da sua história

particular” (Dubet 1996: 94-95). Por outro lado, “A experiência social reclama um código cognitivo que designe as coisas e os sentimentos, que identifique objectos por recolha no património cultural disponível. Mesmo que a experiência pretenda ser, na maior parte dos casos, puramente individual, é certo que ela só existe verdadeiramente, aos olhos do indivíduo, na medida em que é reconhecida por outros, eventualmente partilhada e confirmada por outros” (Dubet 1996: 104). Temos pois uma combinação entre experiência individual e pessoal e intersubjectividade e sociabilidade. É assim também no mundo da praxe, onde os comportamentos individuais surgem quase sempre no contexto de uma experiência colectiva e com os resultados e consequências de uma acção colectiva.

A experiência social do actor pendula entre a subjectividade psicológica e a objectividade dos papéis e dos estatutos; ora, na praxe académica, que é também um espaço de socialização, os actores partilham a sua experiência pessoal num jogo de encenações e representações, de constrangimentos e de adequações a princípios, regras, valores e imposições que decorrem especificamente da realidade praxística ou surgem no prolongamento e efeito de operações socializadoras já incorporadas. Por outras palavras, a experiência social, radica no actor em relação, mas é *determinada* socialmente: “os elementos simples que compõem a experiência social não pertencem ao actor, mas que lhe são dados, que preexistem a ele ou lhe são impostos por meio de uma cultura, das relações sociais, dos constrangimentos de situação ou de dominação” (Dubet 1996: 139).

Mas a experiência social dos actores não acontece nem se joga ao acaso, sem lógica nem sentido estruturador. A experiência social integra-se, explica-se, funciona no quadro de uma lógica de acção social, ou de múltiplas lógicas de acção, pois dificilmente os comportamentos complexos que ocorrem nas interacções praxísticas, envolvendo sentimentos, emoções, cálculos, trocas, afectos, símbolos, linguagens, moralidade, poder, encenações, espaços de actuação diferenciados, podem identificar-se com um tipo puro de acção ou com um único tipo de acção. Portanto, temos na praxe lógicas de acção parasitadas e cruzadas e, por consequência, múltiplas.

Cada escola ou corrente sociológica adianta diversas e diferentes lógicas de acção, privilegiando mais aspectos funcionais, estruturais, psicossociais, organizacionais, ou interaccionais e simbólicos.

Dubet apresenta uma proposta interessante que se revela pertinente para a análise da acção dos actores no contexto da praxe académica e que os vários capítulos deste trabalho tentarão operacionalizar. Assim, para aquele autor, cada experiência

social (de um actor individual ou colectivo), que define uma orientação dada pelo actor e um modo de relação com os outros, resulta da articulação ( e tensão contaminante) de três lógicas da acção: a integração, a estratégia e a subjectivação.

Desta forma, "na lógica da integração, o actor define-se pelas suas pertenças, visa mantê-las ou fortalecê-las no seio de uma sociedade considerada então como um sistema de integração. Na lógica da estratégia, o actor tenta realizar a concepção que tem dos seus interesses numa sociedade concebida então "como" um mercado. No registo da subjectividade social, o actor representa-se como um sujeito crítico confrontado com uma sociedade definida como um sistema de produção e de dominação" (Dubet 1996: 113).

Se as duas primeiras lógicas de acção vão ao encontro do que foi observado no âmbito das interacções e motivações praxísticas, já a lógica de subjectivação, entendida como processo de auto-consciencialização crítica do actor em relação ao sistema social, representado aqui pela sociedade académica tradicional, não é relevante para explicar a conduta dos actores na praxe, pois verifica-se, ao invés, uma desapropriação da consciência crítica dos actores, desconhecimento dos fundamentos e motivos ideológicos e morais da praxe, e do poder de reivindicação e contestação dos actores envolvidos nas práticas e rituais praxísticos. Uma lógica de alienação e alheamento, de conformismo e de objectivação, parecem impor-se cada vez mais.

Já a lógica da integração é dominante e expressiva, correspondendo aos próprios propósitos da praxe, abundantemente assinalados e propagados. Apesar da discutibilidade dos meios, a acção dos actores, praxistas e caloiros, converge para motivações e resultados integradores. O efeito e natureza colectiva da acção, reforça esta intenção e característica integradoras, com o subsídio facilitador da organização, que estrutura as metas e as estratégias a seguir pelos praxistas. Também é verdade que o cumprimento deste objectivo integrador gera fenómenos como o conformismo, a obediência e submissão, a despersonalização, etc, aspectos que serão desenvolvidos em diferentes capítulos deste trabalho.

A lógica da integração visa manter a *ordem vigente*, reproduzir os costumes e tradições e estruturar uma nova identidade e uma pertença ritualizada.

Também nem sempre a racionalidade da acção integradora é racionalizada ou tornada consciente pelos actores, pois no caso da praxe, há vários constrangimentos e factores que contribuem para uma *automatização* ou *mecanização* da acção, distante da percepção crítica dos objectivos e intenções em jogo. Entre outras razões, "É a socialização, são as expectativas, as ambições programadas, são os códigos, que

explicam, para lá da racionalidade das opções ligadas ao contexto, as condutas dos indivíduos” (Dubet 1996: 142).

A lógica da estratégia será desenvolvida no próximo ponto deste capítulo.

#### **4. A racionalidade do actor, jogo e estratégia**

Já foi reconhecido que os actores nas diversas situações decorrentes da sua experiência social, gerem simultaneamente várias lógicas da acção. Esta heterogeneidade das lógicas e das racionalidades da acção, nas palavras de Dubet, remetem para múltiplas lógicas do sistema social, já não entendido como uma totalidade orgânica, fechada e coerente, mas como feixe de vários sub-sistemas estruturados por princípios e mecanismos autónomos. Daí que se entenda a praxe como um micro-sistema de acção e de experiência social com relativa autonomia e especificidade.

Focando a análise na racionalidade do actor estratega, lógica de acção presente na conduta dos estudantes sujeitos à praxe, exercendo-a ou *sofrendo-a*, e nas interacções que desenham as relações de poder e moral, impõe-se uma primeira advertência, que é a de recusar uma liberdade sem rédeas (regras morais, sociais, normas, etc) nem estrangimentos estruturais. Com efeito, qualquer liberdade estratégica, feita de intenções, escolhas, opções, simulações, encenações, realiza-se no espaço e no tempo de um jogo onde intervêm um regime de trocas, cedências, imposições, contradições, um mercado de recursos e de limites, que preexiste aos actores e que regula as suas interacções.

Para os autores que estudaram a natureza estratégica da acção, como Goffman e Crozier e Friedberg, as jogadas do actor podem modificar o próprio jogo, dentro das regras das organizações e instituições, e de acordo com as competências e habilidades dos actores. Os limites da actuação são, contudo, incontornáveis “porque os actores não conhecem todas as condições do jogo e não podem antecipar todas as consequências das suas decisões na ordem do sistema. No entanto, cada um dispõe de um poder que depende da sua capacidade de negociação (...)”(Dubet 1996: 87).

As próprias expectativas, a idealização, as aspirações dos actores, a conduta em situação intersubjectiva ou em grupo, são estrangimentos culturais, mentais e ideológicos, dependentes do processo global de socialização, que coarctam a liberdade do actor e lhe criam tendências axiológicas e comportamentais: “Assim, quando o indivíduo se apresenta diante dos outros, seu desempenho tenderá a incorporar e

exemplificar os valores oficialmente reconhecidos pela sociedade e até realmente mais do que o comportamento do indivíduo como um todo.” (Goffman 1985: 41).

Neste caso, mais do que a acção calculada ( mais ou menos consciente) das impressões provocadas de modo a obter respostas específicas e esperadas, o indivíduo expressa-se intencionalmente, mas *naturalmente*, de modo a ajustar-se a valores adoptados pelos grupos ou requeridos pela sua própria condição económica ou social. É a necessidade de adaptação às crenças, valores e tradições instituídas, conformação do papel pela força socializadora, pela força da habituação, pela força da tradição que normativizam e *previsibilizam* os comportamentos.

A estratégia implica um cálculo instrumental, uma visão utilitária da própria acção de modo a aproveitar as possibilidades e oportunidades da situação. Por vezes, esta lógica de acção confunde-se ou relaciona-se com a necessidade de integração e de reprodução cultural; ou melhor, a estratégia da acção do actor é exactamente a integração e a pertença. É o que sucede com frequência na praxe, os actores delineiam estrategicamente o seu comportamento num jogo de encenações e dramatizações em que a integração, o reconhecimento e a aceitação são as metas fundamentais.

Na lógica da estratégia, os actores nem sempre visam obter dinheiro e bens materiais, mas também poder, prestígio, influência, reconhecimento, notoriedade, daí que a racionalidade da acção diga respeito a competição, rivalidade, concorrência, chantagem, conspiração, alianças, jogo, encenação. Ora a praxe, pela sua natureza e funcionamento, proporciona poder, estatuto, e reconhecimento, aos que praxarem com brio e correcção, aos que se empenharem na divulgação e promoção da praxe, dos seus rituais e tradições, e aos que a ela se submeterem de forma disciplinada e entusiasta, e aderirem aos seus princípios, valores e regras. E para isso, é necessário alimentar a rivalidade entre os cursos, a competição entre as praxes de curso, a competição entre os praxistas na busca do título de “notável”, uma espécie de recompensa pelo mérito praxístico, e entre os caloiros também há negociação e encenação que ri por dentro e chora por fora, que chora por fora e ri por dentro, que cala a berrar, ou que berra alarvidades para calar revoltas justificadas, que consente para escapar ao isolamento, que pactua com rivalidades inusitadas para granjear a simpatia.

Na acção estratégica nem sempre há adesão a valores e princípios, mas fundamentalmente um cálculo utilitário dos meios e das acções. O caloiro não escolhe

a obediência e o silêncio como valores que incondicionalmente aprova, mas como meios úteis para ser aceite e considerado.

Talvez não possamos falar aqui de alienação, no sentido de perda ou privação de autonomia por efeito de agentes ou mecanismos de dominação; pois são os próprios actores que preferem alienar a sua liberdade e até dignidade (no caso de algumas mobilizações praxísticas) como jogada estratégica a fim de obterem outros fins mais desejados e compensadores. É um jogo de dissimulação e representação em que o actor finge gestos, expressões, comportamentos que são contrários à visão idealizada que tem de si, mas conformes à visão idealizada que têm de si. É nitidamente o caso de muitos "caloiros" que se apagam e aderem com inautêntica facilidade a coisas evidentemente desagradáveis

Isto não deve obscurecer as circunstâncias em que os caloiros, por exemplo, são forçados e sujeitos, contra vontade, ou persuadidos a tal, a porem em prática certas exigências praxísticas que vão desde a ingestão de álcool aos mais despidorados *strip-teases*.

Aqui surge um problema, já por mim equacionado no capítulo da justificação epistemológico-metodológica, que é o da intervenção do investigador; neste caso, de modo a fazer com que os actores questionem e analisem o seu próprio comportamento e os objectivos da sua acção, e criar as condições para que os actores expressem o mais radical e intensamente o seu *habitus* social. Tentação a que nem sempre escapei nas interpelações, comentários ou observações feitas aos actores estudados durante a observação intensiva. Para Giddens, quase a espreitar a missão, os investigadores devem despoletar, espicaçar ou provocar essa mudança da inconsciência ou submissão, à tomada de consciência e conhecimento do papel e condição dos actores: "É unicamente graças a eles /investigadores/ que o actor se pode elevar de um nível a outro da realidade social, e passar dos comportamentos de resposta e de adaptação aos comportamentos de projecto e conflito. Só se o investigador intervier activa e pessoalmente para empurrar o actor para as relações demais fundamentais em que está envolvido, é que este último poderá deixar de se definir unicamente como resposta à ordem estabelecida." (Giddens 1996: 136).

Possivelmente só assim o actor transcenderá a alienação imposta e a estratégia meramente utilitária, e se constituirá como participante autónomo das suas circunstâncias e o meio que o envolve, pois o actor "não exerce um controlo regulador e organizador sobre as suas actividades senão na medida em que vive pessoalmente a historicidade, ou seja, a capacidade de se demarcar das formas e normas de

reprodução dos comportamentos e do consumo, para participar na produção dos modelos culturais." (Touraine 1996: 28).

Na praxe académica, a acção estratégica recolhe uma multiplicidade possível de intenções e representações. Na relação entre "doutores" e o caloiro, este "pode desejar que pensem muito bem dele, ou que eles pensem estar ele pensando muito bem deles ou que percebam o que realmente sente com relação a eles, ou que não cheguem a ter uma impressão definida; pode desejar assegurar harmonia suficiente para que a interacção possa ser mantida, ou trapacear, desembaraçar-se deles, confundi-los, induzi-los a erro, opor-se a eles ou insultá-los." (Goffman 1985: 13). É nisto que reside a complexidade da racionalidade estratégica, há um jogo de motivações e intenções variáveis e imprevisíveis, ambíguas ou evidentes, ou cuja evidência dissimula outras pretensões ambíguas, ou cuja ambiguidade é um truque de insuspeitas evidências.

A ambiguidade estende-se ao ponto do próprio autor representar para si, para se auto-convencer da sua condição. Perto está a situação que Sartre identificou sobre o comportamento ritualizado de um *garçon*, a que poderíamos somar a encenação folclórica, extravagante ou mecanizada de muitos praxistas: "Todo o seu comportamento nos parece um jogo. Dedicar-se a concatenar seus movimentos como se fossem mecanismos (...) Está representando, está se divertindo. Mas representando o quê? Não é preciso esperar muito tempo para poder explicá-lo: ele está representando o papel de um garçon de café. (...) O garçon do café brinca com a sua condição a fim de *compreendê-la*. Sua condição é inteiramente um cerimonial" (Goffman 1985: 74-75).

O funcionamento interaccionista da teoria dos jogos implica uma disputa, um desafio que confronta actores com objectivos iguais ou contraditórios, mas de que resulta vencedores e vencidos, ganhadores e falhados, integrados e marginalizados, respeitados e desprezados, reconhecidos e ignorados: "Os recursos de que os jogadores dispõem na vida quotidiana são as designações (*labels*), as categorias semânticas ou, para empregar o vocabulário teatral, os papéis que lhe são atribuídos, quer os queiram quer não. Trata-se então para o jogador que procura ganhar (subir na hierarquia social, obter um mercado, conquistar uma mulher, vigarizar um "lorpa", deixar uma boa impressão na família da noiva...) de fazer a demonstração das suas forças. É a Representação (*Presentation*)" (Herpin 1982: 96). A outra coisa não assistimos nós quando observamos o comportamento de praxistas e "caloiros": *aceitar o poder* para fazer boa figura, agradar ao namorado, amiga, ou familiar, nos

momentos cerimoniais; ficar com boa imagem; parecer simpático; colaborar; integrar o grupo; *exercer o poder* para ser notado se praxar bem, ser escolhido para notável, ser bom em qualquer coisa, falarem bem de mim, gostarem de mim, ser *bom actor*.

## Capítulo IV - O que é a praxe?

Se nos servirmos da codificação praxística eborense, nada ficamos a saber sobre o que é a praxe ou como ela se define. Os sucessivos CEGARREGAS (ver capítulo sobre a observação documental) são omissos quanto à definição de praxe, e, pasme-se, só em 1992 é que a nova versão do CEGARREGA adianta, no seu artigo 20º que “A praxe tem como finalidade integrar o Bicho no meio académico. A presença do bicho é uma condição necessária e suficiente para a prossecução de uma praxe desmesurada, não sendo exigido motivo algum para a realização deste evento. A praxe será executada, de preferência em qualquer sítio” (s/a 1992: 12). Nada se diz, portanto, sobre o que significa praxe, apenas se refere a sua finalidade geral.

Parece, pois, que o código eborense regulamenta uma coisa que não se sabe o que é. Isto é revelador da gatinhante e impreparada tentativa normativista dos praxistas da Universidade de Évora, alheados das coisas da codificação jurídica e apenas apostados em produzir um código da praxe que restabelecesse alguma dignidade à praxe avulsa e heterodoxa que caracterizava a prática praxística de Évora. O resultado foi desastroso em matéria de rigor normativo, e ostenta até a incipiência teórica ou doutrinária dos “legisladores”, incapazes de identificar a natureza, o sentido e a definição da praxe, mesmo que numa versão circunscrita ao imaginário praxístico eborense.

Esta omissão ou lacuna normativa traz uma outra complicação, que é a de possibilitar abusivas distensões exegéticas, estendendo-se o conceito praxe a domínios, práticas e intenções que se afastam visivelmente do que é comum e tradicional entender-se sobre o tema; daí toda a conveniência em “precisar o termo, pois, não raro, se passeia muito elasticamente pelo universo “praxístico”, tornando-se difícil descobrir o que não é da Praxe. Na verdade, a sua dissolução é tal, e tão devastadora, que a obrigou a uma maleabilidade abrangente, apropriando-se dos sentimentos e atitudes mais comuns de vivência estudantil. Refira-se, por exemplo, o chamado “espírito académico”, que eu não sei nem ninguém pode saber o que é, mas que constitui um confortável *bordão* da Praxe para legitimar os seus critérios e valorações. O *alastramento* indevido do que significa Praxe exige uma localização da sua incidência convencional, tal como foi estabelecida pelo Código da Praxe” (Revez 1991: 52).

Com efeito, deveria ser o código da praxe, no caso de Évora, o CEGARREGA, a definir a matéria que codifica, mais que não seja porque assim se excluiria o que o código não visa regulamentar.

Se recorrermos ao dicionário de língua portuguesa, da Porto Editora, encontramos a seguinte definição de praxe: "aquilo que se pratica habitualmente; uso estabelecido; sistema; regra; etiqueta; pragmática; praxe académica: costumes especiais e convenções usadas pelos estudantes da Universidade de Coimbra".

Observando estes limites, a praxe académica da Universidade de Évora dificilmente será praxe e não será praxe académica com certeza.

Se a praxe é aquilo que se pratica habitualmente, então também pertence à praxe aquilo que não pertence à praxe; ou seja, o convívio indiferenciado e sem hierarquias estipuladoras de deveres e obrigações, a integração informal, a confraternização sem qualificações enxovalhantes, a inexistência de rituais com mobilizações físicas, pinturas, desfiles, interrogatórios, exigências e ordens unilaterais, etc, pratica-se com extraordinária frequência e assiduidade, posso mesmo afirmar que é mais habitual e expressivo na Universidade de Évora, e em muitas outras, do que aquilo que paralelamente acontece com o nome de "praxe" e que se vem praticando repetidamente há alguns anos e que, por isso, também merece a qualificação de habitual, e como tal, pertencendo à praxe ou a ela dizendo respeito (desenvolvo este argumento no capítulo sobre a praxe coimbrã).

Bom, se por praxe entendermos "uso estabelecido", e se por estabelecimento do uso entendermos apenas a sua fixação "jurídico-doutrinária" em "normatividade positiva" (*vulgo* código), então temos praxe na Universidade de Évora. Mas se o uso também pode ser estabelecido pela vigência consuetudinária, (e sem favor se reconhecerá que o tratamento "não praxista" entre colegas sempre existiu e existirá) sem aprisionamentos ou traduções normativas, então também temos praxe na Universidade de Évora, exactamente antagónica à "outra" praxe, chamada assim, e regulamentada na CEGARREGA.

Mas e a praxe académica, que é o que nos interessa verdadeiramente, encontrá-la-emos na Universidade de Évora, de acordo com o nosso dicionário?

É mais que evidente que não, pois só tem a dignidade de praxe académica a praxe académica de Coimbra. Talvez seja por isso que as praxes (não académicas) das diversas Universidades públicas e privadas, recorram a ela tão insistentemente e copiem tão despudoradamente o seu conteúdo; para logo se afirmarem como expressão inequívoca das tradições genuínas dos sítios que mal acabaram de nascer.

A praxe relaciona-se fundamentalmente com tradições académicas; ora “em termos sociológicos, as tradições definem-se pelos costumes que distinguem determinada comunidade e que resultam de uma longa vivência, do gosto por aquilo que se herda dos antepassados e se transmite de geração em geração” (*Forum Estudante* 1996: 4).

No capítulo sobre a praxe coimbrã ver-se-á a ascendência história e a as mutações produzidas no universo praxístico de acordo com as exigências dos tempos. Mas o que há a problematizar é o fundamento e sentido de dar à luz praxes em Universidades recém criadas com o argumento da tradição. Com a agravante dessas praxes repetirem, como já disse, os rituais e cerimónias da praxe coimbrã e, como tal, em nada terem a ver com a especificidade dos costumes e hábitos entre os estudantes de Évora, Beja, Faro ou Bragança.

A praxe da Universidade de Évora, como as outras dezenas que nasceram como cogumelos em Universidades privadas e institutos politécnicos, nada herdou do passado, porque não tinha passado. Ou tinha um passado de apontamentos praxísticos avulsos, como em qualquer instituição escolar ou militar. A praxe eborense tal como é sistematizada na CEGARREGA é uma construção recente, esforçadamente dissonante do código coimbrão e das cerimónias coimbrãs, mas que no fundamental repete e reproduz, com outros nomes, a organicidade, os rituais, a simbólica, os objectivos, da praxe académica de Coimbra.

Os costumes académicos conheceram evolução e por isso o que era costume deixou de o ser: Continuou o costume de praxar, e não o costume de praxar de determinado modo. As “investidas” foi o termo utilizado no sec. XVIII para designar os costumes académicos e que incluíam a tourada, a picaria, os insultos, a patente, e as troças.

Nem podemos rigorosamente afirmar que o costume da “praxe” (tal como hoje é comumente entendida e vivida) acompanha desde sempre os costumes tradicionais de relacionamento entre os estudantes pois o termo “praxe” só surge em 1863 e depois em 1872, curiosamente associado ao adjectivo selvático (ver capítulo sobre a praxe e poder).

Quando surge então a *praxe*? “Quando estudantes e mestres, olhando para o passado evocam tradições e procuram manter os usos e costumes que outras gerações praticaram, estão criadas as condições para que do costume, qualquer que ele seja, se faça praxe” (Prata 1993: 169). Ou, segundo Eduarda Cruzeiro, quando se forma no

seio dos estudantes “uma posição ideológica prática de conservação dos valores e costumes tradicionais da instituição académica” (Prata 1993: 169).

Portanto, antes de “praxe” temos “troça”, “caçoada”, “investida”, etc. Estes termos significam práticas rituais concretas entre caloiros e “doutores”, enquanto que o termo praxe ganha um sentido mais lato e abrangente, reunindo todas as práticas e rituais ministrados pelos estudantes universitários aos novatos.

Julgo, contudo, forçado que “qualquer costume”, independentemente da sua natureza, resulte em praxe; tanto mais que há modos de evocar e exaltar o passado e de repetir usos, que não passam necessariamente pelos rituais e cerimoniais tipicamente praxísticos. Ora, o que é tipicamente praxístico parece-me ser um conjunto de práticas (comportamentos) e concepções (discurso e ideologias legitimatórias) e rituais de integração, de agregação e de passagem (ver capítulo sobre a praxe e rituais) para um novo momento existencial e situação estatutária, de acordo com um sistema organizacional, normativo e hierárquico específico.

Um elemento que certamente colabora para clarificar o sentido e âmbito da praxe académica é a sua regulamentação oficial (o código da praxe).

A praxe constituiu-se pelo menos desde 1765, data de edição do “Palito Métrico” em direito *positivo*, fixando os costumes e tradições típicas entre os estudantes. Os códigos da praxe que se seguiram procuraram igualmente institucionalizar práticas, por vezes avulsas, que eram tradicionalmente aceites e vividas pelos universitários. O estatuto de lei positiva que a praxe ganhou nas codificações actuais, demonstra o seu carácter normativo, ou seja, transformou práticas vivenciais reguladas pelo costume em conjuntos de normas, direitos, deveres e obrigações, com penalizações, tribunais, julgamentos, recompensas. Também é verdade que os códigos não fizeram mais, em certos casos, do que sistematizar no papel o direito *consuetudinário* que vigorava em praxes de longínquas tradições.

Porém, em Universidades recentes, a praxe e os seus organizadores recorreram ao código como força impositiva, como instrumento *legal* para impôr regras e condutas, mais do que uma mera formalização de tradições que, na verdade, não existiam, e foram, ou importadas, ou produzidas *ex novum*. O código da praxe, nestes casos, não consagrou ou reconheceu tradições académicas *a posteriori*, mas instituiu *a priori* regras que não pertenciam ao património praxístico da Universidade, porque simplesmente esse património não existia. De facto, com o aparecimento de uma Universidade, pública ou privada, surge concomitantemente uma qualquer comissão de estudantes que se lembra da obrigatoriedade de existir uma praxe igual às outras que

todas as Universidades têm. Para isso é necessário mudar a terminologia para não ser exactamente igual e produzir um código da praxe, de preferência com uma denominação bizarra, que reuna disposições também suficientemente excêntricas. E temos tradições académicas, e os praxistas já têm mais um pretexto para a existência da praxe: *fazer cumprir e respeitar a tradição*.

Para além de outros acessórios assuntos, e no que às relações de moral e poder diz respeito, "Os Códigos da Praxe impõem um conjunto muito rígido de direitos e deveres. Há normas de vestir, hierarquias, tribunais, e tradições, muitas tradições. Cada código descreve, com maior ou menor pormenor, como deve ser executada a praxe da casa. (...) Com várias semelhanças mas também com algumas especificidades, todos abordam, por norma três capítulos: a hierarquia dos estudantes, a semana de recepção ao caloiro e as normas de uso e significado do traje académico" (*Forum Estudante* 1996: 11).

Com efeito, o escalonamento hierárquico de estatutos, graus, títulos, está presente em todas as codificações praxísticas. A cada nível hierárquico corresponde um conjunto de direitos e deveres, que cresce em direitos e emagrece em deveres e obrigações à medida que se sobe na escala. A progressão na hierarquia é estabelecida quase sempre em função de critérios de antiguidade e não de mérito académico ou competência pessoal ou capacidade relacional.

Os códigos protegem as arbitrariedades, ambiguidades e dualidades de critério nas práticas e rituais praxísticos; procuram, pois, padronizar, regulamentar, disciplinar, normalizar, sistematizar, ordenar, *jurisdicionar* toda a realidade praxística, desde a matéria *administrativa-ideológica* propriamente dita; a hierarquia, os graus ou títulos, o tribunal de praxe, a natureza e limites das praxes, a composição e função das trupes, até às solenidades académicas, rituais diversos, festividades, traje, grito académico, etc.

É, como já se disse, o número de matrículas que situa o estudante na hierarquia estabelecida pelo código. Na Universidade do Algarve, "os alunos com uma matrícula são "Caloiros", com duas "Mancebos", no ano a seguir são promovidos a "Académicos", com quatro matrículas "Veteranos" e quem tem cinco matrículas responde pelo nome de "Mestre" ( *Forum Estudante* 1996: 11).

A praxe coimbrã faz gala na sua meticulosidade analítica e descobre 16 categorias hierárquicas: "Bicho", "Paraquedista", "Caloiro", "Caloiro Estrangeiro", "Pastrano", "Semi-puto" "Puto", "Quartanista", "Quartanista grelado", "Quartanista grelado de Medicina", "Quintanista", "Quintanista fitado", "Quintanista fitado de Medicina", "Duplo

– Quintanista”, “Veterano”, “Dux-Veteranorum”, e “Dux – Duxorum”, que é “uma categoria honorífica da Praxe, atribuída pelo Conselho de Veteranos a antigos Dux – Veteranorum´s.” (s/a 1993: 21-22)

Para o “Codex Parvonijs Caloirum”, que regulamenta a praxe no Instituto Superior de Novas Profissões (INP), a hierarquia resolve-se na distinção simples entre “caloiros” e “doutores”, naturalmente que “ “Caloiros” são os alunos que pela primeira vez se matriculam no INP e “por Doutor, entende-se qualquer discente terceiranista, quartanista ou quintanista que frequente uma das licenciaturas ou bachelatos deste Instituto”. Os alunos do 2º ano, não têm nomenclatura mas “têm direito de praticar praxes sob orientação dos Doutores” (*Forum Estudante* 1996: 12).

Na praxe da Universidade do Minho, a codificação importa a terminologia eclesiástica para situar a hierarquia. Em primeiro lugar vêm os “Caloiros ou Caloiras”, objectos de praxe. “Temos depois os “Noviços ou Noviças”, “Frei ou Freira”, “Abade ou Abadessa”, “Bispo”, “Cardeal” - aluno com pelo menos mais uma inscrição do que o número de anos do curso - e “Papa”. O “Papa” é o presidente dos Cardeais e toma as decisões mais importantes da Academia” (*Forum Estudante* 1996: 14).

Na Universidade Lusíada, a hierarquia começa nos “Zeros-são-zeros”, alunos que frequentam o Instituto Lusíada de acesso à Universidade, depois, imita no fundamental a nomenclatura coimbrã: “Páraquedistas”; “Caloiros”; “Caloiros Estrangeiros”; “Aspirantes”; “Semi-putos”; “Putos”; “Quartanistas”; e “Veteranos”.

A “Magna Charta das Gentes e Lugares Deste Reino”, que codifica a praxe na Universidade Internacional, recorre ao imaginário monárquico e arruma os estudantes em duas “classes”: a Plebe e a Nobreza. Da primeira fazem parte os “Barriga ao Sol”, “Pés Descalços” e “Forasteiros”. Na Nobreza há a distinguir uma “média” nobreza dividida em cinco categorias: “Comendadores”, “Barões”, “Viscondes”, “Condes” e “Marqueses”, e uma “alta” nobreza, de que fazem parte os “Duxis”, “Principis” e “Rex”. “Quando reunida, a Alta Nobreza forma o M.P.C. “Magnum Praxis Concilii”, órgão supremo de toda a Praxe Académica e representante do espírito da Universidade Internacional. A personagem mais importante em toda a hierarquia é o “Rex” e ocupa esta categoria “o Príncipi que, sendo pré-finalista, atendendo à sua personalidade carismática, tenha sido nomeado por 2/3 do M.P.C.”. O seu “reinado vitalício” tem a duração de um ano” (*Forum Estudante* 1996: 14-15).

O código da praxe da Universidade de Trás-os-Montes-e-Alto Douro, estabelece a seguinte hierarquia, em directa correspondência com o número de matrículas: “Caloiro”; “Animal”; “Eng. ou Dr.”; “Grelado”; “Veterano”; “Venerável Ancião”; e

"Eremita". "Eremitas são todos os ex-alunos que tenham ocupado o cargo de Venerável Ancião Presidente do Conselho de Veteranos." (*Forum Estudante* 1996: 15)

Do código da praxe eborense (CEGARREGA) darei conta no capítulo sobre a observação documental.

Outras matérias que os códigos da praxe regulamentam como os rituais e cerimónias praxísticas, as festividades e os trajes, serão analisados em capítulos subsequentes deste trabalho.



**3. Acto de comunhão na missa solene da benção das pastas, 1996**

## Capítulo V - As praxes: observação intensiva

A observação intensiva que realizei das praxes e cerimónias praxísticas da Universidade de Évora ocorreu de forma mais sistematizada e organizada de Outubro de 1995 a Junho de 1996. Essa observação foi registada num “diário de campo” escrito e gravado em cassetes audio. Este capítulo dá conta dos vários factos e situações relacionadas com a praxe, observadas naquele período de tempo. O registo compreendeu não apenas a recolha de informações e dados factuais, como a concomitante apreciação opinativa e reflexiva sobre os mesmos, numa assunção de subjectividade orientada e adestrada pelo enquadramento teórico produzido e suportes bibliográficos consultados para este trabalho.

É de referir ainda que muitos dos factos praxísticos incorporados nos vários capítulos do presente trabalho e que se relacionam directa ou indirectamente com as relações de moral e poder na praxe académica, foram também observados na Universidade Moderna (Beja), na Universidade Lusíada (Lisboa) entre os anos lectivos de 1995/96 e 1998/99, e na Universidade de Coimbra (entre 1987 e 1994). Essa informação, mais ou menos avulsa mas nem por isso menos importante para complementar, subsidiar e “objectivar” a leitura e a análise que produzi, não foi organizada de acordo com nenhum “diário de campo”, pois compreendeu um intervalo temporal e uma dispersão observacional incompatíveis com a atenção, enfoque e persistência próprias da observação intensiva que realizei na Universidade de Évora entre 1995 e 1997.

O resultado da observação efectuada segue a forma original do registo em “diário de campo”, pontuado muito excepcionalmente com algumas reflexões que o afastamento ou distanciamento presencial tornam mais desapaixonadas e mais incisivas. De qualquer forma, foi intenção devolver a espontaneidade e dinamismo próprios da observação *in loco*, acompanhados de comentários, anotações e conclusões cuja pertinência e valor sujeito a discussão.

## 1. As praxes (praxes ocasionais, reuniões de notáveis, praxes de curso, jantares de curso)

Diário de Campo

Dia 1 de Novembro de 1995

Dia da abertura solene da Universidade de Évora.

Dia inaugural deste diário de campo.

A praxe protocolar resumiu-se a meia-dúzia de trajados "associativos" a espreguiçarem a vénia às perenes figuras da autoridade académica, autárquica e eclesiástica. Dar a capa às solas imaculadas, não deixa de ser o alegre consentimento da subserviência: "Pisem-nos na brincadeira, já que nos pisam a sério."

Os notáveis esgrimiam as ordinarices mais subterrâneas e clandestinas acerca dos professores. E ostentavam a altivez saborosa do estatuto intermédio, autoridade sobre os "bichos", fragilidade perante os professores.

Exceptuando, portanto, os associativos e os notáveis, e uma tuna bem-disposta, nem uma aparição do estudante comum. Os estudantes e a praxe ficaram em casa a dormir. A tradição não passou por aqui.

Os notáveis são simpáticos e bem-humorados, algo confusos e dissonantes acerca do rigor dos rituais praxísticos. Acreditam, têm fé no bom-senso. Querem evitar radicalismos, quer na permissão, quer na proibição.

Assumem-se contra a violência na praxe, mas sem grande convicção. Evitar os abusos não é evitar a violência, é apenas evitar a violência abusiva.

O relato e comentário das praxes que se seguem, respeita a reprodução integral dos apontamentos que então recolhi, na observação que efectuei das praxes *avulsas* (antes das praxes de curso, consideradas as praxes *stricto sensu*), realizadas quase espontaneamente e que primaram pela heterogeneidade de procedimentos e resultados.

Dia 6 de Novembro de 1995 (bar da Universidade, pelas 12h15m)

Uma "dôtor" a transbordar de arrogância palavrosa exige vénias a "bichos" com ar condescendente. "Bichos" a circular em torno dos "dôtores" que permanecem ativos e de vez em quando irónicos.

Moderação verbal nos qualificativos, conquanto sobrevivendo uma constante pressão impositiva que obriga agora os caloiros a darem as mãos. Os caloiros são igualmente obrigados a berrarem com toda a força vocal o grito do curso de matemática.

É de notar que nenhum dos "dôtores" estava trajado.

Sessão de pinturas no Colégio de S. Agostinho.

Os caloiros são grosseiramente pintados com cores berrantes e com materiais cuja identificação me escapou, e são organizados como os animais antes das feiras; são reunidos ao som das palavras de "bicho para ali", "bicho para acolá", pedem-lhes silêncio, ordem e cabeça baixa.

Apesar do consentimento generalizado, existem alguns "bichos" particularmente retraídos. Os "bichos" são obrigados a gritar: "Bicho é burro e eu sou bicho"

Os caloiros são arrumados de joelhos virados para a parede e ficam à espera que cheguem outros colegas.

Entretanto, surge um suposto funcionário da Universidade a proibir as actividades praxísticas no edifício dos serviços académicos.

Os "dôtores" acatam sem protesto a ordem e saem juntamente com os caloiros que caminham em fila indiana e de cabeça baixa.

Mais uma vez ninguém oferece resistência visível, mas também ninguém parece muito satisfeito e envolvido.

Aula de ginástica num jardim contíguo à Universidade

Quando deparei com esta praxe, os caloiros, em número de quinze, quase todos rapazes, estavam deitados na relva a ensaiar movimentos e exercícios gímnicos. Os praxistas, contei dez, visivelmente satisfeitos e divertidos, estavam em pé, perto de cada caloiro, e gritavam o tipo de exercício pretendido, o mais requerido era a flexão. Quando algum caloiro hesita ou abranda o ritmo, o praxista que superintende a sessão denuncia a falta e o caloiro é bombardeado com mimosos adjectivos, e todos os praxistas se juntam à sua volta.

Os caloiros fazem agora de cão, os "dôtores" atiram canetas para os "bichos" irem apanhar e trazer na boca. Os caloiros andam com as mãos no chão ou rastejam e não é permitido que falem nem que levantem a cabeça.

Segue-se uma brincadeira do tipo "em busca do tesouro", que põe todos os caloiros à procura de um objecto pelo jardim, fazem-no agora de pé e com grande agitação, obedecendo às ordens dos praxistas que exigem movimento e persistência.

Isto decorre durante mais de dez minutos de busca. Após tentativas infrutíferas deixam de procurar.

Os praxistas ordenam, então, que os caloiros se ponham todos de gatas, lado a lado, com o traseiro voltado para os dôtôres e cada um terá que repetir em voz alta a seguinte expressão: "eu sou bicho, bicho é burro. Burro é escravo do senhor. O meu senhor é o dôtôr."

Dos dez praxistas envolvidos nesta praxe, só dois é que estavam trajados, mas todos se empenhavam em ordenar, em pressionar e em ofender, recorrendo briosamente ao manancial de vitupérios da praxe: bicho estúpido, besta, bicho burro, animal, e também outros integradores baptismos: maricas, panasquinhas, cobardes, atrasados, ceguetas, mongolóides, idiotas, deficientes, etc, etc.

Entretanto os praxistas despediram-se com um ameaçador "amanhã há mais", e os caloiros ficaram entregues a uma certa desorientação. Dois jovens que assistiram à cena à distância, tal como eu, também se retiraram e eu aproveitei para interpelar alguns caloiros.

Acerquei-me do que estava mais próximo de mim e perguntei-lhe o que é que achava da praxe a que tinha sido submetido. Tentei um jeito natural, o que era difícil com um gravador na mão, mas mesmo assim o jovem perguntou-me o porquê da pergunta. Expliquei-lhe que era para um trabalho da Universidade e ele lá me respondeu sem tirar um ar meio desconfiado: "isto é assim em todo o lado, no Algarve fazem o mesmo, o meu irmão até yogurte estragado teve de comer, eu já estava avisado. Aqui os da praxe são é um bocado stressados, gritam por tudo e por nada, a malta até fez o que eles queriam, ninguém levantou cabelo. Dizem que o pior ainda está para vir. Quando estava ali nas matrículas até ouvi dizer que há tipos que ficam em casa na primeira semana de aulas. Desde que não abusem, tudo bem."

Chego-me ao pé de uma caloira, ainda a limpar-se das ervas, e ponho-lhe a mesma questão, ao que ela responde descontraidamente e sem averiguações: "é uma brincadeira, é engraçado, são as tradições. Eu até não me importo. É assim, temos que passar por isto não é? No secundário é a mesma cena, fazemos carecadas e tudo. Eles foram simpáticos e tudo, não tive que fazer flexões (risos), e convidaram-me para ir esta noite à discoteca."

Finalmente, dirijo-me ao caloiro que resta, pois os outros retiraram-se, e que acompanhou a resposta da sua colega. Pergunto-lhe também o que acha da praxe que sofreu e ele responde-me sem hesitação: "isto não serve para nada, isto não é forma de receberem os novos alunos, obrigam-nos a fazer estas merdas e nós alinhamos porque não há possibilidade de escaparmos, eu não conheço aqui ninguém, vou armar-me em duro e depois levo, eles andam sempre em grupo. O que é que eu ganhei com esta palhaçada? Parece que nós somos da primária. Eu tenho vinte anos. Esta merda é um insulto. Espero que não me façam outra destas senão vou desatinar."

Reunião de notáveis (dia 6 de Novembro de 1995, sala 110 da UE, pelas 17h12m)

Antes da reunião de notáveis, a que por cortesia pude assistir, ainda assisti a parte de uma praxe ocorrida no pátio central dos claustros, perto da fonte. O mais visível desta praxe é o reboiço em que andam cerca de dez caloiros, gatinhando na relva, ladrando e simulando (?) comer erva. Alguns dos praxistas tem na mão umas varas finas que içam por vezes em tom ameaçador.

Antes da reunião começar, reparo que apenas metade dos notáveis participantes vêm trajados.

Entre outros assuntos e discussões que não tem interesse para o meu trabalho, posso resumidamente relatar o que se tratou no âmbito da praxe e, mais em concreto, das praxes de curso.

Foi estabelecido, como é norma nesta Universidade, que os representantes de cada curso comunicam, em segredo, ao notável do curso respectivo, o dia da sua praxe. O notável irá encarregar-se de mobilizar os notáveis para assistir à praxe.

Acordou-se também que as praxes decorrerão durante duas semanas.

Quanto às orientações que devem nortear as praxes, os notáveis recusaram (pelo menos os que se pronunciaram) a possibilidade de obrigar o caloiro ao consumo de álcool. Tema que levantou alguma controvérsia, tendo ficado decidido evitar-se o exagero, e respeitar a recusa por motivos de saúde ou medicação.

Os notáveis permitem ainda o "corte ligeiro" de cabelo, mas endereçaram o entendimento de "ligeiro" ao bom-senso de cada praxista.

Viu-se, também, que os notáveis falarão nas praxes sobre o fato académico e a importância do seu uso assíduo. Deverá ter lugar em cada praxe de curso uma "Oração de sapiência" proferida pelo notável.

Para além destes formalismos, que são tão queridos à praxe, outros aspectos simbólicos e procedimentais foram acertados. Lembrou-se, na reunião, que os símbolos dos notáveis são o tarro e o chicote (o que parece uma aliança discutível entre tipicismo e autoridade; tradição e poder; providência e comando; estômago e ímpeto; sobrevivência e castigo)

Quanto ao problema da escolha dos notáveis, ou seja os praxistas que se destacaram pela destreza das mobilizações e pela lucidez, prudência e arte de dignificar o exercício da praxe, foi referido que nem sempre o melhor a praxar é o melhor notável, pois há mérito, capacidade e responsabilidade que excedem a mera *tecnicidade do praxanço*.

Foi evidente nesta reunião uma indisfarçável fragilidade organizativa e uma plural sensibilidade em relação à conduta dos notáveis, aos métodos da praxe e às modalidades de intervenção dos notáveis.

A finalizar esta reunião de notáveis, viu-se ainda a possibilidade, se as circunstâncias a tal obrigarem, de constituir um tribunal de praxe. Este assunto foi avivado por referência a anos anteriores onde as praxes da Universidade de Évora deram motivo para granjearem fama de violentas e isentas de fiscalização pelos órgãos da praxe.

Reunião dos notáveis com as comissões de curso (pelas 18h05m)

Após a reunião de notáveis atrás referida, os mesmos notáveis, depois de um pequeno intervalo, reúnem com representantes das comissões de curso.

O ambiente na sala é animado mas algo desorganizado, estas reuniões tem primado por alguma informalidade. O objectivo fundamental reside na calendarização das praxes de curso, bem como em combinar algumas questões práticas. Assim, os representantes das comissões de curso dão indicações sobre as praxes de cada curso, sendo registado o calendário das mesmas.

Seguem-se algumas recomendações dos praxistas, nomeadamente a necessidade de bom-senso e moderação nas praxes (neste momento, o praxista orador vira-se para mim e adverte os presentes: "Tanto mais que este ano temos alguém que vai estudar a praxe aqui em Évora, e é bom que não se dê a imagem do que se tem passado nos últimos tempos".

Outros intervenientes, igualmente notáveis, insistiram no clima de moderação que deve caracterizar as praxes.

Os notáveis fizeram também referência à obrigatoriedade do fato académico nas praxes de curso, e à necessidade de, pelo menos durante as duas semanas das praxes, os praxistas usarem o traje académico e de forma correcta. Quanto a isto, os notáveis alertaram para alguns pormenores formais, segundo eles, pelos vistos, dignos de cuidado especial. Entre eles, a obrigatoriedade das saias por baixo dos joelhos. Isto como resposta dura ao que vem sendo a “erotização” do traje académico feminino, com o ostensivo e massificado uso da mini-saia. (mais uma demonstração do puritanismo moral da praxe, que obriga ao recolhimento da sensualidade e do corpo, numa espécie de depuração ascética ou apagamento da “bestialidade” própria dos “bichos”).

Outra fulminante recomendação tem a ver com o uso de saltos rasos no calçado, das raparigas, bem entendido. Não sei se esta exigência se deve a alguma preocupação profiláctica em evitar acidentes, mais que razoáveis, para quem anda de saltos altos nas calçadas de Évora, e com muita maior probabilidade se somarmos o efeito desequilibrador de umas cervejas, ou se se enquadra apenas nos parâmetros estéticos e morais da praxe, onde, com certeza, os saltos altos devem ser sinónimo de vaidade, despudor, protagonismo, escândalo de sinuosidade e bamboleamento corporal.

Na reunião, os notáveis sensibilizaram as comissões de curso para a leitura atenta da nova CEGARREGA, e do seu conhecimento aprofundado, para efeitos de esclarecimento e legitimação das práticas praxísticas.

A associação de estudantes da UE foi muito visada, e até maltratada, por causa do preço da CEGARREGA.

Quanto às praxes propriamente ditas, concluiu-se que se deve praxar com bom-senso (mais uma vez o inefável e indeterminado bom-senso), até onde o caloiro admitir. Aqui, muitos quiseram questionar a validade do princípio e estabeleceu-se, consensualmente, que se pode ir um pouco para além do que o caloiro admitir (sem perder de vista o bom-senso, claro...)

Ou seja, e isto ficou claro, sem exagero tudo é permitido. Houve alguém que quis experimentar: “e os cortes de cabelo?”. Os cortes de cabelo também são permitidos, mas se o caloiro resistir muito deve-se.

A possibilidade dos abusos nas praxes ressuscitou o triste episódio do comunicado do Reitor, que parece ter marcado traumáticamente os praxistas. Mais uma vez se apelou para a moderação para evitar “chatices” e “merdas” e “não termos que entrar no barulho”.

Disse-se ainda que é o “bicho” quem escolhe os padrinhos, isto porque se criou a tendência para ser o padrinho, sobretudo, a escolher a “afilhada”.

Encerrou-se a reunião com a persistente indicação e advertência: “Não se esqueçam: Praxar, mas praxar bem”.

7 de Novembro de 1995. 11h40m.

Jardim ao pé da Universidade.

Um grupo de trinta caloiros está a ser sujeito a uma série de brincadeiras sem violência, meio infantis. Os caloiros estão mais ou menos coniventes com a situação, tanto mais que as “reinações” ainda não atingiram um grau de “dificuldade” (moral, psicológica, física) capaz de os fazer hesitar. Tudo muito lúdico e *soft*, com os caloiros a darem as mãos e jogarem à “cabra cega”, à “apanhada”. Entediante. Afastei-me à procura de maior emoção.

Nova cena praxista, agora no bar da Universidade, envolvendo dez caloiros em pijama, caloiros gritam o nome do curso, semblantes não muito contrariados, uma espécie de consentimento contido, indiferença geral dos outros alunos, não se evidenciam sinais de violência. Afastam-se todos acompanhados de uma gritaria ininteligível.

Permaneço no bar e sou brindado com mais uma mobilização praxística, constituída desta vez por três caloiros em cima de uma mesa do bar, isto inicialmente, pois passado algum tempo conseguiram reunir entre quinze a vinte caloiros em cima da mesa central do bar.

Entretanto os “dôtores” dão ordem para que os caloiros retirem os óculos da cabeça, e pedem para que os caloiros cantem o hino nacional, o que é cumprido com pouco entusiasmo e visível desafinação.

(Recebo nesta altura a informação de um notável de que na Universidade de Évora se pode praxar sem se estar “fardado”, existindo apenas a recomendação para que se praxe “fardado”, mas não é obrigatório. Isto porque eu tinha perguntado, dada a inexistência de praxistas trajados, se aquela situação era admissível no contexto da regulamentação praxística)

A cena do bar continuou com a ordem dos “dôtores” para que os caloiros se pusessem todos debaixo da mesa, mas recuaram nessa execução.

Os caloiros abandonam as malas e mochilas e tentam , sob as ordens impetuosas dos dôtôres, cantar e coreografar o "bicho" (tema "pimba"), o que fazem de forma imperfeitíssima e até grotesca.

Acontecem agora brincadeiras tipicamente liceais, com os caloiros a circular por debaixo da mesa, e a exigência de um "dôtor" muito empertigado para que um caloiro faça flexões.

14 de Novembro de 1995, terça-feira.

Praxe do curso de físico-química, no pátio dos claustros.

Os praxistas estão quase todos trajados, os "bichos" encontram-se ornamentados com sacos do lixo pretos, e estão em bicha a cantar "é física, é química" há quase dez minutos. Outros formam uma fila e encontram-se pintados na cara e na cabeça e estão a ler o texto de uma música e tem ao peito um cartaz a dizer "físico-química".

Tudo isto decorre em alegre animação e sem violência aparente, apenas alguns "dôtôres" exigem aos caloiros para que estes cantem mais alto. Ambiente muito calmo, com grande colaboração dos caloiros. Pouca gente a assistir, e encontram-se cerca de trinta caloiros a participar. Alguns "bichos" ainda estão a ser pintados e ostentam umas fitas azuis atadas aos tornozelos. Há alunos do curso a filmarem a praxe. Neste momento todos os alunos que estão a praxar estão trajados. O cabelo dos caloiros é empastado com uma mistela azul que se encontra num balde. Os caloiros estão agora a cantar o "bicho". A chuva aumenta mas não demove nem os "dôtôres" nem os "bichos". A música que os "bichos" cantam interpela temas sexuais e eróticos, grosseiramente tratados. Os "bichos" colaboram, mas o que lhes é exigido não é nada de especial.

Geralmente, as letras dos temas cantados enaltecem o curso respectivo.

Pergunta do "dôtor" aos caloiros: "O que é que vocês são?"

Resposta dos caloiros: "bichos"

Pergunta do "dôtor" aos caloiros: "O que é que vocês valem?"

Resposta dos caloiros: "Nada"

(Isto faz parte, claro está, da pedagogia, ou terapia, da anulação da identidade e da personalidade, supostamente para desenvaidecer os caloiros, inculcar-lhes humildade e disponibilizá-los para a verdadeira sabedoria e crescimento pessoal que a Universidade irá proporcionar)

Entretanto, passa outra praxe de outro curso e os caloiros de Físico-Química, incentivados e coordenados por um "dôtor", gritam bem alto repetidas vezes,

apontando de dedo espetado para os colegas: "Onde é que está o curso? Aqui. Onde é que está a merda? Ali." (Isto enquadra-se, claro está, no espírito de criação da identidade "micro-corporativa", erguida na rivalidade e na desconsideração gratuita dos outros cursos)

Ordem para que os "bichos" ponham e fiquem com os olhos no chão, e é-lhes exigido que não riem e não falem. Muitos compassos de espera, muita monotonia, pouca imaginação. Imitam agora a gestualidade dos rituais islâmicos, pedindo sonoramente a Alá que pare a chuva.

Outra cena de praxe. Ao pé do auditório encontra-se um grupo reduzido de caloiros a pular e a bater palmas, dá ideia que os caloiros foram apanhados de surpresa pois ainda têm os guarda-chuvas e os livros perto de si. A praxe é, pela voz audível dos caloiros, do curso Geologia/Biologia. Maior assistência e maior número de "dôtores" não trajados. Trajados estão apenas sete ou oito alunos. Pouca criatividade, pouca animação, pouca praxe.

Retorno à praxe de Físico-Química. Um caloiro menos obediente é ameaçado com chicote (com a expressão: "levas com um chicote"). Está um "bicho" a ser interrogado no centro de uma roda formada pelos "bichos" e pede-se-lhe que não ria. Um dos "dôtores" pede a um "bicho" que imite um cavalo, que relinche e que trautei. O novato permanece irredutível e impávido. Novo compasso de espera.

(Informaram-me agora que o dia da praxe termina com a cerimónia do afilhamento, ao fim do dia)

Nota-se cada vez mais a rivalidade entre os vários cursos, instada pelos "dôtores".

Retorno à praxe de Geologia/Biologia. Os caloiros encontram-se abrigados nos claustros, à espera dos materiais decorativos que chegam entretanto. Novo surto de rivalidade verbal ofensiva entre os cursos, protagonizada desta vez pela praxe de Geologia/Biologia, dirigindo-se à praxe de Físico-Química. Vinte minutos de compasso de espera, em que os caloiros apenas se apresentam e se identificam aos "dôtores", alguns estão a ser preparados, isto é, pintados com uma pasta verde. A assistência aumenta (cerca de trinta alunos), e a maior parte dos caloiros continuam na relva, sentados e à chuva. Os "dôtores" estão e pé com guarda-chuvas normais (mas em Évora, de acordo com a nota do art.º 21º da CEGARREGA (1995), é "expressamente proibido o uso de guarda-chuva")

Os "bichos" estão agrupados dois a dois, e é-lhes pedido que não falem e que se mantenham cabisbaixos. Alguns "bichos" demonstram algum nervosismo e apreensão.

Até agora não houve nenhum “bicho” que tivesse revelado alguma revolta ou indignação relativamente à praxe que lhe foi imposta.

Alguns caloiros têm umas orelhas de rato atadas à cabeça, e aqui os “dôtores” demonstram ter preparado melhor a praxe nos seus pormenores decorativistas. Um “dôtor” com voz potente está a fazer a chamada dos caloiros e coloca em cada um deles um letreiro ao peito com o nome do caloiro e um escrito jocoso. Os ânimos exaltam-se um pouco no momento da chamada, sendo exigido aos “bichos” que respondam mais alto. E agora, já com alguma rispidez, ordenam aos novatos que todos em coro gritem o nome do curso. Os caloiros saem em duas filas paralelas, tipo marchas populares. Sempre com a advertência, múltiplas vezes repetida, que não podem falar, rir, nem olhar de frente e levantar a cabeça. Foi entregue aos caloiros um saco de plástico contendo sandes, leite, água e a CEGARREGA (não há álcool, o que é demonstrativo de uma atitude “politicamente correcta”). São-lhe também entregues letras de músicas para os caloiros cantarem ao longo do percurso. As letras contém referências elogiosas ao curso e críticas aos outros cursos da mesma Universidade.

Nova cena de praxe. Junto à gare rodoviária encontram-se a desfilar os “dôtores” e os caloiros do curso de professores do 1º ciclo, tudo muito ordenado, os “bichos” são todos femininos, os “dôtores” estão quase todos trajados. A praxe dos professores primários indicia brandura e pouca criatividade.

É a vez da praxe do curso de Recursos Hídricos. Junto da cantina universitária, alguns “dôtores” estão a forçar alguns “bichos” a beber álcool, todos os caloiros estão muito bem enfeitados, e ostentam um traje muito carnavalesco. É um curso em que a motivação praxística é diferente, pois já há muitos “bichos” visivelmente alcoolizados, também os “dôtores” exibem com caretas ébrias várias garrafas de vinho.

A praxe do curso de Geologia/Biologia passa em frente da cantina universitária, o que significa que os caloiros atravessaram a cidade em desfile. Esta praxe efectua agora manobras mais coloridas e empenhadas. Neste momento surge uma “dôtor” com uma vara na mão, impondo respeito e coordenando as “tropas”. Indicação da “dôtor” líder para que os caloiros façam uma vénia a um professor que se expôs à janela. Os restantes praxistas acompanham os “bichos” no cumprimento deferente.

Os “dôtores” impacientam-se e repreendem os “bichos”, chamando-lhes a atenção para a falta de dignidade que revelam e para a vergonha e desonra que constituí o desalinho e a desafinação no desfile. Mais uma vez um cântico enaltecendo do curso e ofensivo para os outros cursos.

Regresso à praxe de Recursos Hídricos. Os praxistas distribuem a CEGARREGA aos caloiros, que a recebem em silêncio. Um "dôtor" lê em voz alta e num tom solene e grave, alguns preceitos praxísticos que regulamentam a vida nocturna dos caloiros. É uma espécie de sessão de formação em que se dão informações aos "bichos" acerca do modo como hão-de proceder no âmbito da praxe. Os "bichos" ouvem de joelhos, com a cabeça baixa, e em absoluto silêncio. Os "bichos" gritam em coro o lema da Universidade, e repetem-no várias vezes, sob a acusação de incompetentes e burros, emanada de alguns "dôtores" que impõem mais entusiasmo e correcção. Continuam as informações relativas aos costumes praxísticos, nomeadamente os pormenores exigíveis para uma utilização correcta do traje académico. Alguns "bichos" riem, o que é imediatamente objecto de repreensão por parte dos "dôtores".

Regresso à praxe de Físico-Química, também ela agora a decorrer nas imediações da cantina universitária. Aqui, os caloiros apenas gritam o lema do curso, ajoelhados.

Torno à praxe de Recursos Hídricos, alguns caloiros simulam a dança da chuva no pátio, enquanto chove copiosamente. Os praxistas divertem-se a valer, erguendo as garrafas de vinho.

De volta à praxe de Físico-Química. Indicação de dois placares suportados pelos caloiros em que se pode ler o seguinte: "Somos "bichos" arquerosos e imundos e com um QI 000001", outro diz "bicho não come, "bicho" não bebe, "bicho" só serve". (Mais uma vez o recurso a *slogans* humilhantes e inferiorizadores, ao imaginário da obediência e do servilismo)

Assiste-se a confrontos verbais entre os caloiros de Recursos Hídricos e os de Físico-Química, cada grupo procurava enaltecer-se e caricaturar o outro.

No interior da cantina não há qualquer actividade praxística. Exceptuando alguns "bichos" que são obrigados a comer sem garfo e faca. Os "bichos" estão a comer alegremente e alguns deles estão mesmo a confraternizar com os "dôtores". Ouvem-se alguns caloiros repetir o elucidativo lema "Com sexo e água-ardente é que a física vai para a frente", entre outras piadas e boçalidades deste calibre, e referências ao "desbundanço" e à "festaça".

Cena de praxe de Arquitectura Paisagista no pátio dos claustros da Universidade. Os caloiros mostram uma indumentária bastante interessante, com recortes de plástico e de jornais. De todas a que assisti é de longe a praxe mais vistosa e criativa do ponto de vista estético. Os caloiros desfilam para os "dôtores" e para o público que se vai compondo, como se se tratasse de uma passagem de modelos.

Altura para novos confrontos verbais entre diversas praxes que se encontram estacionadas no pátio dos claustros.

Enquanto chove torrencialmente, os "bichos" de um curso que não consegui identificar, movimentam-se inclinados a rodopiar com o dedo sobre uma moeda no chão, alguns acabam tontos e caem, deixando-se ficar como se estivessem desmaiados.

Os caloiros de Arquitectura Paisagista simulam a cópula com os pilares que se encontram no pátio, e os praxistas pedem que a expressão facial seja concordante com a excitação.

Entra no pátio dos claustros a praxe do curso de gestão, com os "dôtores" todos fardados e os caloiros com uma indumentária banal, todos iguais e com um funil na cabeça. Fazem alguns exercícios gímnicos vulgares e gritam o lema do curso, que, na confusão e barulho que reinam no pátio, se torna impossível perceber.

Neste dia (14 de Novembro) participei, como convidado, no jantar de praxe de físico-química, muito animado e recheado de alegre convívio, não houve praxes específicas, à excepção do incontornável "bota-abaixo" que percorreu todos os caloiros e que me calhou também por diversas vezes. Se houve mais qualquer coisa que à praxe diga respeito, o estado em que me encontrava no fim do jantar não me autoriza a relatar com a mínima objectividade.

De qualquer modo, para o que interessa, e de acordo com o testemunho, ainda sóbrio, de uma novata, a própria contou-me que a obrigaram a um conjunto de praxes (que não especificou, talvez porque alguns dos praxistas estavam mesmo ao nosso lado), enquanto ela resistia e afirmava não estar disposta a fazê-las.

15 de Novembro, 11 horas.

Praxe de Português-Francês. Exactamente igual às outras do dia anterior; pasta no cabelo (agora de várias cores), pinturas na cara e os omnipresentes sacos do lixo. Os caloiros correm e saltam, os alunos que estão a praxar estão todos trajados, os caloiros estão todos a aderir à praxe sem visível constrangimento. Os caloiros imitam agora animais, cães e gatos. Os caloiros descalçam-se no pavimento gelado dos claustros, e um deles mede com um fósforo uma distância de seis a sete metros.

Momento da captura de caloiros junto de uma das salas existentes nos claustros. Ordem imediata aos caloiros capturados que olhem para o chão. Logo de seguida são pintados, sem nenhuma resistência. É a praxe de Sociologia. Os "dôtores" estão a

escrever sociologia na testa dos caloiros do curso. São só raparigas que estão a ministrar a praxe, nem todas estão trajadas, as indicações que dão aos caloiros é para que não riem e para que estejam de cabeça baixa.

Enquanto isto decorre, um caloiro de Português-Francês faz de cão na relva dos claustros, enquanto chove, agora com mais força

Na praxe de Português-Francês, os caloiros estão a limpar o pavimento, que ficou imundo depois das pinturas.

Os caloiros de Português-Francês estão sentados na relva, e uma aluna do terceiro ano do curso, sem estar trajada, está a orientar a praxe, que nesta altura se limita à agitação palavrosa da praxista e à atenta audição da palestra por parte dos caloiros, que permanecem em silêncio e de cabeça baixa.

Praxe do curso de Economia. Os caloiros estão a ser encostados à parede e ordenados a permanecerem de cabeça baixa. Os "bichos" de economia estão a ser levados até aos claustros, com o convívio da habitual gritaria dos alunos praxistas, impondo aos alunos que fiquem calados e com os olhos no chão. Os caloiros estão a ser vendados com uma fita vermelha, depois de estarem todos vendados seguem agora dois a dois agarrados uns aos outros. Alguns alunos praxistas simulam a agressividade própria de sargentos rudes, e disparam palavras de ordem um pouco inusitadas para a ocasião, que é de condescendência, do género: "despachem-se imbecis"; "acertem o passo, suas bestas"; "cambada de burros"; "bicharada nojenta".

Praxe de Eng<sup>a</sup> Agrícola, muito movimentada e incluíse com banda sonora para dar envolvimento ao ambiente, onde se destaca pelo uso minimal repetitivo o minimalismo musical do "bicho" de Iran Costa. Os caloiros dançam caoticamente ao som da música. O som é projectado, no recinto dos claustros, com o recurso a megafones. Existe também uma jaula com um "bicho" lá dentro, e os restantes "bichos" estão ornamentados com sacas de batata, couves, nabijas e outros vegetais presos à cintura. Música pimba variada entoa pelos claustros. Os alunos praxistas, quase todos trajados, utilizam canas para ordenarem os caloiros. Os "bichos" trazem chocalhos pendurados no pescoço. Estão dois caloiros em cima de uma fonte com uma faixa que diz "Big-show bicho". Alguns "bichos" simulam uma espécie de striptease e estão mascarados de donzelas, e dançam ao som de uma música dos "Enapá 2000". Os "bichos" estão muito divertidos a dançar ao som da música, o "bicho" saiu agora da jaula, tem um escrito que diz "macacão" e circula tresloucadamente pelo recinto, tentando assustar os outros caloiros.

Mais atrás, também na relva do pátio, os caloiros de português-francês não fazem nada e já há muito tempo que permanecem em pé.

Alguns caloiros, os mesmos que estavam a dançar ao som dos "Ena-pá 2000", estão agora a protagonizar uma dança de tipo tribal.

Mais uma vez a gritaria infernal traduzida na recorrente expressão "Onde está o curso? Aqui! Onde está a merda? Ali", agravada pelo facto de se terem juntado três praxes de três cursos diferentes. Gritou-se não se sabe de onde "eferreá", sem ânimo e quase a medo, e é de notar que durante estes dois dias muito pouco se tem ouvido o grito académico.

As praxes continuam não ter muita assistência, a população estudantil e a "civil" mantêm-se mais ou menos indiferentes.

Dois caloiros do curso de Eng<sup>a</sup> Agrícola, ambos vendados e um segurando outro pelos pés, de modo a este caminhe só com as mãos, tentam percorrer uma espécie de campo minado com bostas de porco ou vaca.

Outro caloiro descalço e vendado corre pelo campo minado enterrando os pés até aos tornozelos nas ditas bostas.

Um dos caloiros foi agora obrigado a sentar-se numa espécie de bacios cheios de fezes. Mesmo assim, os "bichos" toleram ou consentem tudo.

Um "bicho" corre agora com um nabo atado à cintura, simulando um pénis enorme, atrás de um conjunto de caloiras que gritam histéricas. Mais uma vez e constantemente a referência ao sexo.

Praxe de Português-Inglês. É uma praxe quase exclusivamente feminina, contando as caloiros e as praxistas, de escassa criatividade. Os "bichos" estão somente decorados com sacos do lixo, e cantam uma letra alusiva a questões sexuais, para variar.

Voltando à praxe de Eng<sup>a</sup> Agrícola, o espectáculo consta agora de três caloiros que há muitos minutos se encontram nas seguintes posições; uma caloira deitada no chão, outra em cima dela e as duas voltadas para um caloiro que está em pé com um nabo enorme à cintura simulando um pénis. Pela quinta vez ouve-se o "bicho" de Iran Costa. Só pela quarta vez "vida de cão" dos Ena-pá 2000.

A lógica parece ser um pouco esta: arrogância, frivolidade chocante, humilhação, enxovalho e autoritarismo de dia, confraternização e boa-disposição à noite.

Dia 16 de Novembro, 15h10m.

Praxe "institucional" do curso de Sociologia numa das salas dos claustros.

O professor encontra-se na sala com os alunos e os estudantes praxistas entram na sala para realizar a praxe. A maior parte deles não estão trajados e os que estão são predominantemente mulheres. Os alunos praxistas revoltam-se na medida em que nem todos puderam entrar na sala (eu consegui entrar, com o argumento que era mestrando de Sociologia).

Os alunos praxistas estão a chamar os caloiros que se encontram de cabeça baixa. Os caloiros sobem para cima de uma mesa e fazem a apresentação de cabeça baixa. É-lhes pedido, num tom empolado e ríspido, que falem alto, e digam "sou um "bicho" fedorento e tenho nojo de mim próprio", depois têm que beber vinho branco por um "pénis das caldas". Um "dôtor" avisa que os que não estão presentes serão severamente castigados (isto é particularmente relevante para desconstruir a ideia generalizada que só adere à praxe quem quer; bom, quem não quiser não adere, só que...)

Nesta fase, os praxistas pedem para alguns caloiros repetirem em voz alta que o curso de Sociologia é o melhor curso do mundo. Está uma caloira em cima da mesa a chorar, repete várias vezes que não pode beber porque está a tomar antibióticos. A cena é lastimável, a caloira fica em pranto e os praxistas fazem um compasso de espera. Interrogam a aluna sobre a veracidade da justificação, e a aluna, sem deixar de chorar, repete que não pode beber. Finalmente, é liberta da obrigação.

Os caloiros são obrigados a tratarem os praxistas por "dôtores". A indumentária continua a requisitar sacos do lixo, e os caloiros são besuntados com uma pasta azul. Outro caloiro que não quer beber vinho porque está a tomar antibióticos, o que gera certa impaciência nos praxistas. Algumas "dôtoras" exigem, com maior convicção e volume vocal, que os caloiros falem mais alto e repitam cinco a seis vezes que são "bichos fedorentos e têm nojo de si próprios".

Nervosismo evidente em quase todos os caloiros, que manifestam pouco à vontade neste tipo de situações. Têm dificuldade em identificar-se e em responder às perguntas mais simples do género: "porque escolheu sociologia?", ou "o que é sociologia?", ou "porque escolheu Évora?". Mas também há perguntas embaraçosas do tipo. "Quando iniciou a sua vida sexual?"; ou "Nunca bebeu por um pénis como este?"

De qualquer modo, e até agora, a única praxe com alguma intenção pedagógico-crítica é a de Sociologia, que ostenta um placard com a inscrição "todos "bichos",

todos iguais", uma alusão simpática à questão do racismo. A este propósito, um dos caloiros de Sociologia interpelados definiu assim racismo: "racismo é uma raça".

Um caloiro de trinta e quatro anos está a submeter-se pacificamente à praxe, com uma docilidade própria de um *teenager* envergonhado. Nota ainda para o gesto moralizador de uma "dôtora", que pediu a um caloiro que tirasse o brinco. Como se não bastasse, o "bicho" do brinco ocultado foi obrigado a fazer uma sessão de *streaptease*, em cima da mesa. O "bicho", por acaso muito à vontade, já mostrou as cuecas e agora está a despir as calças. Para gáudio e delírio histérico das praxistas. Mais uma vez os momentos fortes das praxes estão associados às questões sexuais. A sexualidade é a referência fundamental e o denominador comum a todas as praxes.

Os caloiros têm metade da cara pintada de preto e a outra de branco, mais uma estimável chamada de atenção ao racismo.

Às 16.20 já não se encontrava nenhuma praxe na zona dos claustros. Informam-me agora que, na sexta-feira, terá lugar a cerimónia de eleição dos novos notáveis, nos claustros, com toda a pompa protocolar que trará ao evento o presidente da associação académica e um Vice-Reitor. A utilização da capa para proteger simbolicamente os afilhados, na dita cerimónia, é uma prática habitual

## **2. Processo de escolha dos padrinhos e afilhados**

Momento em que os caloiros e as caloiaras de físico-química estão a escolher os respectivos padrinhos. Segue-se geralmente o critério sexual, e, pelo que observo, o critério estético também, o que é natural, pois é o apelo mais interessante para quem não se conhece. Após a escolha há o escalonamento dos respectivos "bichos" junto dos padrinhos e madrinhas. Alguns dos padrinhos escolhidos não se encontram trajados.

Junto da fonte decorre o ritual do baptismo, feito já ao lusco-fusco e de forma quase anónima, sem participação popular e sem testemunhas.

## **3 - Missa da benção das pastas**

1 de Junho de 1996, sábado, 13h45m.

Ambiente tipicamente familiar com muitos estudantes trajados e familiares vestidos a rigor, dir-se-ia quase todos de fato domingueiro. Ambiente tranquilo. Os notáveis controlam a entrada das pessoas para além dos gradeamentos que separam o

local dos retratos dos cursos e outras cerimónias, do espaço circundante à Sé, onde se encontram os familiares e amigos.

Cerca de 2000 pessoas entre familiares, estudantes e amigos.

Estão cerca de 15 notáveis defronte da Sé, protegidos pelas grades, todos aparentando um ar e compostura consonantes com o ambiente, ou seja, algum formalismo, algum rigor, alguma disciplina. Muitos dos familiares e amigos vêm "armados" com máquinas fotográficas e de filmar, na melhor tradição do turista japonês, para guardarem este precioso e único momento nos albuns de família.

Os notáveis realizam um pequeno ritual; dirigindo-se ao público, cantam em conjunto um pequeno texto etílico. Os notáveis pegam nas cadeiras e deslocam-se para o interior da Sé. A cerimónia estava programada para começar às 14h, mas está tudo um pouco atrasado. Entra uma primeira família no interior da Sé e vai-se sentar estrategicamente, de modo a ficar com uma vista panorâmica sobre os acontecimentos.

Em cima de cada cadeira existe uma espécie de guião, em papel reciclado, feito pelos notáveis e a primeira cadeira de cada fila ostenta um pequeno ramo de flores (malmequeres).

Os notáveis reúnem-se outra vez, de modo a combinarem o ritual de recepção dos finalistas. Põem a capa por cima dos ombros e discutem, com alguma preocupação, questões de organização, ou seja, como vão distribuir as pessoas dentro da Sé. Gritam o grito académico, mas sem retorno a despicar.

Entram os finalistas de Físico-Química e de arquitectura paisagista, que são arrumados em bloco. Os notáveis tentam reunir os finalistas destes dois cursos. Os finalistas de ambos os cursos juntam-se para o retrato de família, e cada curso canta o seu hino.

Entra o curso de Matemática.

Os estudantes de cada curso entram em fila indiana na Sé e são arrumados em blocos. Os estudantes ao entrarem na Sé, benzem-se.

Presença da imprensa, e equipamento de reportagem da Universidade.

Cerca de três mil pessoas junto da Sé, e continuam a chegar das várias ruas que afluem à Sé.

Hino (lema) do curso de Economia: "orgasmo, orgia, é tudo economia", berrado com particular ênfase.

Início de música sacra, órgão.

Junto a um local de oferendas, encontra-se um ramo de flores e umas fitas onde se pode ler "conselho de notáveis da Universidade de Évora, 1996", e também se encontra uma garrafa de vinho, rodeada por um cacho de uvas, uma taça, e um pão ornamentado de espigas.

Os notáveis têm a capa à volta dos ombros mas com as insígnias por dentro, escondidas.

São três horas e só entrou metade dos cursos. A organização dos alunos finalistas entrou numa fase algo demorada e confusa. Algumas famílias, sobretudo as pessoas mais idosas, já se instalaram nos bancos da Sé.

A missa teve início. Excerto da missa, parte inicial: "No final de outro curso na universidade, todos unidos experimentamos a alegria da fraternidade e a alegria da comunhão. Este templo, a Sé, onde nos congregamos e a eucaristia que vamos celebrar, são o maior sinal da nossa unidade. A benção das pastas quer significar que reconhecemos que a nossa vida só tem sentido quando se constrói na comunhão com Deus."

É também a consagração espiritual e religiosa da praxe, do espírito académico, e da condição universitária. Ou a colagem religiosa a tudo isto.

O sacerdote pede que todos se coloquem de pé, e todos se levantam.

As famílias entraram agora em grande frenesim, tentando ocupar os melhores lugares, algumas velhotas correm desesperadas. As mães "enfurecidas" tentam romper o cerco e abalroar as grades.

Os familiares prestam pouca atenção visual ao padre e à missa e concentram as atenções no filho ou filha que se encontram ajoelhados.

Segundo o bispo, não é necessário apenas uma licenciatura, é necessária uma abertura ao espírito de Deus. O individualismo é sempre uma doença social. E não se esqueceu dos malefícios dos colectivismos de várias cores e dos liberalismos de várias cores ( a dimensão política do discurso).

Agora o sacerdote pede aos presentes que orem (alguns estudantes lêem o texto que vem no panfleto, outros nem por isso).

#### **4. Queima das fitas e o banho dos finalistas**

1 de Junho de 1996, sábado, 19h30m

Os claustros estão organizados da seguinte forma: há uma piscina artificial na zona relvada, a fonte esta cercada com grades de ferro, estão esticadas faixas alusivas

aos vários cursos nos claustros, existem microfones e estão a colocar cadeiras para as personalidades *vip* 's.

A cerimónia está prevista para as 20.00h, mas só é previsível que se inicie às 20.30h.

Muito menos gente a esta hora, comparativamente ao número de pessoas presentes na Sé. Estarão cerca de 600/700 pessoas.

Forma-se uma roda humana em volta do gradeamento e da piscina. Grande expectativa. Aguarda-se a chamada dos alunos finalistas. Existe uma pequena taça em chama ardente onde os estudantes irão chamuscar as suas fitas. Ambiente familiar.

(ver capítulo sobre a praxe e os rituais, onde se assinalam e analisam os diversos objectivos e motivações presentes nas cerimónias aqui relatadas)

A queima das fitas celebra o corte com a ligação à Universidade e é marca de purificação, libertando os estudantes das máculas que adquiriram ao longo do curso; ao que se segue depois o respectivo banho, onde cada finalista é acompanhado por três ou quatro colegas que o conduzem ao mergulho final.

O banho é uma espécie de exorcismo, de depuração, em que o aluno se sente expurgado de todas as impurezas, vícios e perversidades que acumulou ao longo de uma licenciatura feita não só de estudo, dedicação e empenho académico e científico, mas também contaminada de outros factores para ou extracientíficos, nomeadamente, os *cabulações*, o sexo, as mentiras, as intrigas, as drogas, etc, e tudo isso é simbolicamente limpo, eliminado. Há como que a lavagem do mal.

E também um ritual de passagem, em que se renova a iniciação de um diferente ciclo da vida; ou seja, há a praxe do caloiro que é uma espécie de ritual de iniciação na vida académica, e agora será uma modalidade de ritual de despedida ou separação e da passagem para um novo estádio, em que o estudante recém formado será iniciado na vida profissional, social, familiar, etc; na vida adulta, em suma.

De referir também que este é um momento de auto-glorificação, acompanhado da família, que suportou afectiva e economicamente o estudante, e consagrado pelas autoridades institucionais e académicas da Universidade.

Os alunos dirigem-se com os respectivos pais para a cerimónia da queima das fitas.

O estudante, antes de queimar juntamente com um seu amigo ou familiar as fitas, cumprimenta o reitor e outros catedráticos, bebe um gole de vinho e depois queima as fitas.

Os fitados de cada curso depois de serem lançados na piscina, permanecem na piscina e vão comemorando em conjunto a chegada de cada colega ao banho. Todos vão fazendo a festa e por vezes gritam o grito académico.

É, sem dúvida, um momento de efusiva alegria e despojamento, o culminar de anos de vida com um sentido específico que agora se concretiza simbolicamente.

## **5. O cortejo académico**

Domingo, dia 2 de Junho, cerca das 15h.

Encontro-me num recinto perto das muralhas da cidade, onde os carros alegóricos (??) estão reunidos para dar início a mais um cortejo académico.

Nota-se logo à chegada uma intensa e agressiva rivalidade entre os cursos, com a participação viva e entusiasta dos caloiros. Nesta fase apenas há disputa verbal e ameaças gestuais.

Os carros são esteticamente deploráveis, e verifica-se uma presença muito apreciável dos caloiros. Conto mais de uma dezena de carros.

Os estudantes que participam no cortejo não trajam de fato académico, nem com qualquer outro traje de cortejo ou de cerimónia (como seria suposto), mas sim de calças de ganga e t-shirt branca, algumas com o nome do respectivo curso.

Esta é uma festividade perfeitamente laica e anómala ao nível da tradição praxística, pois não há a mínima disciplina e formalismo, a organização é caótica, os estudantes de diversos anos convivem animadamente entre si, sem diferenciação hierárquica.

Este é um evento para a desbunda, as pessoas estão equipadas para o pior, estou já a falar numa batalha campal com tomates, sacos de água, bostas, etc, pois cada carro faz questão em exhibir o seu "arsenal bélico".

Os carros transportam alunos de diferentes anos, mas a regra é cada ano do curso organizar um carro. Se assim fosse, estariam muitos mais carros dos que efectivamente se contam.

Alguns estudantes dirigiram-se ao esgoto para encherem sacos de plástico de água negra e outras sujidades para atirarem aos seus colegas. Há já uma aluna que se magoou com as brincadeiras.

Algum álcool no cortejo, não em exagero.

Cortejo é, ainda antes do cortejo, uma infantil batalha campal onde os estudantes de cada curso atiram papéis encharcados, sacos de água, etc, uns aos outros.

Os alunos organizam-se para se apedrejarem. Formam-se "pelotões" de cursos diferentes que tomaram de assalto o carro de um curso "adversário" e rival.

Os alunos do primeiro e segundo ano vão, assim, interiorizando as rivalidades entre os cursos, já promovidas nas praxes do início do ano.

Por pouco eu próprio ia sendo surpreendido bem no meio de uma ofensiva (devia ter trazido uma braçadeira a dizer "imprensa"). É um festival de rivalidades exacerbadas com recurso à violência, e à agressividade. Os carros são "tanques", decorados com motivos bélicos, e estrategicamente construídos para suportar os ataques dos outros carros.

Não há um único carro que avance sem ser bombardeado por elementos dos outros carros. Cada carro transporta "armamento" que é depois utilizado à medida que vai avançando no cortejo.

É um ambiente em que se explicita uma certa permissividade e nota-se sobretudo uma exaltada "desbunda" de todos contra todos.

Os carros são ridículos, estão grosseiramente ornamentados e servem apenas de pretexto para juntarem as pessoas do mesmo curso num veículo e serve como protecção aos ataques e como instrumento de ataque. O descuido e a grosseria estéticas são chocantes.

Mais uma vez a confrangedora inexistência de frases, "bocas", "à partes" satíricos, críticos, pertinentes, etc, a denunciar ou brincar com problemas relativos ao universo académico e escolar, às opções e realidades da política educativa, etc.

Presença inexpressiva de familiares dos estudantes, e a população eborense também está ausente, o que se justifica pelo insólito do evento.

Como tive posteriormente oportunidade de opinar num jornal regional, é legítimo perguntar, dado o *espectáculo* que foi, se "não poderão as pulsões e o *pathos* hedonista celebrarem-se de um modo menos grotesco, desarrumado e feio? Não poderá o cortejo harmonizar o espectáculo, a irreverência inteligente, a crítica, a beleza, o exotismo e originalidade das construções alegóricas, dos trajes e dos slogans, com a alegria transbordante, o excesso festivo, o álcool desinibidor? E sem agressividade explícita, sem violência palavrosa, sem rivalidades absurdas?" ("Diário do Alentejo" 21/06/1996: 7).



4. Capa do *Manual do Desenrasca*, 1994

## Capítulo VI – As praxes: observação documental

A análise documental visou fundamentalmente, pelo recurso aos documentos “oficiais” produzidos pelas autoridades praxísticas competentes e outros documentos escritos opinativos ou jornalísticos da autoria de estudantes eborenses, identificar os elementos que possam desvelar ou sinalizar a presença das relações de poder e de moral na praxe académica da Universidade de Évora; nomeadamente: a consagração em “direito positivo” da estrutura hierárquica da praxe; a relação de direitos e deveres dos vários graus académicos; a condição moral e “jurídica” dos “bichos” e “caloiros”; a natureza das praxes e dos rituais e as orientações morais deles decorrentes; a opinião de estudantes eborenses sobre o carácter violento e moralista da praxe.

### 1. C.E.G.A.R.R.E.G.A.

- Data de 1987 o primeiro texto codificador da praxe académica eborense. A C.E.G.A.R.R.E.G.A. (Código Estudantil de Graus Académicos, Regulamentos e Regras de Exegese e Gírias Académicas) da Universidade de Évora, foi proclamada pelos representantes eleitos dos estudantes no Senado da Universidade de Évora (em número de quatro), desconhecendo-se se o texto do código foi sujeito a votação em Assembleia Geral de Alunos; se foi dado a ler previamente aos estudantes; se foi objecto de discussão e debate (os informantes-chave consultados sobre esta matéria julgam, sem a certeza dos factos, que a iniciativa partiu de um grupo específico de alunos que agendou a discussão em sede de Senado)

A uma denominação tão extensa não corresponde o texto, que em quatro breves capítulos, reunindo magros vinte e um artigos, codifica e regulamenta o *modus* praxístico de uma Universidade secular. Nada que se compare à incontinência regulamentadora exibida pelos colegas coimbrãos em 1959 (data do actual (actualizado em ínfimos pormenores) código da Praxe da Universidade de Coimbra).

A C.E.G.A.R.R.E.G.A. faz parte, no mesmo documento, de uma “Proclamação aos Estudantes e ao Povo em Geral”, igualmente da lavra dos já referidos quatro representantes eleitos dos estudantes no Senado Universitário, e é antecedida por uma constatação expressa em cinco pontos, resultante de uma assembleia que reuniu os citados senadores.

Eis os cinco aspectos trazidos pelo labor analítico dos senadores, e que motivaram a redacção e proclamação da C.E.G.A.R.R.E.G.A, código que se propunha legislar e ordenar a vida académica, pelo menos nos aspectos que se seguem:

“1- Que se verificava um total desrespeito na preservação dos bons costumes e na observância das regras que deveriam pautar as relações entre as pessoas e alguma fauna sub-humana que circula nos corredores da Universidade;

2 - Que alguns desses bichos não recebiam, em tempo útil, a cuidada educação e sólida formação cultural que deve caracterizar um Estudante da Universidade de Évora;

3- Que, com muita frequência, se verificava a existência de comportamentos anómalos, prefigurando personalidades de repugnantes modelos de virtude, pouco abertos para os superiores desígnios do são convívio e sabedoria universitária;

4- Que, a divisa da Universidade de Évora - “Honesto estudo com longa experiência misturado” - estava a ser corrompida não se dando a devida importância à experiência e à misturada;

5- Que, apesar de na Assembleia se encontrarem Dignísimos e muy ilustres Estudantes com experiência misturada de muitos anos de Universidade, ninguém se conseguia recordar das normas de conduta instituídas na data da fundação da Universidade.” (s/a 1987: 1)

O texto é escrito num esforçado tom de irreverência e ironia, mas deixa escapar as preocupações e intenções dos redactores, tal como evidencia algumas ambiguidades e contradições:

Em primeiro lugar, os senadores constataam “um total desrespeito na preservação dos bons costumes e na observância das regras” praxísticas. Não ficamos a saber, contudo, quais são os bons costumes a que aludem, e muito menos a natureza e conteúdo das regras desrespeitadas. E, portanto, é uma constatação que nada constata porque nada torna constatável.

No ponto 2, identifica-se o défice educativo e cultural dos caloiros, a que a CEGARREGA deveria dar resposta. A irrepreensível vocação pedagógica da praxe não é subestimada. Deveria por isso a CEGARREGA propor-se como valioso instrumento didáctico e formativo. Mas não estará aqui a impor o estudo e a substituir-se à experiência?

O ponto 3 refere a “existência de comportamentos anómalos” e “repugnantes modelos de virtude”, penalizadores do “são convívio e sabedoria universitária”. Descontando a ironia, objectivamente, nada se fica a saber. Deixando à consideração

do leitor se a referência atinge uma excessiva boémia, desordem cívica, violência praxística, ou se caricatura o estilo de vida eremítico e sacerdotal, a entrega plena ao estudo, o abnegado e perseverante *marranço*, etc, ou outras menos adequadas suposições.

E se no ponto 1 se repreende a inobservância das regras praxísticas, vem o ponto 5 concluir que "ninguém se conseguia recordar das normas de conduta instituídas na data de fundação da Universidade." Ninguém se recordava das normas relativamente às quais se verificava um total desrespeito. Parece algo contraditório, não? E mais, obriga a questionar se a CEGARREGA, tal como foi elaborada em 1987 deu continuidade a costumes académicos existentes entre os estudantes até ao encerramento da Universidade, ou se apenas deu forma a práticas praxísticas retomadas ou iniciadas com o renascimento de 1973, ou ainda se a CEGARREGA institui *ex novum* uma normatividade praxística contemporânea, ou quase, da realidade que regulamenta.

A primeira versão da CEGARREGA, incluída no documento já citado e que data de 1987, à semelhança de outros códigos da praxe, revela-se particularmente dura e hostil para com os novatos. Veja-se a veemência *xenófoba* exibida logo no primeiro artigo: "1º Os seres que, pela primeira vez, se apresentam a inscrever-se nesta Universidade são BICHOS, sem qualquer educação e apego aos valores culturais, cheios de parasitas, vícios e comportamentos doentios, com uma alta propensão à grosseria, de uma ignorância total, orgulhosos, vaidosos e incapazes de se comportarem com o brio e alta capacidade de um verdadeiro Estudante Universitário." (s/a 1987: 3) Este arrazoado de depreciativas qualificações continuou nas CEGARREGAS que se seguiram, nomeadamente no texto de 1992, que alterou a primeira versão de 1987, e no texto de 1995 que alterou o de 1992, e na versão de 1998 que corrigiu e transformou o texto de 1995 (dessas modificações darei conta mais à frente).

Este primeiro artigo é bem demonstrativo do espírito praxístico; intencionalmente enxovalhante e humilhante para o caloiro, com o intuito moralista e de discutível pedagogia (é já presunção minha), de despojá-lo da arrogância e vaidade, espicaçá-lo e fazer ver-lhe o verdadeiro lugar que ocupa na sociedade estudantil: de menoridade, inferioridade, sujeição, insignificância, nulidade.

Sendo a praxe a prática institucionalizada e ritualmente reproduzida de relações interpessoais hierarquizadas segundo estatutos definidos pela antiguidade, e cujos objectivos primordiais visam a boa recepção e integração dos caloiros na vida

académica (objectivos que não vêm referidos nem implicitamente em nenhuma das versões da CEGARREGA, e por isso fazem apenas parte da apologética praxística *a posteriori*), é coerente com estes pressupostos um artigo que diminua até à obsessão os titulares do grau académico mais baixo da hierarquia. O qualificativo de “bicho” exprime exemplarmente o modo como os *dôtores* encaram os novatos; seres destituídos de racionalidade, animais, bestas, alimárias, seres imerecedores de civilidade, dignidade e direitos.

Copia-se aqui a moralidade e a normatividade coimbrãs, que recuam no tempo vários séculos e que respondiam a um contexto cultural, mental e social específico.

Com efeito, em Coimbra, os estudantes sempre se orgulharam da sua condição privilegiada, e elevaram isso à atitude sobranceira e arrogante, quer relativamente aos estudantes de outras Universidades, quer relativamente à população da cidade, quer sobretudo aos caloiros que entravam todos os anos. Em todos os casos a praxe visou e visa esbater provincianismos e limpar vaidades. Talvez não realize na prática estes intentos, mas a humilhação do caloiro tem também como objectivo expurgar-lhe altivez e presunção.

O bicho só é bicho até o dia 1 de Novembro, a partir daqui adquire o grau de caloiro: “2º Só depois do primeiro dia 1 de Novembro, Dia da Universidade e da Abertura Solene das Aulas, estes seres obtusos terão direito ao uso da capa, símbolo da sua admissão na comunidade do saber e da cultura. Apesar de capados, porém, a sua completa ignorância e virgindade cultural e científica, exige que estejam sob a autoridade e vigilância de um Padrinho (ou Madrinha no caso de o dito ser macho, em caso de dúvida haverá lugar a testes de hipóteses) que para além de os proteger deverá abrir-lhes o caminho de acesso à ciência e à cultura, velar pela sua correcta e aturada aprendizagem, revelar-lhe as verdades da vida e desviá-los dos maus caminhos, evitando que se encasquem demasiado no estudo sebenteiro e continuem presos à inefável ignorância livresca, aos maus conselhos dos pais e familiares” (...) (s/a 1987: 3-4). As *revisões* de 1992 e 1995 só retocaram levemente este artigo, mantendo-se quase integralmente a redacção aqui expressa, curiosamente transformaram “sebenteiro” em “sebeirento” (?), a gralha (?) permanece nas versões de 1995 e 1998.

Este segundo artigo ilustra o paternalismo moral da praxe, bem visível nas competências do padrinho e madrinha, sujeitos de autoridade, vigilância, protecção, educadores, conselheiros, correctores, etc. O caloiro é tido como uma criança inapta e ignorante, propensa a vícios e desvios, incapaz de se *governar* e de orientar a sua

vida. Infelizmente, nem sempre o padrinho e a madrinha realizam tão louvável tarefa educadora, e, às vezes, a protecção e a orientação degeneram em aproveitamentos pessoais, chantagens, abusos, manipulações e extorsões camufladas.

Os graus académicos sucedem-se por ordem crescente de importância na hierarquia; assim, depois dos bichos e caloiros, seguem-se os alunos (2ª matrícula e só depois do dia 1 de Novembro), os estudantes (3ª matrícula), com o direito a serem tratados por alunos e bichos com o título de Senhor, os digníssimos (4ª matrícula), os muy ilustres e digníssimos (5ª matrícula) e, finalmente, os veneráveis (6ª e outras matrículas).

O texto de 1992, repetido em 1995, consagra mais um grau, o mais próximo do dux veteranorum da praxe coimbrã: "Art.º8ª - Ao Venerável com maior número de matrículas é-lhe concedido o título de "Geraldo ou Geraldes sem Pressa"." (s/a 1992: 6) De qualquer modo, o dux veteranorum é eleito em Conselho de Veteranos, nada obriga, portanto a que seja o Veterano mais antigo.

O Capítulo II da CEGARREGA diz respeito aos "Direitos e Deveres", e os artigos mais emblemáticos são os 8º e 9º, relativos aos bichos e caloiros, respectivamente:

"8º. Os BICHOS e os CALOIROS não têm direitos, mas têm todos os deveres que lhes forem impostos por pessoas de cultura e saber, qualquer que seja o seu grau, e, ainda, o dever de obediência ao padrinho.

Os BICHOS estão, ainda, proibidos de sair à noite ou de frequentar locais de difusão nocturna da cultura.

Deverão, sempre, dirigir-se respeitosamente às pessoas e esperar que lhes seja dirigida a palavra, cedendo-lhes a passagem e sem levantar os olhos.

9º. Os CALOIROS têm o direito de usar a capa, que lhe será confiada pelo padrinho no seu primeiro dia 1 de Novembro, de sair à noite e frequentar locais de cultura e difusão do saber desde que devidamente acompanhados pelo seu padrinho ou, com autorização deste, por um Estudante." (s/a 1987: 5).

O artigo 8º foi alterado no texto de 1992 e continuou com a mesma redacção no texto de 1995, acrescenta-se aí que "os Bichos têm de recolher aos seus buracos após o nono toque vespertino do relógio da Sé." (s/a 1992: 7). Um folclorismo pouco original, pois *clona o toque da cabra* coimbrã.

Proibições, deveres, obediência, respeito. São estes os pressupostos praxísticos para uma adequada recepção e integração dos caloiros. Também aqui se copia no fundamental o disposto no código da praxe de Coimbra, nomeadamente a proibição, ou a autorização condicionada, do caloiro frequentar a animação nocturna, ou

simplesmente de sair à noite. Mais uma vez, o carácter contraditório do código; se por um lado condena e despromove o "estudo sebenteiro" (art.º2º), por outro remete o caloiro para o seu pequeno universo doméstico, servido, com certeza, pelos livros escolares, ou pior ainda, pelas televisões comerciais. O anacronismo da norma com a vida estudantil actual é gritante e torna obsoleta a vigência do enunciado, só mantido talvez pelo preguiçoso argumento que "é da praxe" que assim seja.

O texto de 1992 acrescenta um artigo a este capítulo e diz respeito ao estatuto do venerável *máximo* da praxe: "Art.º 15º - O Venerável "Geraldo ou Geraldês sem Pressa" presidirá o Conselho de Veneráveis tendo o direito ao uso do Potentíssimo cajado Universitário" (s/a 1992: 8). Eis a aparição institucional de um símbolo físico do poder e da autoridade. Mais uma insígnia para a colecção, que não passa disso pois nada acrescenta ao poder efectivo do cargo, que é nenhum à excepção de presidir ao conselho, ou sem excepção porque isso não é poder nenhum (ver capítulo sobre a simbólica da praxe).

Há uma alteração importante no texto de 1998 em relação às versões anteriores, que é a extinção do Conselho de Veneráveis (artº 15 da edição de 1995), um órgão equivalente ao Conselho de Veteranos da praxe Coimbrã, estrutura de autoridade máxima da praxe e onde é definida e decidida toda a "legislação" relativa à praxe. Com a extinção desse órgão na versão de 1998, o "poder" fica entregue ao Conselho de Notáveis (das implicações desta alteração se dará conta mais à frente)

No texto de 1987, o capítulo III diz respeito às solenidades, nas versões de 1992, 1995 e 1998 introduzem-se antes desse capítulo dois outros que dizem respeito: o primeiro, ao traje académico; o segundo, às praxes.

O traje académico eborense não se demarca do traje académico comum, tomando como referência o traje coimbrão (sobre o corte e feitio do trajo, conta-se a história, que não consegui confirmar, de uma encomenda a estilistas conhecidos e à votação das propostas em assembleia geral)

De qualquer modo, algumas das prescrições relativas principalmente à constituição do traje feminino, são reveladoras de densidade moral:

"Art.º 18º - O traje feminino deverá ser constituído pelos seguintes elementos:

a) Saia preta pelo joelho, justa e com racha passada;

(...)

d) Collans de vidro pretas;

(...)

f) Sapatos pretos, lisos, sem adornos e de salto baixo;

g) Qualquer adorno para o cabelo deverá ser discreto;

(...)

- 1 - Não é permitida a utilização de qualquer tipo de maquilhagem." (s/a 1992:

10)

A versão de 1998 da C.E.G.A.R.R.E.G.A. introduz algumas alterações a este artigo. Assim, os sapatos lisos terão de ser fechados e o salto até 2,5cm de altura. Também "não é permitido o uso de sapatos de camurça e verniz assim como sabrinas e mocassins." (s/a 1998: s/p)

Não satisfeitos os legisladores da versão de 1998 introduzem um artigo 20º dedicado mesmo às restrições, que para além de reunir as já enunciadas nas versões anteriores, ainda acrescenta: "c) Quanto aos brincos, estes devem ser discretos em tamanho, forma e cor; d) É proibido o uso de guarda-chuva, chapéus, gorros ou qualquer coisa que cubra a cabeça, porque esta deve permanecer sempre descoberta; e) É expressamente proibido o uso de malas, mochilas e sacos; f) Só é permitido o uso de anéis, tais como: alianças, anéis de noivado e fim-de-curso; (...)" (s/a 1998: s/p).

Poderá parecer deslocada a comparação, mas o requinte dos pormenores, e a escrupulosa protecção do pudor, da descrição e *da natura naturalis*, fez-me lembrar o filósofo e utopista Tomás Campanella, que no limiar do século XVII (!! ) entendia que numa sociedade ideal e fechada, as mulheres deveriam ser condenadas à morte se atentassem contra alguns preceitos fundamentais: "Incorreria, pois, na pena capital aquela que pintasse o rosto para parecer mais bela ou usasse calçado alto para parecer maior, ou vestido comprido para cobrir pés disformes" (Campanella 1990: 39-40).

O capítulo não deveria ter como título "Do traje académico", mas sim, *do traje académico e do aspecto físico em geral*, pois os arranjos e adornos nos cabelos e a maquilhagem só com grande boa vontade se incluirão na definição de traje.

Em plenos anos 90 e a espreitar a passagem do milénio, é de registar o conservadorismo moral e estético que transparece em disposições gerais sobre o traje que remontam ao código coimbrão de 1957. Aí sim, em consonância com uma época de autoritarismo político, de puritanismo moral, de conservadorismo estético e artístico oficiais. E com uma praxe que não era ainda sinónimo de crise, ruptura e inovação, se é que o foi alguma vez.

(os aspectos simbólicos relacionados com o traje académicos serão desenvolvidos no capítulo sobre a simbólica da praxe)

O capítulo IV do texto de 1992 diz respeito às praxes e colmata, afinal, uma lacuna incompreensível na primeira versão de 1987; ou seja, escreveu-se um código que regulamenta a vida praxística e os costumes académicos entre os estudantes e nada diz sobre as praxes propriamente ditas.

Assim, o artigo 20º ocupa-se da definição da praxe, ou melhor, refere o seu objectivo ou finalidade sem a definir. Contempla tão-só a existência de uma “praxe desmesurada” (?) que apenas precisa para ser executada da presença do bicho. Esclarecedora definição!: “Art.º 20º - A praxe tem como finalidade integrar o Bicho no meio académico. A presença do bicho é uma condição necessária e suficiente para a prossecução de uma praxe desmesurada, não sendo exigido motivo algum para a realização deste evento. A praxe será executada, de preferência em qualquer sítio.” (s/d 1992: 12) O texto de 1995 vem em socorro do desmesuramento e corrige o termo para praxe “adequada” (s/a 1995: 8).

O praxador terá que possuir a terceira matrícula (art.º 21º), com a excepção dos estudantes de bacharelatos (art.º 21º -1), e deverá praxar trajado (deverá apenas, não está obrigado a isso).

A versão de 1995 acrescenta um artigo prudente e pertinente sobre a boa e correcta execução da praxe:

“Artº 25º - Toda a praxe deverá ser executada com bom senso e tendo em conta as leis de praxe vigente.

-1- Deve ser respeitada obrigatoriamente a integridade física e psicológica do praxado.

-2- O praxado não pode ser de modo algum, sob nenhuma coacção, explorado monetariamente.

A venda de artigos de qualquer género é permitida desde que o praxado não seja forçado, contra sua vontade, a adquirir o referido artigo, ou a adquiri-lo a preços exagerados” (s/a 1995: 8).

Em primeiro lugar é de notar que bom senso apareça sublinhado no texto. Talvez seja revelador do estado e do modo como se praticavam as praxes antes desta data, a ponto dos redactores sentirem a necessidade de deixar essa advertência expressa. Sublinhar o bom senso, onde ele nem existia na edição anterior do código só se compreende como reacção a circunstâncias e factos reais, que aconteceram e formam inclusivé objecto de um comunicado assinado pelo reitor da Universidade; ou como medida profiláctica e formativa. De qualquer modo, realça a possibilidade ou a

existência efectiva de relações de poder com prolongamentos de violência física ou outro tipo de abusos.

E mais de diz, que a praxe deve respeitar obrigatoriamente a integridade física e psicológica do praxado. Ora pela própria definição da praxe, e de acordo com as solenidades praxísticas praticadas em Évora (que estão analisadas no capítulo sobre a observação intensiva), difícil se torna descobrir o que é que na praxe não viola esse artigo. E, mais uma vez, a inclusão deste ponto, revela que a praxe possa ou pôde desrespeitar a integridade física e psicológica do praxado. Disposição que é, aliás, ambígua do ponto de vista jurídico, pois diz-se que "deverá ser respeitada obrigatoriamente...", e não "tem que ser respeitada obrigatoriamente...", ou "será respeitada obrigatoriamente". Isto não é uma complicação miúda e irrelevante, pois se uma praxe ofender a integridade física de um caloiro, e se este entender recorrer a um tribunal de praxe, os infractores poderão escudar-se numa habilidosa interpretação do articulado.

Depois, afirma-se que o praxado não pode ser "de modo algum" explorado monetariamente. Para logo a seguir se permitir a "venda de artigos de qualquer género" ao praxado. Ah, é claro, não se deve obrigar o bicho ou caloiro a tal, e convém disciplinar as exorbitâncias, talvez sinónimo de exploração monetária.

A CEGARREGA, na versão de 1992, reconhece a existência do tribunal de praxe e deixa-o a cargo do Conselho de Notáveis, que deverá atender às solicitações e deliberar sobre a sua execução. Para além disso, o Conselho de Notáveis deve organizar o tribunal de praxe, o qual será presidido pelos Veneráveis e pelo Geraldo ou Geraldes sem Pressa (art.º 24º). O texto de 1995 acrescenta a este artigo o facto do tribunal poder ser presidido, para além dos elementos já referidos, pelo "Notável mais antigo".

A seguir, e para terminar este capítulo (no texto de 1992), vem um artigo relativo às trupes (figura praxística típica de Coimbra). Por trupes "são considerados os grupos de estudantes com sete elementos que fiscalizam o cumprimento das regras constantes no presente código" (s/a 1992: 13). No texto de 1995, em vez de fiscalizar, prefere-se considerar que as trupes "zelam pelo cumprimento deste código".

Pitoresco e elucidativo exemplo de como a praxe está nos antípodas da violação da integridade física e psicológica dos praxados é o ponto 3 do artigo que regulamenta as trupes, e que mantém quase idêntica redacção nos textos de 1987 e 1995: "-3- Todo o Bicho caçado por uma trupe será praxado e devidamente identificado com um guizo que deverá usar obrigatoriamente (24 horas por dia) até ao dia 1 de Novembro

inclusive. A violação deste dever levará o Bicho a ser julgado em Tribunal de Praxe” (s/a 1995: 9).

Pelos vistos, as trupes não são apenas órgãos fiscalizadores e zeladores, são também impiedosos agentes executores de praxes.

As normas relativas à regulamentação da organização praxística são as que mais diferem nas três versões do código a que tive acesso. Assim, na versão de 1987, a organização é digna de um capítulo específico, exactamente com esse título: “Da organização”. No texto de 1992, pura e simplesmente deixa de existir na CEGARREGA qualquer sílaba respeitante à organização; ou seja, desapareceram três artigos do código que regulamentavam a assembleia de veneráveis e o conselho geral dos notáveis e indefectíveis.

Que tipo de organização existe na praxe eborense?

“19º. Cabe à ASSEMBLEIA DE VENERÁVEIS a fiscalização e acompanhamento deste código, a produção da jurisprudência e as funções de Tribunal de Última Instância dos Estudantes e, ainda, o exercício do poder de demitir e nomear o CONSELHO GERAL DOS NOTÁVES E INDEFECTÍVEIS.” (s/a 1987: 7-8)

Como já se disse, no texto de 1992 nada vem sobre a organização interna da praxe, o que é estranhíssimo e até insólito, a ponto de pôr como hipótese um lamentável lapso dos redactores, visto tratar-se de matéria fundamental a ser codificada e condição *sine qua non* do exercício correcto da praxe, objectivo que justificou a realização da CEGARREGA.

No texto de 1995, o artigo citado sofre uma pequena alteração, em vez da assembleia de veneráveis poder “demitir e nomear” o conselho geral dos notáveis, passa a ter como competência apenas “empossar” o mesmo conselho. Esta perda de poderes da assembleia de veneráveis, cria um *vazio legal* pois omite-se o mecanismo dissolvente e demissionário do conselho de notáveis, entregue possivelmente ao arbítrio da auto-dissolução.

Esta tendência concretiza-se no texto de 1998, onde o referido artigo é pura e simplesmente eliminado; ou seja, deixa de existir Conselho de Veneráveis (como já assinalai atrás) e também a Assembleia de Veneráveis, com os poderes acima descritos. Desta forma, o Venerável, o grau académico mais elevado, fica destituído de qualquer poder, pois, se não for Notável não se pode organizar nem em Assembleia nem em Conselho. Isto contraria o que é estipulado na maioria dos códigos da praxe, onde a antiguidade é critério de poder efectivo. De acordo com a versão de 1998, os “Notáveis” “Estudantes” ou “Dignísimos” ou “Muy Ilustres e Dignísimos” terão um

estatuto incomensuravelmente superior a todos os "Veneráveis" da Universidade que não tenham sido "Notáveis".

Corresponde isto a uma "insurreição" meritocrática do Conselho de Notáveis, que privilegia o mérito praxístico em detrimento da antiguidade abstencionista.

Mas há um problema "jurídico" que não está claro. Segundo o referido art.º 28º da versão de 1995, cabe à Assembleia de Veneráveis a "produção de jurisprudência"; ou seja, seriam os Veneráveis reunidos em Assembleia que, à luz deste código, dissolveriam o seu próprio Conselho e Assembleia da C.E.G.A.R.R.E.G.A., deslocando a sede "legislativa" da praxe para o Conselho de Notáveis. Ora, apesar da minha insistência, não encontrei qualquer referência a essa Assembleia e há um facto interessante. A ter existido, essa Assembleia, ao extinguir a competência fiscalizadora e jurisprudencial da Assembleia de Veneráveis, ela própria se extinguia, estabeleceria no Código qual o órgão que passaria a assumir tão elevado e decisivo desempenho. Pois bem, a versão de 1998 da C.E.G.A.R.R.E.G.A. nada acrescenta às competências do Conselho de Notáveis já definidas nas versões anteriores, que se limitam à organização, promoção e orientação das solenidades e à atribuição do grau de "Notável" (art.º 29º, do texto de 1998). Apenas retira, como é óbvio, o ponto 1 da versão de 1995 que dava competência ao Conselho de Notáveis para presidir e convocar a Assembleia de Veneráveis.

Em suma, o actual código da praxe da Universidade de Évora é omissivo quanto ao órgão ou órgãos competentes para fiscalizar e acompanhar o código, produzir jurisprudência e desempenhar funções de Tribunal de Última Instância dos Estudantes. Portanto, o código não estabelece quem pode modificá-lo, e como tal, juridicamente, invalida e ilegítima qualquer alteração futura.

Continuando na análise do código, chegamos ao Conselho Geral, que é constituído (art.º 29º): "1 - Pelos Presidentes das Associações e de organizações de âmbito estudantil; 2- Pelos Estudantes eleitos para o Senado e Assembleia Universitária; 3- Pelos Notáveis e Indefectíveis." (s/a 1995: 9) Nota-se aqui uma evidente preocupação em tornar o órgão abrangente, associando à actividade e normatividade praxísticas, recursos humanos ligados ao movimento associativo e estudantil, e aos órgãos de gestão da Universidade. É claro que se garante a não-democraticidade do conselho, excluindo a eleição directa e desrespeitando a representatividade da população estudantil, pois os graus mais baixos da hierarquia praxística (os bichos, caloiros, e alunos) não tem acento no conselho por inerência nem por eleição, e só poderão integrá-lo se porventura se incluírem no ponto 1 do artigo citado, pois não está fora de

hipótese, embora remota, que um caloiro, p. ex., se torne presidente da associação de estudantes. É de referir que a existência deste Conselho Geral é "juridicamente" inútil e ineficaz, pois não tem competências nem atribuições. Não sabemos para que serve.

Já o Conselho Geral de Notáveis e Indefectíveis ( na versão de 1998 passa a Conselho de Notáveis Indefectíveis) tem, entre outras competências, a responsabilidade de "3 - Atribuir o Grau de Notável e Indefectível, aos Estudantes mais destacados e de reconhecido mérito ou a antigos Estudantes de igual calibre, em votação secreta." (s/a 1995: 9) A implicitude do preceito não favorece a objectividade e exaustão normativas, pois torna elástica a compreensão do que se possa incluir em "mais destacados e de reconhecido mérito". Pouco ou nada se diz, portanto, sobre o perfil de notável a ter em consideração pelos notáveis-eleitores.

De qualquer modo, o Conselho dos Notáveis é extremamente importante no âmbito da praxe, pelo facto de "2 - Organizar, promover e orientar as Solenidades de pompa e circunstância a realizar pelos Estudantes, assim como a constituição de Comissões e Grupos de Trabalho - nomeadamente a Comissão Organizadora da Queima" (s/a 1995: 9). Isto também confirma que as relações de poder na praxe têm como fonte de poder privilegiada, a organização. É a organização que estabelece os objectivos, meios e fins que a praxe deve alcançar, e é ela que fixa os limites do poder da personalidade (ver o capítulo sobre a praxe e poder).

O capítulo relativo às solenidades (penúltimo na versão de 1987 (que fecha com os artigos sobre a organização); último na CEGARREGA de 1992, 1995 e 1998) dispõe sobre os rituais praxísticos, a saber: cerimónias de iniciação, desparasitação e afilhamento dos bichos, e os eventos ritualizados do capamento, dos jantares de curso, da queima das fitas. Tendo em consideração que uma parte deste trabalho aborda directamente o problema da praxe e a ritualização, e que ele se revela fulcral para a compreensão do fenómeno da praxe e das relações de poder e de moral, desloquei a análise das "solenidades académicas" e integrei-a na problemática específica dos rituais e cerimónias.

Em conclusão, a CEGARREGA padece de várias insuficiências regulamentadoras, atendendo a que se propõe colmatar os défices identificados na "Proclamação...", e constituir ordenamento praxístico capaz de reunir e sistematizar fragmentos avulsos que circulavam na memória das diferentes gerações de estudantes. Para além disto, o código eborense é muito imperfeito do ponto de vista técnico-jurídico: várias ambiguidades e contradições entre as diversas edições, pouco objectivo e rigoroso,

muitas disposições vagas. E isto, mesmo descontando a natural inscrição irónica e caricatural, própria de todos os códigos da praxe.

Descontados estes aspectos, observa-se que o código reconhece e integra as relações de poder e moral substanciadas na subalternidade da condição do “bicho” e do “caloiro”, apenas sujeito de dever e obediência, de ignorância, bestialidade, acefalia, incapazes de se governarem, carecidos de protecção e “apadrinhamento”, privados de discernimento.

O código consagra também o respeito, a obediência, a fiscalização, a autorização, como valores que devem nortear as relações entre “dôtores” e “caloiros”. Tal como aprova a descrição, a modéstia, o apagamento estético, o repúdio pela heterogeneidade estética, a minúcia formal, que decorre do articulado sobre o traje académico.

E se é verdade que o código recomenda explicitamente o respeito pela integridade física, moral e psicológica do praxado, não se coíbe de enxovalhá-lo e humilhá-lo, obrigando-o a usar um guizo 24 horas por dia até o dia 1 de Novembro, se for caçado por uma trupe.

## **2. Outros documentos**

### **2.1. Praxes académicas 88/89**

*Praxes académicas 88/89* é o título de um pequeno volume policopiado de dez páginas, de autoria colectiva. “Os notáveis”, sem nomes nem assinaturas, são a única referência autoral da edição que faz constar no seu interior algumas ilustrações ajustadas ao teor do texto (ver figura 13).

A obra abre com uma exortação dos notáveis aos estudantes da Universidade de Évora: “(...) Acreditamos que a nossa Universidade irá ter uma praxe que já há muito tempo não existe, e cujos frutos se começaram a sentir o ano passado, por isso, para que não façamos má figura perante os Bichos e perante os nossos colegas de outras Universidades, vimos por este meio solicitar a vossa colaboração, alertando-os para determinadas regras (...)” (Praxes Académicas 1988: 1).

Pelos vistos, ou não existia praxe muito antes de 1987, ou não existia há muito tempo uma praxe tal como foi configurada em 1987, o que nos obriga a equacionar se a praxe de 1987 terá mais de continuidade (no caso, regulamentada) com uma tradição há muito abandonada, desrespeitada ou distorcida, ou mais de ruptura,

reinvenção, recriação ou até inovação relativamente aos costumes académicos tradicionais. A exiguidade de informação não nos oportuniza de desfazer esta dúvida.

De qualquer modo, o brio praxístico dos notáveis obrigou-os à citada recomendação e pedido, para que a Universidade não se envergonhasse junto dos seus, e perante os universitários que gozam de uma praxe capaz e ordenada.

O texto pode dividir-se em duas partes: uma, relativa às solenidades já definidas na CEGARREGA de 1987; outra, que dissecava com escrupulo analítico a espécie *Homo Pariensis parviensis*, ou seja, o *Bicho*.

Na discriminação das solenidades, o texto introduz já uma novidade relativamente ao texto de 1987, e também às versões de 1992 e 1995: "As solenidades académicas iniciam-se no 1º dia de aulas do 1º ano, com as cerimónias de Iniciação, Desparatização e Afilhamento dos Bichos, prosseguindo depois com as cerimónias do Capamento e Chocalhada no dia 1 de Novembro (...)" (Praxes Académicas 1988: 1) Ora, qualquer das versões da CEGARREGA indica apenas três eventos dignos da denominação "cerimónia": iniciação, desparatização e afilhamento.

É verdade que nas várias CEGARREGA's se acrescenta um artigo ao que discrimina as cerimónias, e dispõe que no dia 1 de Novembro "os familiares presentes se despedirão dos Bichos e os confiarão aos seus padrinhos que lhes colocarão a capa de Universitário." (s/a 1995: 10). Diferente é a redacção do texto dos notáveis que soleniza verdadeiramente este acto, consagrando-lhe o estatuto de cerimónia e reflectindo a sua relevância ritual: " CERIMÓNIA DO CAPAMENTO - Esta cerimónia que antecede a Chocalhada é de grande interesse já que é aqui que o Bicho passará finalmente a Caloiro. (...) O Bicho acompanhado de seus pais e padrinho ou madrinha é "capado" por este (a) num acto de despedida aos pais e entrada na vida académica" (Praxes Académicas 1988: 5).

É pois um ritual de passagem de separação e de agregação. Separação da condição "bestial" e inferior, e passagem para uma nova realidade institucional e existencial, concessora de uma nova identidade e estatuto.

Por outro lado, este texto esquece outros eventos cerimoniosos consagrados nas CEGARREGAS, tais como os jantares de curso e o dia da queima das fitas.

Mas não acaba aqui a novidade jurisprudencial (que na CEGARREGA é da competência da assembleia de veneráveis, art.º 19º da edição de 1987) do texto. Com efeito, logo a seguir vem uma nova cerimónia, e sobre esta não há qualquer referência nas CEGARREGAS: "CERIMÓNIA DA CHOCALHADA - Esta cerimónia precede o

Capamento e realiza-se nos Claustros da Universidade em direcção à fonte. Os caloiros já "capados" são chamados um a um. Tal como será dito na cerimónia, o padrinho ou madrinha tirará o sapato ao afilhado(a) e esterilizará o pézinho do Caloiro na fonte do conhecimento que ali permanece simbolizado após o banho dos finalistas do ano anterior.

Após esta fase, o sapato irá a "chocar" sendo largado conjuntamente com os outros às doze badaladas no largo da Sé Catedral.

Competirá aos Caloiros reavê-los nessa altura pois é aí que a semente do conhecimento se encontra no auge" (Praxes Académicas 1988: 7).

Não deixa de ser estranho o facto desta cerimónia, com importante valor simbólico e ritual, não encontrar eco e reconhecimento institucional no código da praxe. Igualmente anormal é o aparente *abuso de poder* assumido pelos *notáveis* ao chamarem a si uma competência que não lhes é atribuída e que incorre em desrespeito hierárquico e ilícito formal.

Daí que se possa concluir por um desencontro ou atropelo organizacional e funcional entre os vários órgãos da praxe eborense, com a suspeita de ilegitimidade formal em relação à concepção de determinados eventos praxísticos por parte de um estrato da hierarquia da praxe - os *notáveis*, admitindo-se, contudo, a adequação sociológica e conformidade normativa das cerimónias adicionadas com procedimentos e rituais praxísticos praticados e vividos pelos estudantes.

A segunda parte do texto aborda a definição do *bicho*, que, pelo menos no entender dos *notáveis*, "pertence à espécie *Homo Pariensis parviensis*. Esta espécie cinegética está em vias de extinção devido à incoerência dos estudantes que não respeitam o período de caça desta espécie (período de caça = todo o ano)" (Praxes Académicas 1988: 8).

A intencional bizarria e comicidade da prosa, à semelhança do que é típico nos escribas praxistas de Coimbra, resulta algo sensaborona e inimaginativa, senão mesmo *sequíssima* e irritante, de que é exemplo o desfile das características dos *bichos* e que, para melhor juízo, passo a citar: "REPRODUÇÃO - Conhecem-se Bichos só com um tipo de reprodução denominada assexuada ou vegetativa semelhante às bactérias. Não existe então meiose, mas sim outro tipo de oses tais como parvalhose; nabose; imbecilose, sendo o nº de oses ainda desconhecido.

FISIONOMIA - O Bicho tem aspectos multiformes, desde cabo de vassoura a saco de plástico. Também existe a forma de peru, de queijo, de porquinho da Índia, no entanto o mais abundante é a de excremento (cor verde canário)

ALIMENTAÇÃO - Não têm muitas exigências, desde os fardos de palha até pastéis de lesmas (frescos de preferência), papam tudo” (Praxes Académicas 1988: 8-9). E por aí a fora... passando *pela comunicação-comportamento*, a *capacidade intelectual* e as *contraindicações*.

O texto termina com uma espécie de bula sobre a *importância do bicho*, e é admirável a flagrante desinspiração e a negação da espiritualidade que estas frases ostentam: “INDÚSTRIA ALIMENTAR - Bicho em conserva; Bicho em calda; chá de Bicho; secagem de Bicho (tipo bacalhau); caldo Knorr de Bicho; Bicho de cebolada.

INDÚSTRIA FARMACÊUTICA - São utilizados como cobaias no estudo das seguintes doenças: - Cimentação cerebral, Verrugas e calos, Calvície feminina, Pé chato e Doenças do foro psíquico.

INDÚSTRIA AUTOMÓVEL - Substituem frequentemente: Macacos de automóvel, Carros de besta, Carrinhos de mão.

INDÚSTRIA TEXTIL - Tapetes de arraiolos (quando cozidos uns aos outros), dos mais peludos exporta-se a pele para o mercado Esquimó” (Praxes Académicas 1988: 9-10).

É confrangedor e preocupante, pois é do talento mais notável dos *notáveis* que isto saiu.

Ah, duas frases finais assinalam o veredicto pedagógico em forma de lei praxista: “DIREITOS DO BICHO: BICHO NÃO TEM DIREITOS

DEVERES DO BICHO: DEVER DE OBEDECER” (Praxes Académicas 1988: 10).

Parece-me evidente que documentos deste género atestam o valor e a consideração que os caloiros merecem aos olhos dos *dótores* de Évora. Dar feição jurídica, mesmo em tom de brincadeira, a pressupostos tamanhos, é revelador de sentimentos próximos do autoritarismo, do desprezo e da rejeição, e confortam atitudes agressivas e violentas: “Se distinguirmos entre valor que decorre de poder e valor baseado em outras propriedades – o que, neste caso, é possível denominar valor “geral” – podemos dizer que o facto de *o* maltratar *p* pode implicar que, para *o*, *p* tem pouco valor de poder e pouco valor geral; os maus-tratos são uma expressão de sentimento negativo e da crença de que *p* é fraco” (Heider 1970: 294).

## 2.2. Manual do desenrasca 94

O *Manual do desenrasca* foi uma edição de 1994 (ao que apurei sem continuidade da fórmula original), da responsabilidade da Estrutura de Apoio aos Novos Estudantes localizada na Associação de Estudantes da Universidade de Évora. O manual pretendeu

ser de alguma utilidade para os novos alunos, contendo diversas informações sobre a praxe, a Universidade, a sua história, o seu funcionamento e actividades, e também sobre a cidade de Évora. Reúne igualmente mensagens das secções da Associação de Estudantes, Reitor, Notáveis, Presidente da Câmara, Governador Civil, etc.

No que à praxe diz respeito, é de considerar três textos: dois deles da autoria dos notáveis, e um com a assinatura do presidente da Associação de Estudantes de então.

Antes da análise das referidas mensagens é de assinalar que o texto do reitor, tal como todos os outros endereçado aos caloiros, não contem sequer uma única sílaba sobre a praxe. Não faz nenhuma referência, indirecta que seja, a ela, preocupa-se antes em discorrer sobre a relação entre a Universidade e a cidadania. E entre os inúmeros aspectos elencados pelo reitor como demonstrativos do papel formativo, cívico, cultural, científico-pedagógico, etc, da Universidade na promoção do cidadão universitário, não se acha a praxe, nem nenhum dos seus eventos e solenidades.

O primeiro texto dos notáveis, tal como lhes compete, investe no arrazoado folcloricamente ofensivo: "Recebeste um novo estatuto: és bicho, e como tal, não tens direitos. Estás cheio de parasitas e vícios. És um ser acéfalo e totalmente ignorante que exige vigilância permanente de um padrinho ou madrinha que te ensinará a cumprir a divisa desta academia: "Honesto Estudo com Longa Experiência Misturado"" (Manual do Desenrasca 1994: 15). Discurso muito próximo do utilizado nos artigos 1º e 2º da CEGARREGA, referentes ao grau académico de *bicho* e já citados neste trabalho.

O texto dos notáveis informam o bicho sobre *o recolhimento obrigatório* e lembram-no que em caso de desobediência pode enfrentar um trupe e ser praxado por esta, e permanecer identificado com um guizo até 1 de Novembro. Informações úteis para quem não quer arriscar *tão sui generis* integração.

Não se pode escamotear que o conteúdo destas apreciações e ameaças ou avisos, constitui uma forma de exercício de poder punitivo, pois a própria condição do bicho e do caloiro, independentemente do comportamento ou conduta que estes tenham, é só por si sancionada e motivo de penalização. Para além disso, inibem-se, pela exibição do castigo a aplicar, certos aspectos da vida dos novatos, o que é demonstrativo da existência de uma relação de poder, pois opera-se uma modificação da vontade, expectativa ou comportamento dos actores visados (ver capítulo sobre a praxe e poder).

De seguida, os *notáveis* descrevem sucintamente as diversas cerimónias praxísticas, e aqui, mais uma vez, a heterodoxia ou contradição regulamentares da

praxe eborense. Como já referi anteriormente, as CEGARREGAs de 1987, 1992 e 1995, assinalam com o nome de cerimónia três eventos: iniciação, desparatização e afilhamento. Já foi dito também que o texto produzido pelos *notáveis* em 1988, intitulado *Praxes Académicas 88/89*, introduz com o estatuto de cerimónia mais duas solenidades, a saber: o capamento e a chocalhada. Pois bem, o primeiro texto dos notáveis no *Manual do desenrasca 94*, refere-se ao capamento tão somente como um exercício que antecede a cerimónia da chocalhada. As três cerimónias vem escritas a *bold*, ao contrário do capamento, que não vem referido como cerimónia nem é sublinhado no texto.

O texto acaba alertando os bichos para o facto da praxe não terminar com a consumação das cerimónias. A praxe pode voltar a qualquer altura e “será executada, de preferência, em qualquer sítio.” (Manual do Desenrasca 1994: 17)

O segundo texto dos *notáveis* é uma espécie de mensagem de apresentação dirigida aos bichos. Aí se fala do que significa ser notável e das atribuições do conselho de notáveis. Como a CEGARREGA é omissa quanto a uma definição clara do estatuto de notável, ficamos agora a saber que “o Notável é uma pessoa de cada curso que se destaca pelo seu desempenho aquando da praxe de todos os bichos, ou seja, de todos os seres repelentes e desprovidos de capacidade intelectual que são vocês. Para além disso, é uma pessoa que revela um grande espírito académico e disponibilidade para ... te praxar!!! Mas também ajudar quando necessário” (Manual do Desenrasca 1994: 44). Notável é, portanto, o que se notabiliza a praxar, portador de espírito académico (o que é que é?), e disponível para ajudar quando necessário.

Os notáveis e o seu conselho prezam tanto a solidariedade e camaradagem com os novatos que não se esquivam a avisá-los: “No entanto, nunca te esqueças que, tu és o centro das atenções na praxe... porque és bicho!!! Como tal, és obrigado a respeitar os colegas de anos superiores. Por isso, colabora na brincadeira e verás que só tens a lucrar com isso. Para finalizar só queremos deixar bem claro que, o bicho que faltar às actividades da Universidade em geral e à praxe em particular será **castigado!!!** (a *bold* no original)” (Manual do Desenrasca 1994: 44). Notável companheirismo que se faz acompanhar de ameaças, coacções e condicionamentos. As relações de poder estão neste passo escancaradas. Vê-se aqui que a praxe eborense, ao contrário da coimbrã, não contempla o respeito e tolerância para com aqueles novatos que entendem não aderir à praxe. O código da praxe de Coimbra contém até artigos que consagram as contra-trupes ( “Artigo 142º - Constituem contra-trupes quaisquer grupos de estudantes sujeitos à PRAXE, à futrica ou de Capa e Batina, que

não concordando com os seus preceitos, se propõe desfazer quaisquer trupes” (S/a 1993: 144-145).

Ora sob um clima de ameaça e receio, sem que os notáveis informem os bichos que são livres de se desvincularem sem represálias das actividades praxísticas, é natural que não se observem junto dos novatos muitos comportamentos de resistência ou reacção à praxe.

Finalmente, importa analisar o discurso do presidente da A.E.U.E.. Ensaando uma leitura antropológica do fenómeno, o dirigente associativo avança que “Praticamente em todos os estabelecimentos de ensino superior espalhados pelo mundo, os alunos que neles se apresentam pela primeira vez, recebem um tratamento especial, são geralmente um pouco discriminados, dando-se a esta prática o carácter de introdução num mundo novo” (Manual do Desenrasca 1994: 53). O estatuto de entrada num mundo novo passa então pela (pouca) discriminação; estatuto esse “que tradicionalmente se caracteriza por um conjunto crescente de acções (deveres) e brincadeiras (obrigações) levadas a cabo pelos alunos de outros anos (Doutores), com a finalidade de proporcionar aos bichos uma festa de confraternização que eles nunca mais vão esquecer” (Manual do Desenrasca 1994: 53).

Esta irmandade entre a discriminação e a confraternização é uma dos argumentos mais usados na justificação da praxe, mas que não é fácil de compreender. Se recuarmos no tempo, e os testemunhos são neste aspecto abundantes e elucidativos (ver capítulos sobre a praxe coimbrã e sobre a praxe e o poder), reconhecemos que a praxe era uma panóplia de armadilhas e partidas quase sempre violentas e que visavam molestar e humilhar o caloiro. Contam-se inúmeras histórias de confrontos violentos entre os estudantes praxistas e os caloiros, entre estudantes praxistas e anti-praxistas, e entre estudantes praxistas e a *população civil*. Tudo por motivo da dimensão que a praxe atingia, originando um clima de ansiedade, medo e perseguição.

Os códigos da praxe, nomeadamente o de Coimbra, são ainda o espelho dessa realidade, apesar das revisões quase sempre cosméticas, perpetuando normas que não se justificam à luz dos novos tempos, mais macios e tolerantes. Com efeito, sobretudo na segunda metade do nosso século, a praxe, sem deixar de ser em muitos casos violenta, foi conquistando uma feição de confraternização e convívio, ou, pelo menos, foi introduzindo actividades mais lúdicas e menos ofensivas. De qualquer modo, confraternização e discriminação, convívio e obrigações hierárquicas não são coisas que se possam confundir, apesar de muitos quererem confraternizar discriminando e maltratar a brincar.

A praxe nunca resolveu este problema: a herança da austeridade, disciplina e de uma violência assumida e desejada sobre os caloiros, que só eram motivo de satisfação para quem a exercia, e as exigências de uma carnavalização, amenização, ou humanização das práticas praxísticas, que soubessem integrar e mobilizar os novatos. Respeitar a tradição e adoptar novas modalidades de intervenção praxística é neste caso de difícil conciliação; ou se é *purista* e obsoleto; ou se é inovador e descaracterizado; ou se negocia uma hibridéz que aproveita uma tradição que não houve para justificar uma realidade que pouco ou nada tem a ver com essa tradição emprestada.

Parece-me ser esse o caso da praxe eborense; a tradição normativa coimbrã nada disse com certeza aos estudantes dos anos já encostados ao 25 de Abril de 1974, e muito menos terá dito aos que a formalizaram em 1987. Era necessário um código de regras, graus, condutas e estruturas organizativas da praxe, pois bem; mas porquê recuperar uma fórmula datada de 1957 e que aprova uma tradição de legalismo, paternalismo e violência? Clonada a tradição para dar estatuto e legitimidade à praxe, não se soube até agora (já passados mais de dez anos) inscrever a nova realidade da praxe em Évora, feita de jovialidade e rasquice fácil, de rituais excêntricos mas suaves, de puro entretenimento e de mera violência palavrosa e inócua, com a excepção dos incontroláveis excessos do costume.

Não há (ou são raríssimas) trupes em Évora a marcar os bichos com guizos. Não há (ou são raríssimos) praxistas a obrigar ou fiscalizar o "recolhimento obrigatório" dos bichos às nove da noite. Quase já não há raparigas trajadas a respeitarem a saia pelo joelho, e muitas já nem mini-saias "decentes". E o difícil é encontrar uma sem maquilhagem. E quem é que lê a CEGARREGA? Tribunais da praxe? Assembleia de veneráveis? São letra morta, lugares vazios de um imaginário descontextualizado e distante.

Voltando à mensagem do presidente da Associação de Estudantes da EU, é de salientar que o dirigente associativo sentiu necessidade de lembrar o conteúdo fundamental do ponto 1 do artigo 25º da CEGARREGA (1995), e, por isso, reconhecendo que "Neste aumentar de brincadeiras, por vezes surgem pequenos desentendimentos quer por frustrações de certos "Doutores" quer pela falta de espírito académico de alguns bichos; aqui deve ser deixada uma palavra no sentido de ser respeitada a integridade física e moral do animal (...)"(Manual do Desenrasca 1994: 53). Talvez estivesse a referir-se aos comas alcoólicos, aos rumores de violações, às agressões físicas que foram muito badaladas na primeira parte da nossa década e que

motivou, como já refiri, a intervenção do reitor em comunicado à Universidade, ameaçando suspender as actividades praxísticas.

### **2.3. Guia do bicho 95**

É quase uma réplica do *Manual do desenrasca 94*, para pior, pois contém apenas catorze páginas e muita da informação útil que existia na anterior publicação desaparece. Para além disso, as duas mensagens dos notáveis e a do reitor são exactamente iguais às da edição de 94. Mudam os textos do presidente da Câmara, do Governador Civil e do presidente da Associação de Estudantes, que, entretanto, também mudara.

O presidente da Direcção da A.E. em exercício na altura, apresenta um texto substancialmente diferente do que foi analisado no ponto anterior. Dirigindo-se aos novatos, nunca os trata por bichos, bicharada, ignorantes, ou coisa pior, limita-se a um simples, simpático e abrangente "Olá!". Não refere sequer as praxes, nem o seu conteúdo e significado. Limita-se a justificar a edição e a informar sobre a composição, estrutura e funcionamento da Associação de Estudantes.

Sobre os textos do notáveis e do reitor, porque são iguais, nada há a acrescentar, exceptuando precisamente o facto de serem iguais, numa fase em que a praxe vivia tempos conturbados, com a ressonância de excessos vários.

A última página do volume, sem autor, mas que, pelo conteúdo, deve ter saído da pena de algum ou alguns membros da Associação de Estudantes, traz o título "Divertimentos em Évora", e é dirigida, naturalmente, aos bichos. Na boa tradição praxística, qualifica o novato de "ser imundo e horripilante" e deixa um conselho: "Como só agora chegaste e nada conheces, aconselhamos-te a deixares-te praxar, porque a praxe não serve só para fazer mal, mas também e acima de tudo para te integrar no espírito académico" (s/a 1995: 14). Inesperada novidade; afinal a praxe para além de praticar o bem (integração no espírito académico), também não passa sem mácula e assume a sua natureza malévola. Só é pena que não tenham desenvolvido e concretizado esta *serventia* tão insólita e contraditória. Bom, pelo menos, reconhece-se que a praxe "serve para fazer mal" e que isso não se confunde com a integração no espírito académico.

E mais se diz: "Se fores daqueles bichos que não têm a sorte de ser praxados, então tens de procurar sozinho" (s/a 1995: 14). Se precisarmos que esta publicação era oferecida aos bichos antes das praxes e para sua orientação num nova etapa da vida académica, não será forçado comentar que o discurso utilizado promove, por

condicionamento, a aceitação das praxes e a integração na *mecânica* praxística; eis a lógica mercantilista: em troca da dureza ou da bizarrice das praxes e do gozo dos praxadores, o “bicho” recebe a integração no espírito académico e o calor colectivo da entreatajuda e orientação na cidade. O temor do desnorte e do desamparo, ou mesmo isolamento e marginalização, faz suportar a *maldade* da praxe; nada de bom chega de graça, não é?

#### **2.4. Queima das fitas 96 - missa solene da benção das pastas (guião)**

É um texto de ocasião, convencional e coadjuvador da cerimónia; ou seja, funciona como um guião de ditos religiosos para os muitos finalistas que enchem a Sé de Évora acompanhados de perto por familiares, amigos e curiosos.

Ora, “Na cerimónia da “benção das pastas” os finalistas dão graças a Deus pelo bom êxito do trabalho realizado, quer pelos professores quer pelos alunos, e simultaneamente imploram a benção divina para si próprios na altura em que se preparam para assumir novas responsabilidades nas suas actividades profissionais” (s/a 1996: 13).

É o evento religioso da praxe tomada em sentido lato, já que a missa da benção das pastas, tal como o cortejo académico, não são enquadrados no código, nem em documentos que o *completam*. No caso do cortejo, a sua (des)organização tem estado a cargo da Associação de Estudantes, quanto à missa, ela envolve os notáveis e a hierarquia religiosa.

O texto da missa solene segue os ritos, cânticos, saudações e orações tradicionais nestas ocasiões. De registar apenas a oração dos fiéis, visto que aborda temas de carácter não somente religioso mas também cultural e moral. Veja-se estes dois passos: “Pelos nossos governantes e pelos governantes de todas as nações, para que, pelos caminhos da justiça, da liberdade e da paz, promovam o desenvolvimento integral de todos os cidadãos e construam um mundo sem violência e sem ódio. Oremos irmãos” (s/a 1996: 13). E mais à frente: “Pelos que não puderam receber a nossa formação, pelos que não tiveram acesso a qualquer grau de cultura, pelos desfavorecidos física, económica ou socialmente, pelos angustiados e oprimidos, pelos desempregados e sem pão, para que possam beneficiar de melhores condições de vida. Oremos irmãos” (s/a 1996: 14).

Através de uma linguagem muito cuidadosa e inatacável, o autor, possivelmente sacerdote, inscreve na solenidade académica preocupações sociais, económicas e

morais, exortando à bondade, harmonia, paz e justiça, lembrando os necessitados e oprimidos, num discurso politicamente correcto.

## 2.5. Coluna maldita (nº 7, Set/95)

A *Coluna Maldita* é uma publicação estudantil aperiódica, garantida por um núcleo restrito de estudantes que, sob inúmeras dificuldades, lá vão de vez em quando dando à luz um espaço de informação e opinião crítica. Isso é evidente neste número de Setembro de 1995, mesmo a anteceder o começo de mais um ano lectivo, e onde podemos encontrar três textos (num total de cinco) com referências directas à praxe.

Logo na primeira página, numa espécie de editorial, se justifica com benevolência o grau e estatuto do *bicho*: "(...) Chamar-te assim pode parecer gozo mas não o é. Significa, dentro da tradição académica de Évora, considerar-te de entre os nossos, aquele que acabou de chegar. Aquele com quem vamos brincar e a quem vamos transmitir os nossos costumes. Significa pertencermos todos ao mesmo grupo" (*Coluna Maldita* 1995: 1). Nota-se aqui um tom conciliatório e amistoso que não transparece na CEGARREGA e nos textos dos notáveis já analisados. Mas repete-se a relação entre a hierarquia praxística e a pertença e identidade grupais, como se a pertença ao grupo exigisse o escalonamento hierárquico e a estratificação por antiguidade, ou como se estas a facilitassem.

Na segunda página, encontramos um artigo assinado por M. J. M. Saiote, um universitário eborense, com o título *A praxe é de praxe*. Talvez a única opinião escrita (de entre os estudantes) fortemente crítica em relação à praxe praticada na Universidade de Évora. Diz o autor: "De facto a tradição praxista, que se quer civilizada, está completamente adulterada de forma que chega a tirar ao indivíduo o seu direito de escolha, de dizer não... Afinal de contas um direito humano. São curiosas e tristes as pessoas que passam um ano inteiro a acumular frustrações para, ao chegar-se a esta altura se comportarem como sargentos habilitados com a 4ª classe. (...) São curiosas e tristes as pessoas que pretendem que os chamados "bichos" sejam uma fonte de rendimentos, através de autocolantes e outras merdices a preços exorbitantes" (*Coluna Maldita* 1995: 2).

Com a crueza do vernáculo, o articulista desnuda algumas das misérias da praxe; a agressividade acumulada pelos *doutores* e despejada sobre os bichos, sem alternativa, e o oportunismo comercial dos praxistas que se aproveitam da ingenuidade, receio e transigência dos novatos.

Sobre o tema da imposição da praxe aos caloiros versa o artigo *Objecção de praxe*, que não é assinado. Diz-se aí que, ao contrário do que vimos atrás, "Praxe é praxe mas, apesar de alguns exageros e exagerados, a comunidade estudantil define regras para a mesma. Uma dessas regras trata-se da possibilidade de objecção de praxe. É dado ao aluno a possibilidade de dizer não há tradição e de não alinhar nas brincadeiras e nos rituais. Quem quiser é livre de o fazer, ficando dessa forma livre de ser praxado" (*Coluna Maldita* 1995: 4).

A verdade é que não há nenhum artigo ou ponto da CEGARREGA que aborde a objecção de praxe, ela nunca é referida, sequer. A existir alguma regra nesse sentido ela fará parte de algum documento avulso que não consegui apurar, ou virá no regulamento interno do conselho de notáveis ( e aqui há a referir que o este regulamento encontra-se ainda em fase de elaboração, não estando ainda publicado nem publicitado). De qualquer modo, na observação de campo que efectuei e nos depoimentos que recolhi, nunca um único praxista ou notável em nenhuma das praxes observadas informou os novatos desse aparente direito à objecção. Pelo contrário, mesmo nas situações em que se esboçou alguma resistência por parte dos bichos, as ordens dos praxistas eram peremptórias no sentido de eles acatarem com obediência e em silêncio tudo o que se fazia.

Mas, mesmo que se recorresse à objecção, e como muito bem o artigo alerta, "não há bela sem senão. Ficar livre da praxe significa recusar entrar na tradição académica. Significa não poder praxar quando o aluno chegar ao 3º ano como acontece normalmente nesta Universidade e ainda acarreta limitações no uso do traje académico" (*Coluna Maldita* 1995: 4).

Ora, se não se é castigado pela praxe e se a ela foge, é-se castigado por isso mesmo, ou seja, o aluno fica privado de exercer um direito quando não aceitou cumprir um dever (o que é compreensível), e o estigma prolonga-se nas restrições ao uso do traje. Aliás, o texto contém implícito um aviso dissuasivo, pois afirma-se que é "prática normal" o aluno praxar no terceiro ano, e avança-se com a penalização das limitações ao uso do traje académico, sem concretizar quais, o que intranquiliza as expectativas de muitos caloiros.

Em suma, o direito à objecção de praxe, a existir, é quase falacioso, pois é acompanhado de visíveis punições para quem o exercer.



**5. Banho dos finalistas, 1996**

## Capítulo VII - A praxe coimbrã

"Mãe" de todas as praxes, inspiradora de todas as praxes, referência de todas as praxes, a praxe coimbrã é a mais antiga, a mais formal, a mais regulamentada, a que maiores polémicas suscitou e aquela onde se pode identificar com inequívoca nitidez, aspectos como a violência física e simbólica, o formalismo, a moralidade, a codificação, o estatuto do caloiro, a perenidade hierárquica, a sensibilidade anti-praxista, etc. Daí a importância e necessidade de trazer-la a este trabalho.

Há mesmo quem considere ser a praxe coimbrã a única praxe académica existente, ou a única que existe com dignidade histórica e *humanista*. "A definição de Praxe Académica pelo "Dicionário de Língua Portuguesa" da Porto Editora é: "Costumes especiais e convenções usados pelos estudantes da Universidade de Coimbra".

Aqui se essencializa o conceito de Praxe Académica, a única com raízes, a única com séculos de existência e reconhecimento, a Praxe Académica de Coimbra. Esta é a única que pode ser considerada como parte integrante da história e património de uma cidade. As outras são "pseudo-praxes", não passando de aberrações, de atentados à integridade física das pessoas, sem qualquer fundamento histórico ou razão de existência. (...) Em conclusão, Praxe Académica só em Coimbra, todas as outras são brincadeiras de mau gosto ou limitam-se ao uso de fato académico para actuações das suas tunas" (Pereira: URL:student.dei.uc.pt/~ppereira/praxe.html).

Sobretudo durante este século que agora expira, a literatura da e sobre a praxe abundou, desde as pequenas "brochuras" pessoais e existenciais, às brincadeiras ensaísticas em "edição de autor", ao articulismo jornalístico, às monografias descritivas, aos relatos oficiosos de costumes e cerimónias.

Serão aqui convocados a testemunhar alguns dos autores que sentiram e reflectiram a praxe coimbrã, mas desde já se adverte que não é propósito uma análise exaustiva de uma diferente realidade praxística; pretende-se tão-somente pontuar em apressados parêntesis um rico e complexo texto de memórias e vivências.

No que respeita aos temas da violência e moralidade da praxe, esta discussão já tem barbas de séculos. Manuel Alberto Prata, num artigo denominado "A praxe na Academia de Coimbra", publicado na *Revista de História de História das Ideias da FLUC*, produz um precioso resumo das confrontações que opuseram defensores e

detractores da praxe académica ao longo da vida da Universidade: "Deste tempos muito longínquos que a questão da praxe tem sido motivo, não só de protestos e escritos vários, mas também de acesas e apaixonadas polémicas entre aqueles que a defendem e os que a atacam. Já no século XVIII, tanto Luís António Verney como António Nunes Ribeiro Sanches se manifestavam contra certos costumes e práticas dos estudantes de Coimbra, chegando o autor *do Verdadeiro Método de Estudar* a propor castigos para todos os aqueles que abusassem dos "novatos"; em 1873, devido à morte de um aluno do 2º ano de Direito, António de Barros Coelho de Campos, um grupo de 33 estudantes distribuía, em 7 de Maio do mesmo ano, um comunicado contra o uso da praxe, nomeadamente as trupes e certas troças; nos princípios do nosso século, é Gustavo Martins de Carvalho quem publica um opúsculo denunciando a praxe como uma "tradição em guerra aberta com o progresso"; em 1905, contra o protesto de alguns, também José de Arruela e mais alguns companheiros propõem, contra o que era habitual, que os "novatos" fossem recebidos com festejos e palavras de simpatia; em 1910, invocando a revolução e em nome da liberdade, decreta-se a abolição da praxe; em 1914, António Augusto de Miranda insurge-se contra a vontade manifestada por alguns estudantes, que apelida de "retrógrados e de inimigos do progresso", por quererem ressuscitar o regime da "trupe", com as colheres, a tesoura e a moca", para, em 1919, se assistir à sua ressurreição. Envolvendo algumas personalidades, o último debate sobre a questão teve lugar em 1957, através de um conjunto de artigos publicados no Diário de Lisboa" (Prata 1993: 163-164).

Na Internet, encontramos uma breve cronologia dos abandonos, resistências e retomas da praxe: "Tão antiga como a Tradição Académica e a Praxe é a contestação que ela suscita, que se tornou mais forte nas épocas liberais do séc. XIX e, principalmente, depois de 1910 quando foi instaurada a República.

Alguns exemplos de interrupções voluntárias ou não da Praxe:

1727 – D. João V manda proibir as Praxes na sequência da morte de um caloiro.

Nos finais do séc. XVIII a Praxe conhece as suas práticas mais brutais: insultos, a "patente" (roubo) e o "sacar nevado" (escarrar em grupo sobre o caloiro).

No séc. XIX institui-se o "canelão" (pontapés nas canelas), o "rapanço" e a "troça" (ainda hoje existe, consiste num caloiro desfigurado por tesouradas no cabelo e na barba, dançando e cantando para divertir os "doutores" da Praxe).

Em 1902, dá-se a abolição do canelão pela acção dos antipraxistas liderados por José de Arruela.

Abolição da Praxe em 1910, com a instauração da República.

Em 1919 restaura-se a Praxe.

Em 1961 – abolição da Praxe pela declaração do luto académico, reforçada pela crise de 1969, originada precisamente em Coimbra.

Em 1980 restaura-se a Praxe, até aos dias de hoje, tendo sido a primeira instituição a readoptar o traje académico o Orfeão Universitário do Porto” (<http://www.terravista.pt/meco/1769/praxe.htm>: 1997).

Também Pedro Pereira tem um *site* na Internet onde recorda peripécias que atestam o vigor da praxe e a *desestabilização social* que provocava: “No passado, a Praxe tomava por vezes contornos de violência acentuada que frequentemente resultavam em conflitos académicos. Tal violência chegou a levar o sindicato das lavadeiras do Baixo Mondego (constatando a existência de matérias estranhas no centro das cuecas das vítimas da Praxe) a exigir que se tomassem resoluções higiénicas por uma Academia limpa sob o lema “avante pela cueca limpa”. O “canelão”, julgamentos, trupes, graus e outros eram exemplos da dureza da Praxe noutros tempos. Alguns, como os julgamentos e as trupes ainda permanecem nos nossos dias mas tomando contornos bem mais pacíficos. Foram tempos difíceis para “caloiros” e “novatos”, que por simplesmente aparecerem “rapados”, perante o professor, implicava a reprovação do ano” (Pereira: URL:student.dei.uc.pt/~ppereira/praxe.html).

Mas o debate coimbrão continuou nos anos *revolucionários* da década de 70, especialmente adversos ao imaginário praxístico, e foi reaberto, no início desta década, com um conjunto de artigos publicados em jornais e revistas, em conferências e debates na rádio, envolvendo, entre outros, o *Dux veteranorum* Fernando Gama, e os estudantes Paulo Cruz, António Nunes, Joaquim Reis, e o autor deste texto.

Ao falarmos de praxe académica de Coimbra estamos geralmente a referir-nos a uma noção ampla de praxe, que não encontra correspondência na praxe eborense, por exemplo, pois: “Ao lerem-se as “memórias” que estudantes, ao passarem por Coimbra, escreveram, fica-se com a ideia de que, em Coimbra, a praxe envolvia, não só os relacionamentos que se estabeleciam entre os “caloiros” e os “doutores”, mas também tudo o que dizia respeito à vida académica em geral” (Prata 1993: 165).

Há, pois, que distinguir entre um sentido amplo e um sentido estrito da praxe, confinado às práticas, normas e rituais de praxe, ou seja, mobilização dos caloiros pelos “dotôres” tal como estabelece o código da praxe: “Mas, quando o nosso estudo se centra nos diferentes códigos, a ideia que fica é já bem outra. Aqui, o conceito de praxe é muito mais restrito, porque se identifica, fundamentalmente, com o conjunto

de relações e procedimentos que se devem estabelecer entre os “caloiros” e os “doutores”, ficando assim excluídos qualquer outro aspecto da vida académica. É neste sentido que vulgarmente a praxe é entendida, pese embora o facto de o código de 1957 a definir como “o conjunto de usos e costumes tradicionalmente existentes entre os estudantes da cidade de Coimbra e os que forem decretados pelo Conselho de Veteranos” (Prata 1993: 166).

Esta redacção do Artº 1º do Código da Praxe de 1957 é, como já tive oportunidade de argumentar, profundamente equívoca e até contraditória, pois, “Se entendermos aquele “tradicionalmente” como é *tradicional* considerar-se; isto é, a antiguidade de um uso transmitido ou a prevalência temporal de determinada(s) ideia(s) e comportamento(s), então, a Praxe pode ser a não-Praxe ou a ausência de Praxe; quero dizer, uma relação de igualdade de tratamento e de convivência entre um estudante finalista e um iniciado. Relações tais, tão antigas e tradicionais quanto *as da Praxe*, eventualmente, admitamos, com menor significado expressão entre os estudantes. Mas antes disse-se, “o conjunto de usos e costumes”, e não, um determinado conjunto... O que, das duas uma; ou pressupõe que as relações *não praxistas* não fazem parte do conjunto de usos e costumes tradicionais, e que portanto, elas não foram exemplificadas e transmitidas ao longo dos tempos (e quem sabe se o relacionamento indiscriminado que mantenho com os meus colegas de curso, não é uma invenção contemporânea!); ou, se as pressupõe, esquece-as no Código, tal como, certamente outros variados hábitos que subsistiram no tempo.

Mas, se nos detivermos ainda no texto do Código, surpreendemo-nos com uma incongruência imediatamente aberrante. Se pensávamos que este Código protegia o valor perene e absoluto da tradição, evitando a sua prostituição e desagregação, logo nos alarmamos quando se permite, ao lado dos milenares usos e costumes que fizeram a Praxe, pela sua repetição e transmissão, que a vontade de alguns estudantes, sem quaisquer critérios ou exigências pré-estabelecidas, faça lei e dite a Praxe. Afinal, a Praxe pode ser, potencialmente, qualquer coisa, até a não-Praxe, se os Veteranos assim entenderem. Como vemos, o Código está aberto ao futuro” (Revez 1991: 52).

Já Eduarda Cruzeiro, por sua vez, encontrou uma definição antropológica de praxe como sendo “práticas institucionais especiais, cujas funções básicas de conservação de uma originalidade fundada na tradição tendem, no desenrolar da sua história, a cristalizá-las em formas quase rituais” (Prata 1993: 166).

Mas a realidade que o termo *praxe* qualifica, nem sempre se serviu dele para se designar, pois a palavra *praxe* foi antecedida, nos séculos XVIII e XIX, pelos termos *feição, investidas, caçoada e troça*: "Com o tempo, o termo "*investidas*" foi caindo em desuso. Na primeira metade do século XIX e prolongando-se para lá de 1850 aparecem os termos "*caçoada*" e "*troça*" como designações que se aplicam às práticas que os estudantes mais avançados têm com os que entram pela primeira vez na Universidade. (...) Se, por variações internas à evolução da língua, "*investida, caçoada e troça* identificam uma prática no seu conteúdo descritivo", já a aplicação do termo *praxe* aos costumes estudantis pressupõe modificações que vão bem mais longe, embora a palavra *praxe* seja "ao nível da mera descrição dos actos (...) uma outra maneira de designar o mesmo objecto"." (Prata 1993: 167-168).

O termo *praxe* só aparece em 1863 e depois em 1872, e apesar de relacionado com algumas práticas qualificadas de "selváticas" (ver capítulo sobre *praxe* e poder), serviria no futuro para agrupar todas as modalidades praxísticas, desde o tipo de mobilizações até aos múltiplos rituais e cerimónias tradicionais praticados pelos estudantes de Coimbra.

Mais diacronicamente ainda, temos que recuar ao reinado de D. Diniz, ao início do século XIV, e encontrar aí razão para o aparecimento da *praxe*, decretada regiamente para conter as frequentes dissensões entre estudantes e a população de Coimbra, e fomentar o estudo disciplinado e a horas certas: "Apesar das suas instalações terem sofrido algumas transformações entre Lisboa e Coimbra, desde esses tempos remotos, em que, tal como hoje, incontáveis gerações de estudantes de todo o país se concentravam na cidade de Coimbra, que se desenvolveu um conjunto de tradições académicas às quais se deu o nome de *Praxe* (Praxis).

Para tentar evitar alguns conflitos, D. Diniz ordenou que quem não fosse estudante não poderia entrar na parte alta da cidade, ordenando também as horas de estudo. Outra das ordens de D. Diniz terá sido que nenhum estudante poderia ser encontrado na rua entre as 18h30 e as 7h00, caso contrário seria detido pela polícia universitária e encarcerado na cadeia académica.

Estas e outras ordens que foram sendo instituídas seriam, posteriormente a base que originaria algumas das mais famosas e cruéis tradições académicas que constituíram a *Praxe*. Por exemplo, com a extinção da polícia universitária, começam a surgir as Trupes, conjunto de indivíduos que tinham por objectivo punir as infracções cometidas pelos estudantes, especialmente os mais novos. Os castigos mais conhecidos eram o rapanço e a sanção de unhas. Como instrumentos

característicos tinham a tesoura e a colher (para os referidos castigos) e a moca (aplicada essencialmente nos distúrbios causados com futricas, ou seja, a população não estudante).

Como em qualquer outra instituição, também na Universidade foi implementada uma hierarquia que tinha, e ainda tem por base o nº de anos que o estudante a frequenta (Caloiro, Pastrano, Pé de Banco, Candeeiro, Quinhentistas – foi uma das primeiras)” (<http://www.terravista.pt/meco/1769/praxe.htm>: 1997).

Manuel Prata, concretizando alguns aspectos decorrentes da relação de praxe, adianta duas razões para que a praxe se centre na relação caloiro/doutores: “A praxe centra-se, essencialmente, à volta do “caloiro” por duas razões fundamentais e de carácter funcional: a primeira, porque sendo a relação “caloiro/doutor”, muito antiga, é aquela que melhor pode contribuir para fazer a afirmação dos valores tradicionais; a segunda, porque se os valores tradicionais são a afirmação de uma certa originalidade, uma das funções da praxe é precisamente preservar essa identidade” (Prata 1993: 169).

Barbosa de Carvalho, no início deste século (1916), recolheu e traduziu num livrinho intitulado *Leis Extravagantes de Coimbra ou Código das Muitas Partidas*, algumas das mais eloquentes “tiradas” sobre o estatuto do caloiro de Coimbra:

*“Pedi ao paleozoico, um bom bocado, a um burro a essencia asinica, a um touro da Armenia as substanciosas pontas... e tereis um caloiro. Peres Pujol*

(...)

*Nunca servi caloiros, meios-bifes, condimentados com a arte do Manual dos Cosinheiros, só para Drs... Amaral Sinêta*

*Roupas para caloiros?!... Nunca o fiz. O meu mister não é o de albardeiro!!... Leão d’Ouro”* (Carvalho 1916: 11-12).

Era assim visto caloiro de Coimbra, uma besta, cavalgadura, criatura inferior e objecto de gozo e discriminação pelas sociedades estudantil e civil coimbrãs. Este estilo e qualificação empolados perdeu-se hoje em dia, tal como o “chauvinismo” provinciano e “xenófobo” que considerava o caloiro uma espécie de aberração estrangeira e ofensiva.

Fazendo ostensivo uso de uma linguagem gordamente enfeitada de latinices, de adjectivado barroquismo, estrumada por vaidosas e manipuladas curiosidades enciclopédicas e aborrecidas recorrências jurídico-cómicas, assim é o texto de Barbosa de Carvalho, extremado amante da bizzarria e extravagância sempre que toca a desenrolar a praxe e a qualificar o caloiro:

“Caloiros e Bichos?! - Eis o bacillus da criminalidade, o microbio do mundo penal, que é preciso fazer desaparecer por uma medicação energica, que só se conseguirá com leis toxicas e corrosivas. As estatisticas aterram-nos com um sem número de delitos de que são agentes caloiros e bichos, que na classificação bio-sociologica do Ferri, nos aparecem indevidamente como fazendo parte dos Criminosos-natos. Com efeito, negada a condição humana a estes seres que incontestavelmente são elementos anti-sociaes, resta simplesmente aos zoologos procurar enfileira-los ao lado das feras mais perniciosas. Entretanto, à semelhança de varios jurisconsultos, codificamos leis dispersas que viviam no direito consuetudinario para a repressão desta grande força agressiva, certos de que alguma coisa de bom ha na tarefa a que desinteressadamente nos impuzemos.

Temos dito” (Carvalho 1916: 13).

Ora, por esta altura, os “dotôres” da praxe, muitos deles baconianos estudantes de direito, sentiram a necessidade da “Carta de Lei”; a necessidade da codificação das normas costumeiras, a necessidade da normatividade positiva: “Considerando que o direito consuetudinário que nos regia como norma, se vinha tomando perigoso pela sua imprecisão; considerando que a *lei* é o verdadeiro progresso do direito, como muito bem disse o famigerado *Ambrosio Piréte do Instituto*; considerando que o chorado *Aguano*, não era nenhum garoto quando afirmava que na elaboração de normas jurídicas se deve atender á *Tradição* e ao *Ambiente*, (...) nós os Drs., soberanos da Praxe, por graça dos seus *Fóros e Prerogativas*, fazemos saber a todos os bichos e caloiros e mais *servos da gleba* que as *Cortes Geraes* decretaram e nós queremos a lei seguinte:

Artigo 1.º É aprovado o projecto de *Código* que faz parte da presente lei. (...) (Carvalho 1916: 15).

A proposta de código trata quase exclusivamente da condição do caloiro na sociedade académica, e as suas relações com os *doutores* - o código dividido em Títulos, trata de forma irónica e excessiva os aspectos já referidos.

O Titulo I, p. ex., aborda a *capacidade civil* dos caloiros:

“(...) Porém catedraticos insignes de longa data veem provando a não suscetibilidade de direitos e obrigações do *bicho e do caloiro*, por destituídos de todas as circunstancias donde derivam os referidos direitos e obrigações, e nós habituamos a não repudiar essas doutrinas, já porque o nosso bestunto as acha verdadeiras, já porque os nomes que as firmam são de fidedignas autoridades com quem nos não podemos degladiar no campo jurídico” (Carvalho 1916: 17-18).

O caloiro não escapa sequer de ser comparado a um escravo: "Foi Duarte Ferrão que no seu livro *Palito Metrico*, conseguiu provar as estreitas analogias que ha entre um caloiro e um escravo, derramando assim um pouco de luz nas entenebrecidas polemicas dos escolasticos medievais que não largavam um fragmento do Livro I das respostas de *Papinianus*, como se porventura alguma coisa la podessem encontrar" (Carvalho 1916: 18).

Aliás, o *Palito Metrico* pertence aos primórdios da codificação praxista em Coimbra, e serviu durante muitos anos de referência regulamentadora: "Foi em 1780 que a alma moça de um académico espirituoso, traçou pela primeira vez as bases fixas dum costume original, que a Academia de então aprovou com agrado e que a tradição trouxe até nossos dias, como uma canção suave dessas gerações perfumadas.

Era o *Palito métrico* êsse código interessante, a compilação das leis originais de 1780 sucessivamente reimpresso e que o mercado de hoje esqueceu" (Ribeiro 1925: 7-8).

No Titulo II (Da Propriedade) diz-se assim: "Terão os bichos e caloiros direitos de propriedade?

Toda agente, sem grandes locubrações de cabeça, responderá que não, uma vez que são destituídos de *capacidade civil*" (Carvalho 1916: 21).

Uma norma a aproximar-se da extorsão ou de um direito fiscal privado, é o que se depreende do Titulo V (Do Imposto): "Somos ou não uma garantia de ordem e de aproveitamento para caloiros e bichos? (...)

E porque assim é, exige o Direito Politico, a Filosofia do Direito e a Sabedoria das Nações, uma remuneração, ou melhor, uma obrigação prestada em serviços ou mesmo de ordem pecuniaria. (...)

Estamos, pois, em face duma nobre obrigação.

Mas sosseguem os *obligatus*.

Não lançaremos impostos senão obrigados pelas necessidades e interesses da colectividade.

Artigo 19.º Lançar-se-á imposto, no caso de perturbações intestinas ou extra-intestinas, para a mobilização da força armada.

Artigo 20.º Lançar-se-á imposto, quando das touradas, latadas e mais divertimentos proprios para desanojo da nobilissima Academia.

Artigo 21.º Os *casos omissos* na presente lei serão regulados e interpretados pela filosofia veterana, por ser maior e vacinada" (Carvalho 1916: 37-39).

Veja-se agora o declarado paternalismo moral, a tutela arbitrária, o controlo absoluto sobre a vida quotidiana dos caloiros, é o caso do Titulo VII (Da Gestão de Negocios): "Voluntariamente e sem autorização, todo o veterano pode intrrometer-se nos negócios dum caloiro ou dum bicho, administrando-os com firmeza e licitez.

Dos atos da *Gestão*, não é o gestor responsável baseando-se esta doutrina no principio da abnegação e desinteresse, que só pôde aproveitar ao caloiro e ao bicho, ineptos para a capacidade do Contrato, por destituídos da razão.(...)

Artigo 24.º Todo o veterano pode interferir nos negocios do caloiro.

§ unico. Chama-se gestão a esta interferencia.

Artigo 25.º A rão responsabilidade do veterano é completa nos atos da *gestão*' (Carvalho 1916: 45-47).

Mas também se descobre alguma caridade cristã e acção benemérita entre tantos achincalhamentos, é o caso do Titulo VIII (Do Domicilio): "Para os efeitos naturaes e legaes do domicilio, é absolutamente indefeço que os caloiros e os bichos o não tenham.

Facilitar-se-á assim, a acção benefica e evangelizadora da troupe, constituição de capital importancia na vida académica" (Carvalho 1916: 50).

Mas voltamos rapidamente ao implacável controlo dos veteranos sobre os caloiros, traduzido agora na exigência de notificação ao veterano sempre que bichos e caloiros se ausentem de casa, é o Titulo IX (Da Ausencia): "Não devem os *caloiros*, ou os *bichos* ausentar-se, sem disso notificarem o mór veterano da casa, não vá o *Diabo* tecer-lhes uma *curadoria de bens*" (Carvalho 1916: 53).

O Titulo X (Do Contrato de compra e venda) estabelece que "os caloiros e os bichos estão fora de toda a natureza de contrato, afirma o *Gabriel solicitador*" (Carvalho 1916: 57).

E ainda: "foi encontrado em tempos pelo antiquario *Valadares*, uma lei que parece remontar ao concilio de *Leão* ou mesmo ao concilio de *Tovim*, onde se preceitua que os contratos com caloiros e bichos, devem ser feitos de molde a sermos os unicos usufruidores de vantagens" (Carvalho 1916: 58).

Mas eis a máxima bizzarria, a suprema extravagância desta compilação de prescrições e apelos normativos, contemplada no Titulo XI (Das Presunções): "A presunção faz parte da verificação e da prova de *Caloiros* ou *Bichos*, feitas por bom julgador em *juizo* ou *extra-juizo*. (...)

Foi o Dr. Diamantino Calixto, escrivão notario em Coimbra, que modernamente mais se esforçou pela presunção por indicios, a qual nunca falha a bom observador.

Da existencia desses indícios, conclue o juiz se está ou não em face dum caloiro ou dum bicho, no caso de este ter negado.

Ha duas especies de indícios: *materiaes* e *imateriaes*.

Os *primeiros* cifram-se na vasta complexidade do todo animal dum caloiro ou dum bicho, sempre desairoso e mal amanhado.

Os *segundos*, denunciam-se a quem tiver olfacto apurado, pela exalação sempre fetida dos *corruptos* em questão" (Carvalho 1916: 61-62).

Por isso, vem o Artigo 42º dizer: "Entende-se por *presunção*, a consequencia ou ilacção que o julgador deduz de certos indícios, para firmar a identidade dum caloiro ou dum bicho" (Carvalho 1916: 64).

Este admirável desfile de arbitrariedades, por muito pouco sério que fosse levado, não deixa de representar, mesmo em registo juridicamente teatralizado, a brutal coisificação dos novatos; um atestado de menoridade e insignificância da sua condição, e uma declaração de infantil sobranceira e altivez dos "dotôres" de Coimbra, armados em vigilantes, controleiros e "senhores" de "animais". Tudo isto perfumado de mal disfarçado toque de ressonâncias imperialistas, colonialistas, e contaminado de adereços de folclorismo moral e mentalidade reaccionária.

Dignificam-se, pelo seu valor perene à luz de ancestrais tradições, as relações hierárquicas e de violência física e simbólica, pois o caloiro era considerado um ser inferior, sujeito de deveres, e o *doutor* um ser superior, sujeito de direitos: essas relações "desenvolvem-se na plataforma e na qualidade de um ser superior, o veterano, todo poderoso, um verdadeiro e autêntico senhor, que sabe de tudo, que tem cultura, que é corajoso e muito viril, para um outro, que é inferior, o "caloiro", que não passa de um animal, um escravo, um ignorante, uma besta e um efeminado" (Prata 1993: 172-173).

Coube a Sousa Ribeiro, anos mais tarde, agrupar alguns apontamentos sobre a praxe na obra *As praxes académicas de Coimbra*. Aqui, entre outros aspectos, discute-se ou apregoa-se a condição do caloiro de Coimbra na segunda década do século. Eis essa condição, retratada num soneto de B. Bernardino:

"Soneto

Não ter nome, senão o de Novato,  
Ser logadro d'algum caramboleiro,  
Sofrer o veterano companheiro,  
Que dêle faz talvez gato-sapato;

Em todas a funções pagar o pato,  
Na mesa tirar sempre derradeiro  
Comer e beber mal por seu dinheiro  
Apanhar de vez em quando um esfolagato,  
Por dá cá aquela palha irem-lhe ao couro  
E quando os mais dão à artilharia  
Não ser senhor de dar o seu estouro  
Levar na veia da arca uma sangria  
São pensões de um Novato e de Caloiro  
Pelo foral da nossa Academia” (Ribeiro 1925: 12).

Volta à carga o ditoso poeta, num comovente hino à obediência, humildade e constante insegurança e temor perante os *doutores*, onde não falta o mesmo tom paternalista:

“ Conselho saudável a um Novato

Será mui obediente ao Veterano,  
Será no seu falar muito encolhido  
E quando fôr (quod ob fit) investido,  
Tudo executar com rosto lhano:  
Se acaso ouvio dizer: fora pastrano,  
Vá andando, não se dê por entendido  
Porque o mais é mostrar-se compreendido  
E além disso arriscar-se a maior dano;  
Se dos 15 de Maio se vir perto  
Sem que lhe tenha alguém montado em cima  
Pode pesar-se a cera pelo acerto:  
Mas gabar-se disso se reprima  
Pois lá diz um ditado mui certo  
Que até lavar os cestos é vindima” (Ribeiro 1925: 13).

Veja-se agora o excesso patológico que transparece da condição do caloiro de Coimbra neste excerto da “Carta de guia aos Caloiros - Cornos - Boroeiros” de Pereira da Mota:

“Todo o caloiro é susceptível de ser mobilizado por um superior.  
O seu significado é nulo e como tal deverá obedecer sem reflexão.

Quando mobilizado, o caloiro acompanhará cegamente o seu dono a qualquer parte que este ordene, fará a mudança da mobília, qualquer compra, etc.

Tudo isto porém é feito sem reflexões.

Se é lavado para casa do seu superior, êste pode-lhe exigir que varra o quarto, que faça a cama, que limpe do pó a mobília no quarto existente, fazer os despejos, trazer ao pescoço um chocalho, à laio de Touro - que o é - etc.

Pode também ser mobilizado para servir à mesa, o que é frequente. O caloiro deve então usar de grande cerimónia, para não ouvir da parte dos que comem quaisquer impropérios ou nomes feios.

(...)

O caloiro deve enfim, saber sempre compenetrar-se do que é, das funções que exerce - Como = Touro - e como êstes animais não são susceptíveis de compreensão nem de vontade própria, eis a razão porque êles aguentam com a carga que aos doutores aprouver" (Ribeiro 1925: 16-17)

A reunião de considerações tão similares na forma e conteúdo, elimina a hipótese de ser a praxe outra realidade, injusta e incorrectamente narrada por apaixonados praxistas ou ressentidos detractores. De facto, todos os testemunhos convergem para o mesmo cenário: uma sociedade estudantil fechada sobre si mesma, produtora de rituais e prescrições próprias, e reprodutora de valores morais socialmente vigentes: disciplina, ordem, autoridade, hierarquia, obediência, respeito pelas tradições, rigor formalista.

É com algum pudor que Sousa Ribeiro refere um dos exemplos de excesso de violência da praxe coimbrã: o *grau*, que podia conduzir a diversos castigos e penalizações e que se caracterizava por macabros e sinistros rituais de aparência procedimental forense:

"É um género de troça aplicado a caloiros insolentes, atrevidos, ou que desobedeçam a qualquer superior.

É horrível e raro. Prepara-se uma sala toda forrada de negro, com caveiras e ossos cruzados: ao meio está uma eça alumiada com quatro brandões e em cima um caixão de defunto fechado. Não se vê porta nem janela. Chegado ali o caloiro, acompanhado pelos caçadores, apagam-se os brandões e um gôrró é enfiado na cabeça do caloiro, de maneira a ficar inteiramente cego. Em seguida dão com êle algumas voltas e, perdendo o tino, é levado então para o Tribunal. Aqui está um presidente (juiz), um executor de alta justiça e um acusador.

Interrogado o caloiro e feita a acusação, êle defende-se. Da defesa, depende o rigor das provas.

Anexo a cada República existe um Tribunal” (Ribeiro 1925: 24).

Sobre esta preciosidade e singularidade das troças coimbrãs, que era o *grau* e o déficit punitivo, Manuel Prata oferece-nos uma descrição bastante sugestiva: “De uma maneira geral, nas ruas e nos cafés, as troças “consistiam em meter o caloiro no meio de uma roda, fazê-lo cantar, dançar e afinal tosquiá-lhe a gaforina, só de um lado. Se o sujeito já tinha barba, cortava-se em diagonal; o cabelo de um lado e a barba do outro. (...) Os julgamentos nas repúblicas eram troças muito mais violentas, porque “da compostura do caloiro dependia o rigor das provas físicas e morais (...) Se ele se humilhava (...) limitava-se o grau a perguntas chocarreiras, cujas respostas dependiam da inteligência do caloiro. Se era burro, cortavam-lhe o cabelo (...) Se o caloiro se mantinha atrevidaço sofria horrores e em vez do grau apanhava uma grande sova de descascar-lhe o bombo”(Prata 1993: 172).

Por esta altura surgem várias propostas codificadoras, quase todas primando pela bizarria e extravagância. Uma delas, assinada por Diniz de Carvalho, Pereira da Mota e pelo próprio Sousa Ribeiro, em 1925, contemplava um artigo que era uma autêntica delícia de arbitrariedade:

“4.º - O caloiro pode ser chateado e mesmo de dia.

Alínea *a*) Esta praxe consiste em tudo que divirta o doutor, como dançar, cantar, declarar uma paixão a uma senhora, etc” (Ribeiro 1925: 28).

As duas edições de *Coimbra de Capa e Batina*, a primeira de 1937, a segunda de 1945, da autoria de Carminé Nobre, marcaram a reflexão sobre a praxe nas décadas de trinta e quarenta.

Este memorialista dos costumes coimbrãos, recorda com melancolia a tradição de boémia do início do século, e, sobretudo, a impunidade e o desregramento do estudante de Coimbra: “Antigamente, uma batina e uma capa eram o suficiente para livrar da alçada das autoridades, qualquer rapaz que infringisse os regulamentos oficiais. O estudante vivia de dia e de noite, sem o terror do calaboiço, dando largas ao seu bom humor e à sua juventude irrequieta. Ceava-se às tantas da madrugada com um barulho infernal, cantava-se o fado pelas noites fora, sem horas estabelecidas pelos regulamentos. Discutia-se calorosamente, depois duma ronda pelas *tascas* da Baixa, sem que isso fôsse motivo para a intervenção dum senhor “*civico*”. Zaragateava-se depois duma noite de boémia, em que as partes ofendidas saíam sempre mais honradas. Fazia-se *blague* por tudo e por nada e todos os motivos

serviam para os estudantes de então darem largas aos seus espíritos brilhantes e foliões” (Nobre 1937: 15). Que quadro pitoresco de libertinagem excepcional. Os caprichos e o fervor dos *dotôres* estavam, portanto, acima do *jus civile*.

Mas, *tragice*, instalou-se um cenário aterrador e proibitivo, condicionador da espontânea liberdade praxista: “Tudo isto morreu, e se algum estudante se abalança a “passar da hora”, vai dormir à esquadra e paga de imposto aquela velha quantia, tão temida entre a malta: cinquenta escudos” (Nobre 1937: 18).

O autor protesta, magoado, com a *macieza* da praxe de Coimbra nos anos trinta. Resta a nostalgia da dureza e rispidez perdidas: “A praxe é hoje uma coisa vaga que se perdeu no tempo e ficou na tradição. Há muito que haviam desaparecido dela, certas brutalidades que não tinham razão de existir, mas a-par-disto, vão desaparecendo também, outras modalidades da praxe, cheias de graça, de frescura que nenhum mal faziam e que ainda prendiam a Academia de hoje às gerações passadas, para que o abismo creado entre elas, não fôsse tão grande. Mas não é assim. Restam por lá, uma vez por outra, as clássicas *troupes* e no princípio do ano, os caloiros são gentilmente troçados” (Nobre 1937: 18).

Porém, em 1945, Carminé Nobre reconhece, penalizando, o tempo pretérito onde praxe era sinónimo de terror e violência sobre os caloiros: “A praxe é uma das tradições da Academia coimbrã. Vão longe, felizmente, os tempos do “Canelão” e de outras manifestações praxistas que por vezes chegavam a atingir momentos de violência que degeneravam em graves conflitos académicos, sem resultados honrosos para a Capa e Batina. Nesses tempos, Coimbra era o terror para “bichos” e “caloiros” e a própria “carta de alforria” do “semiputo” era estritamente condicionada às leis praxistas” (Nobre 1945: 73).

Mas um importante fenómeno da praxe Coimbrã não desanimara e continuou com vitalidade e violência quase até aos nossos dias, apesar de hoje pertencer à iconografia praxística e muito raramente se verificar: estou a falar das trupes, constituídas por estudantes embuçados nas capas, e que “à noite, depois do toque da “Cabra”, andavam a ver se algum “caloiro” ou “bicho” aparecia pelas ruas, castigando aqueles que apanhavam sem protecção, com uma colher de pau (...) e com o corte de cabelo” (...) Neste contexto, as trupes, aos olhos de muitos (...) não passam de órgãos repressivos, porque limitadores das liberdades individuais” (Prata 1993: 172).

Veja-se como, actualmente, o revisto código da praxe coimbrã adorna esse singular instrumento de controlo, fiscalização e policiamento e lhe dá uma tocante missão de aconselhamento: “Quanto às *trupes*, são uma prova de mocidade, de graça

espontânea, um elo a prender-nos às qualidades atribuídas ao estudante de Coimbra, e uma forma de ajudar os "caloiros" a ficarem em casa a estudar!(?)" (s/a 1993: 9).

Há ainda uma referência para outra resistência à praxe, constituída já não pelo paulatino abandono de práticas grosseiras e rudes, mas pelo aparecimento de uma organizada atitude anti-praxista (ver capítulo sobre praxe e anti-praxe).

Com efeito, o ano de 1928 em Coimbra assistiu à dissensão entre praxistas e anti-praxistas, conflito com absurdas proporções e que ganhou contornos políticos; os praxistas tendencialmente conservadores e integralistas, os anti-praxistas geralmente progressistas e republicanos: "O ano lectivo de 1928 iniciou-se com uma ofensiva dos praxistas que a todo o transe, queriam manter essa tradição académica. A "caça" ao "caloiro" e ao "bicho", depois das horas regulamentares era feita por cardumes de troupes que se espalhavam por tôda a cidade, batendo os locais "estratégicos" dos diversos bairros citadinos que geralmente constituíam o ponto de reunião dos estudantes sujeitos à praxe e que por tal motivo, não podiam gozar o passeio da Alta e da Baixa ou o recreio dum cinema.

Nesse Outubro porém, a praxe começou a tomar aspectos conflituosos, de certa gravidade, porque aos grupos praxistas opunham-se estudantes anti-praxistas. No fundo era uma questão política, que se debatia entre republicanos e integralistas e no meio dos quais a praxe era "um motivo" (Nobre 1945: 74-75).

O estudo sobre a praxe e sociedade académica coimbrã foi valorizado com o importante contributo de António Rodrigues Lopes, através da obra *A sociedade tradicional académica coimbrã: Introdução ao estudo etnoantropológico*.

Este trabalho de natureza fundamentalmente antropológica, reconhece a a especificidade da academia coimbrã como uma "sociedade académica organizada", e, se não secreta, pelo menos fechada: "Coimbra durante séculos (a partir de 1537) foi caracterizadamente uma cidade universitária;

A comunidade Académica transformou-se numa sociedade fechada, com ritos próprios;

As regras de conduta, nos termos da Praxe (Palito Métrico no final do século XVIII e Código Académico de 1957) formalizaram o seu estatuto privado;

O perfil do estudante que alguém classificou de "místico" prefigurou uma ideologia cuja estática se quedou no discurso e a dinâmica no estilo de comportamento transmitidas às sucessivas gerações:

O quotidiano académico decorreu sempre integrado numa teoria de símbolos" (Lopes 1982: 39-40).

Esta organicidade global (quase micro-societal) distingue-se do cariz apendicular e socialmente acessório e irrelevante que tem a praxe eborense no contexto da vida da Universidade, da cidade, e da região.

Na verdade, "A sociedade Tradicional Académica de Coimbra apresentava-se como um agregado de indivíduos ligados por um complexo sistema de relações escolares e transescolares. Como unidade política reunia os elementos essenciais:

- Organização política articulada (veteranos, Conselho e A. A.);
- Pluralidade das figuras sociais;
- Território (Alta ou "Bairro Latino");
- Poder político centralizado (Conselho de Veteranos e Associação Académica);
- Unificação dos vários componentes expressa na entidade política.

Competia aos veteranos a responsabilidade de garantir a unidade académica em torno da qual se observava o entrelaçamento da comunidade o que implicava indispensável coesão num sistema de autoridade a que dava sentido a solidariedade tradicional" (Lopes 1982: 63).

A estes aspectos, há ainda que somar a existência de uma regulamentação positiva (código), mecanismos de julgamento e punição (tribunais de praxe), força colectiva de mobilização (trupes), uma moral e uma ideologia (tradições, usos e costumes) académicas.

A sociedade académica tradicional resultou de um sistema cultural em que a praxe (ordenamento sistemático da vida académica) teve um papel fundamental: "A Praxe como esquema normativo, fruto de um estilo social, compreendia a crença, a moral, o direito e as aptidões ou hábitos específicos do estudante como criador e transmissor de cultura. Isso explica porque cedo a comunidade Académica teve acesso à pessoa colectiva porquanto:

- a tradição plasmou-se em sociedade complexa;
- a lei (a Praxe) definiu-se na juridicidade;
- o catártico espírito de Coimbra tornou duradoura a Sociedade Académica;
- A aculturação secular, sempre renovada por cada geração, desenhava a figura institucional" (Lopes 1982: 125).

Ora, as sucessivas codificações praxísticas, do Palito Métrico ao código de 1957, representaram um decisivo esforço no sentido da identidade, unidade, e sistematicidade dos procedimentos e cerimónias praxísticas, assim como da fixação do sistema de papéis e estatutos, direitos, deveres e obrigações dos membros da sociedade académica: "A primeira tentativa de reunir ou estabelecer uma tipologia de

factos, situações, modos de proceder no seio da Sociedade Tradicional remonta aos derradeiros anos do século XVIII. Esse esboço normativo ficou conhecido por *Palito Métrico* (Palito Métrico) de que se conhecem algumas edições.

Seguiu-se um longo período de “sedimentação” e/ou de novas formas de agir traduzidas em normas de comportamento ou seja em Direito consuetudinário ou costumeiro. Como Direito imposto viria, em Março de 1957, a ser formalizado no *Código da Praxe Académica*” (Lopes 1982: 41).

O *Palito Métrico*, apesar da incipiência normativa, inscreve já uma pedagogia violenta como condição de facilitação do processo de aculturação, força uma iniciação *sui generis*, feita de paternalismo, obediência, submissão: “O P. M. (2ª parte) refere-se ao caloiro em termos de “iniciação”; definia-o de modo depreciativo com o objectivo de o despertar para o horizonte académico; cabendo tal tarefa ao veterano ao fazer dele “gato sapato” como pedagogia ou seja submetê-lo ao processo de aculturação.

Com efeito era:

- . aconselhado a defender-se de comerciantes menos honestos, não abusar da mesada, ser obediente e correcto com o veterano;
- . instruído na prática da “Lebre”, precaver-se dos falsos veteranos, daí, ainda na terra de origem, proceder à escolha prévia de veterano protector;
- . impedido de sair à noite” (Lopes 1982: 43).

Quanto ao exercício da praxe e respectivas sanções, o *Palito Métrico* estabelecia que, “Os novatos podiam “troçar” e esmonar caloiros.

(Ser esmonado significava “rapar” os infractores surpreendidos na rua depois do toque da “cabra” ao cair da tarde. Os esmonados tinham de ir no próprio dia ao barbeiro para este completar a “operação”. Alguns lentes reprovavam-nos no fim do ano. Trindade Coelho não escapou à Lei)” (Lopes 1982: 43).

O *Palito Métrico* continuou em vigor, com algumas pequenas alterações nos anos 20, até à codificação moderna da praxe, realizada em Março de 1957, quando o Conselho de Veteranos aprovou por “Decretus” o respectivo projecto de código.

Em resumo, o código da praxe deu força normativa às relações sociais e jurídicas, regulamentou a vida no universo social académico: “A PRAXE, quer como Direito consuetudinário, quer como Direito positivo afirmou-se como um ordenamento “tipo” ou seja como resposta ao universo social Académico cuja ordem não se mostrava ameaçada de contradições internas ou isoladas das suas fontes por resultar de acto político. Com efeito, a PRAXE mesmo como ordenamento consuetudinário ou

costumeiro, era também Direito em vigor porquanto o Conselho de Veteranos, mediante Decretus, podia afastá-lo ou integrá-lo.

De resto, estava garantido pelos elementos fundamentais;

Corpus - prática continuada e geral;

Animus - convencimento da sua justiça e obrigatoriedade.

Deste modo a PRAXE como instrumento jurídico compreendia normas imperativas ou injuntivas e, como ideologia, animava o poder político do Povo Académico" (Lopes 1982: 48).

Com efeito, o código não constituiu apenas uma soma formal e coerente de regras avulsas, mas pretendeu ser um verdadeiro ordenamento jurídico extensivo a quase tudo o que implicava a vida académica (ao contrário do código da praxe da Universidade de Évora, que se limita basicamente a breves e vagas considerações sobre a hierarquia praxística e as competências de cada estrato): "O Código não quis apenas disciplinar regras dispersas mas, sobretudo, encontrar o ordenamento à medida da Sociedade Académica, daí que deve ser entendido como um corpo articulável perseguindo uma fisiologia própria, por se destinar a uma sociedade de séculos" (Lopes 1982: 49).

O código estabelecia (e estabelece) uma clara estratificação social, rigidamente hierarquizada "com base na antiguidade ou seja no número de matrículas efectuadas na Universidade" (Lopes 1982: 57); portanto, uma estrutura não democrática e que conferia amplos poderes aos Veteranos, uma espécie de pretensa *sophiocracia*, ou *anciãocracia*, que tinha à cabeça o Dux (inicialmente o estudante mais antigo da academia. Com o código de 1957, passou a ser o veterano eleito em conselho de veteranos): "Na vigência do Direito consuetudinário, no topo da hierarquia tradicional, tinha assento o Dux - o mais antigo estudante a quem competia decidir:

- sobre a interpretação e problemas da Praxe;
- promulgar "Decretus".

Nos termos do Código de 1957 o Dux passou a ser eleito pelo Conselho de Veteranos cabendo a este tomar as decisões relacionadas com a Praxe.

O Conselho era, pois, um órgão clássico de manifestações individuais resolvidas ou tratadas colectivamente.

O prestígio, o comportamento, a influência dos veteranos aumentava a capacidade daquele órgão político. Deste modo como instituição dominava as situações limite e as tensões internas ou contraditórias" (Lopes 1982: 57).

O Conselho de Veteranos é o órgão máximo da Sociedade Académica e reúne todo o poder deliberativo no que respeita aos assuntos de praxe, desde a produção legislativa, à decisão jurisprudencial. A praxe, tal como em Évora, onde o conselho de notáveis assume igual protagonismo (apesar da existência formal de um conselho de veneráveis, que corresponderia ao conselho de veteranos de Coimbra), é matéria vedada à vontade esmagadoramente maioritária dos estudantes universitários, que, não sendo veteranos, notáveis, veneráveis, vêm-se privados de decidir sobre assuntos praxísticos de seu interesse: "Órgão supremo da Sociedade Académica retinha simultaneamente o poder político e executivo (legislativo). Era, teoricamente, fonte de toda a autoridade académica porquanto nele se concentravam o poder de decisão e interpretação da Praxe. Deste modo os seus pareceres influíam, directa ou/ indirectamente, os órgãos da Associação Académica." (...) "Guardião da Praxe, portanto da Lei, colocado acima da conjuntura normativa (o seu Direito Positivo) o Conselho constituía-se como meio de salvaguardar o prestígio, a dignidade da academia" (Lopes 1982: 61-62).

A autoridade dos veteranos vinha menos do seu prestígio, dinamismo e demonstrações efectivas de competência e dedicação à praxe, e mais da áurea mitológica de uma autoridade legada pela antiguidade do costume que a institucionalizou, ritualizou e traduziu normativamente.

O Conselho de Veteranos representava uma "classe-elite" numa sociedade estratificada e centrada na figura *fétiche* do Dux. O conselho era titular e fonte privilegiada de poder e assumia um papel de reproduzidor social e ideológico: "O Conselho, como qualquer outro, reunia por força da sua própria condição, isto é, por deter autoridade e obrigar todos os membros da Academia acatar a Lei, a disciplina da Praxe. Nisso consistiu o seu poder político. De resto, uma sociedade estratificada como a de Coimbra, a segmentação do poder era um meio ou instrumento para equilibrar as forças em presença. (...)

Os veteranos, pela sua longa permanência em Coimbra, asseguravam a transmissão da cultura aos vindouros ou seja a identidade cultural projectando-a no tempo, porquanto a singularidade da sucessão resultava dos mecanismos sócio-políticos mediante a dinâmica cultural ligada à convergência dos vários etnemas" (Lopes 1982: 64).

Perto deste raciocínio andei eu quando referi a feição anti-democrática do conselho de veteranos, estrategicamente calculado para perpetuar o *eterno retorno do mesmo*: "Lembramos que para ser considerado Veterano pela Praxe, basta um

estudante possuir "um número de matrícula superior às necessárias para tirar normalmente o curso" (Código da Praxe, Art.º 3º). Quer dizer, portanto, que o "chumbo" é condição obrigatória para capacitar um estudante e o tornar apto para "renovar" ou não a Praxe. Parece pois que o critério é cínico, visa pretensamente uma manutenção auto-regulada da Praxe pelos seus "interiorizadores" mais completos, e assim, anula a possibilidade das "massas" hierarquicamente inferiores poderem deliberar e decidir. Mais uma vez a analogia com a *orgânica* militar, e mais uma vez a época" (Revez 1991: 52).

As Repúblicas de Coimbra e o seu Conselho também mereceram atenção codificadora (artigos 185º a 188º do Código da Praxe), nomeadamente quanto ao seu conceito e moldura *jurídica*, ao contrário do código eborense que nem sequer as reconhece, pois elas não existem como tal em Évora. Aliás, em Coimbra, a praxe reconhece *vantagem jurídica* à praxe própria das Repúblicas, pois segundo o artigo 188º do Código, "Havendo antagonismo entre a PRAXE privativa da República e a PRAXE em geral, prevalecerá aquela" (s/n 1993: 166).

Ontem como hoje, as Repúblicas de Coimbra são parte integrante da sociedade académica tradicional. Escolas de vida e centros de formação humanista, as Repúblicas desempenharam um importante papel nas lutas políticas, sociais e estudantis. De qualquer modo, muitas delas, sobretudo antes do 25 de Abril de 1974, foram aliadas privilegiadas da praxe académica, e serviram de palco para inúmeros julgamentos, reuniões de praxistas, formação de trupes, etc.: "As "Repúblicas" eram "comunidades domésticas" constituídas por estudantes solidários, harmoniosamente unidos por relações recíprocas.

A vida interna das Repúblicas organizava-se consoante os factores económicos adequados ao lugar e à vida social implementada. Para tanto tudo se submetia ao sistema sócio/económico do estudante em conformidade com o modelo vigente na Sociedade Tradicional" (Lopes 1982: 72)

As Repúblicas de Coimbra foram sempre um incontornável exemplo de solidariedade estudantil e de inconformismo político. Provas disso foram as diversas iniciativas em prol do povo de Timor-Leste, o protagonismo assumido pelas Repúblicas na luta anti-propinas, e a solidariedade inter-Repúblicas organizada e promovida pelo Conselho de Repúblicas, sempre que alguma República passa por dificuldades.

Actualmente, e desde meados dos anos 70, muitas repúblicas, consideradas politicamente de esquerda, baniram a praxe académica dentro das suas paredes. Eu próprio vivi em duas delas, Ay-Ó-Linda e Ninho dos Matulões, que se afirmavam e

afirmam anti-praxistas. Outras, como o Palácio da Loucura, Bota-abaixo, TrunféCopos, Kimbo dos Sobas, 5 de Outubro, etc, mantiveram, senão uma postura coerente contra a praxe, uma atitude de grande resistência e até repúdio contra as cerimónias e rituais praxísticos.

Desde sempre, apesar da sua natureza procedimental heterogénea e evolutiva, os rituais praxísticos em Coimbra são, por definição (ver capítulo sobre a praxe e os rituais), instrumentos decisivos do processo de iniciação dos caloiros nas diversas facetas da vida académica. A praxe cumpre assim, a sua vocação integradora nas modalidades de enculturação e aculturação: "No processo de INICIAÇÃO que teve lugar no seio da Sociedade Tradicional coimbrã intervieram, simultaneamente, os mecanismos de enculturação (pedagogia) e aculturação (contactos de cultura).

O caloiro e/ou novato iniciava o seu "processo" mediante o "baptismo" ou seja submetendo-se ao rito:

- do "canelão"/pastada (século XIX);
- da pastada (anos 20); e
- das Latadas (anos 40/50).

Deste modo o "processo" era desencadeado no dia em que o caloiro transpunha pela primeira vez a Porta Férrea e terminava na véspera do dia da "Queima das Fitas" (século XX)

Nesse período o caloiro, por contacto ou por "osmose", era introduzido no universo Académico pelo que ia ajustando passivamente o seu comportamento. Isso significava que o caloiro tinha consciência de que perseguia um homem novo, à medida das suas possibilidades" (Lopes 1982: 74).

No século XIX, o "baptismo" consistia no canelão, onde o caloiro era pontapeado entre duas filas de veteranos; os julgamentos, a que já fiz referência, e as troças, eram os rituais habituais. Em relação às troças, elas ganhavam várias cambiantes em função da imaginação sádica dos veteranos e a destreza dos caloiros: "Fora dos recintos universitários a troça consistia em manter o caloiro no meio de uma roda, fazê-lo cantar, dançar, ser tosquiado de um lado, barbeado de outro, cortado em diagonal (o cabelo)...

T. Coelho quando novato foi obrigado a rezar mais de "mil" Padres-Nossos por quantas intenções patuscas se lembravam...

Nem sempre a "troça" era uma "arma" nas mãos dos veteranos. Certa vez um deles perguntou a um caloiro: se a sua mãe tivesse sido prostituta, você o que era? Eu, disse o caloiro, irmão mais novo de V. S.<sup>a</sup>. Uma gargalhada geral premiou o

caloiro que logo ali tomou grau por ter entupido o veterano. Se o caloiro se tivesse mostrado atrevido actuaria a colher ou a moca..." (Lopes 1982: 75). Parece inconcebível esta propensão pulsional para o enxovalho, à luz da tão apregoados mandamentos humanizadores e integradores.

Nos anos 20 do nosso século, o "baptismo" *evoluiu*. "Não raro os caloiros eram esperados na Estação e conduzidos em grupo até às suas locandas na Alta. Amarrados uns aos outros, calças arregaçadas, casacos voltados do avesso, chapéus virados...

De ordinário os quartos dos caloiros eram "visitados" durante as suas ausências e quando regressavam encontravam tudo remexido mais por estúrdia do que por bisbilhotice" (Lopes 1982: 76). Talvez seja por estas e por outras que se torna tão penosamente infrutífero descobrir argumentos que justifiquem estas pedagógicas práticas para além da gratuitidade.

É claro que há sempre alguma sensibilidade benemérita para disfarçar, escamotear ou atenuar o efeito e expressão de tão *elevadas* troças, e pôr na consideração do povo o estudante de Coimbra como sacerdote da caridade: "Ao contrário do que possa parecer, os estudantes de Coimbra, na sua generalidade, eram bondosos, prova disso são as actividades beneméritas como a "Venda da pasta" ou a "Compra do nabo". A primeira reverteu e ainda hoje reverte a favor da Casa de Infância Dr. Elyσιο de Moura e a segunda teve como ideia original ajudar as vendedoras mais pobres do mercado através da compra do um nabo, embora posteriormente esta ideia tenha sido distorcida e o nabo actualmente seja roubado." (Pereira: URL:student.dei.uc.pt/~ppereira/praxe.html)

Os julgamentos, essas cristãs formas de compreensão, piedade e misericórdia académicas, também se requintaram, e entre as penas mais graves refiram-se: " - Suplício da gota (fria ou gelada);

- Depilação;
- Lacragem de "citos poro";
- Colocado em plena sala sem um único botão nas vestes;
- Condenação à "morte" que consistia na ameaça de ser atirado do

fontenário do Marco da Feira o que implicava escrever à família missivas a carácter ou fantasias do estilo (in "Estudante Bargante")." (Lopes 1982: 76). Eis a *dura praxis* coimbrã no seu melhor.

As troças não pararam no tempo, e para além das declarações de amor a senhoras idosas, surgiram ritos de *rebaixamento de status*. "O caloiro que se apresentasse em Coimbra exibindo certa importância teria recepção condigna:

montado num burro atravessava a Baixa como em plena parada, de calças arregaçadas, vestido de modo bizarro seguia vaiado pela malta e pelos futricas. (in "Estudante Bargante")." (Lopes 1982: 76) Corrigia-se assim a eventual presunção ou vaidade de estudante de Coimbra com a provação da humilhação.

António R. Lopes considera que o processo de iniciação da praxe manteve ao longo dos tempos a sua "vitalidade interna", apesar da suavização ou des-brutalização da iniciação, que acompanhou a própria consciência cívica e comportamento civilizado, que foram abandonando pouco a pouco a zaragata constante entre estudantes e futricas, a violência privada justificada pelos ajustes de contas, reposição da honra, vinganças pessoais, sentido do dever, etc, e também a *permissividade* própria de uma século que alterou profundamente a vida social das pessoas, onde a dimensão lúdica, o recreio e o divertimento, se tornaram claramente incompatíveis com certas regras de disciplina comportamental, como o recolher obrigatório dos caloiros às seis da tarde (apesar desta norma ter permanecido no código até aos nossos dias): "Desde a Iniciação dramática do século XIX (o caloiro, segundo Pad´Zé, era uma besta, alieni juris, que começava na Estação a carregar a mala do veterano, fazia o seu ano lectivo sob o domínio implacável do estudante mais adiantado, recolhia às 6 horas da tarde sob pena de lavar palmatoada brava...) ao universo político/simbólico da Academia dos anos 40/50 observou-se largo percurso evolutivo, mais no modo do que no formal.

Na verdade, do brutalizante "canelão" à inocente "troça" do último período, teve lugar uma lenta humanização de alguns aspectos do comportamento praxístico mediante, sobretudo, interpretações tolerantes, sem lhe retirar o carácter institucional, porquanto desde a "investidura" (baptismo) do século passado às mobilizações pelas Latadas nos anos 40/50 a PRAXE conservou sempre a sua vitalidade interna" (Lopes 1982: 79-80).

Bom, a qualificação de "inocente" para uma troça recheada de violência psicológica, humilhação, ofensas, gozo, etc, que não raramente deixam cicatrizes profundas a nível psicológico e emocional, parece-me algo apressada.

Ainda uma nota para as Latadas, cerimónia tipicamente coimbrã (hoje generalizada com outras denominações), cuja importância catártica e projectiva do imaginário achincalhante dos *dotôres* sobre os *caloiros* é evidente. As Latadas, que são cortejos de caloiros pintados e mascarados distribuídos por cursos, são parte do processo iniciático dos caloiros na vida académica e infantizam a extravagância, ao mesmo tempo que banalizam e *mascaram* o *tempo solene* e as obrigações formais e institucionais próprias da vida académica coimbrã.

Hoje, o cenário que a praxe coimbrã ostenta é substancialmente diferente. *Pimba praxis sed' praxis*, podíamos ironizar. O *Big Show Praxis* domina o palco da mais velha academia portuguesa. Já o afirmei em dois momentos distintos:

O primeiro, na revista "Cadernos Politika!", em 1991. Onde para além de outras considerações sobre a praxe coimbrã, digo aí que "hoje a Praxe é uma autêntica promiscuidade, desrespeita pelo esquecimento a gloriosa tradição dos rapanços e das colheradas; nas unhas; ignora o código e hábitos seculares, permitindo "escandalosamente" que o *caloiro* tenha a vida nocturna que bem entender; perverte o quotidiano dever de usar quotidianamente a farda académica, servindo esta quase tão somente para exibição cerimonial nas situações de ocasião; e as trupes, esses severos guardiões do código, encontrar uma é um achado, e que mansidão, que frete. (...) o que o tempo trouxe foi a perda de algumas dimensões "militaristas" da Praxe e a acentuação, por consequência, de um destravamento lúdico-festivo, polarizado em "momentos" extáticos, distribuídos espaçadamente ao longo do ano para revitalizar a intensidade do envolvimento e performatizar ciclicamente a sua capacidade simbólico-vivencial para efeitos de agregação e mobilização; assim, temos a *latada*, os *saraus*, as *serenatas*, a *queima das fitas* e o *cortejo*, etc,( que, curiosamente, só podem considerar-se ligados à Praxe em sentido lato).

(...) Não encoraja nem promove a camaradagem e a coesão entre os estudantes, reduzindo-se a Praxe a umas poucas festividades coloridas, e à irreverência obscena e ruidosa. Cumpre tão-só o calendário das festas académicas, onde se exhibe o fato académico que ganha pó durante o resto do ano.

A Praxe hoje, aos olhos do Código que a regulamenta, está descaracterizada. Ainda bem. Carnavalizou o Quartel, desmilitarizou-o. Ainda bem. Esvaziou-se de conteúdo, e é agora pura plasticidade, o ritual dos *grelos e das fitas*. É uma exigência formal, que obriga a correcções formais. Ainda bem. Derreteu-se numa referência simbólica para o estudante de Coimbra" (Revez 1991: 52-53).

O segundo momento, numa "Carta aberta ao Dux Veteranorum da Universidade de Coimbra", Fernando Gama, publicada a 25/11/1996, no jornal "Público", a propósito de um texto laudatório à praxe que este escrevera no mesmo jornal: "Só não suporto é a rasquice absoluta, o folclorismo acéfalo, o "phatos" pulsional que engordam à insolência a maior parte das praxes, à margem de qualquer inteligibilidade antropológica ou sociológica. É que à praxe rigorista, austera, moralista e disciplinadora, sucede agora incontável um carnaval medíocre e violento, sem qualquer horizonte axiológico, sem a (discutível) pedagogia da

integração e da unidade. A histeria da praxe pimba, a sua massificação, o desprezo pelos fundamentos ético-morais, até a total descaracterização formal, exibem a crise profunda da praxe académica (...)” ( “Público” 25/11/1996).

Perto destas considerações anda a opinião de Pedro Pereira que exorta à praxe e enaltece-a, mas não deixa de reconhecer que “O presente não parece muito risonho comparado com passado, pois existe, neste momento, uma grande indiferença perante a Praxe Académica Coimbrã. Os estudantes de Coimbra na sua grande maioria perderam (ou melhor, não chegam a ter) a mística, o encanto da Praxe, o encanto de Coimbra e das suas tradições. (...) A maior parte dos estudantes querem tirar o curso e recusam à partida a participação nas actividades académicas, ao contrário de antigamente, em que vir para Coimbra, para a sua Universidade, era vir não só para tirar um curso mas também para uma vivência cultural e desportiva apenas possível em Coimbra” (Pereira: URL:student.dei.uc.pt/~ppereira/praxe.html).

O mesmo autor também identifica o abandono progressivo do uso quotidiano ou regularidade no uso do traje académico, que apesar de tudo, é mais assíduo em Coimbra do que em Évora, onde é um achado encontrar pelas ruas da cidade um estudante trajado sem ser em tempo de celebrações praxísticas ou académicas: “Hoje em dia, também em Coimbra, o uso de “Capa e Batina” é raro. Eu diria que a maior parte dos estudantes de Coimbra só veste o seu fato na “Latada”, na “Queima das Fitas” e para vender postais. Esta última, é uma forma de mendicidade adoptada pelos estudantes, que em troca de postais pedem alguns tostões às pessoas que passam na rua. Esta actividade é desonrosa pois quase todos os que a executam não têm verdadeira necessidade do dinheiro”

(URL:student.dei.uc.pt/~ppereira/praxe.html).

O próprio Fernando Gama, na altura Dux Veteranorum, o mais insigne representante e autoridade máxima da praxe coimbrã, não se coibiu de afirmar em artigo publicado na revista *Forum Estudante*, em 1996, que hoje “surge um novo fenómeno que é a “Praxe Visual”, ou seja, estar na Praxe ou usar Capa e Batina é para ocasiões festivas, para a fotografia ou “inglês ver”” (Forum Estudante 1996: 18).

Nada melhor para ilustrar a “mansidão” e descaracterização actuais da praxe do que a lapidar e incisiva constatação que o próprio código da praxe faz na sua secção introdutória “Usos e Costumes”: “A Praxe que existe actualmente em Coimbra não vai além do corte do cabelo, da mobilização do caloiro e de umas “festas” às unhas dos infractores” (s/a 1993: 8).

Assim sendo, torna-se ostensivamente inadequado do ponto de vista sociológico, reunir num código regulador quase 300 artigos, que discriminam os pormenores mais risíveis, desde a disposição (art. 253º) que veda às raparigas “o uso da pasta com fitas ou grelos não recolhidas após as 20 horas, havendo PRAXE, sob pena de apreensão da respectiva pasta, por qualquer doutor na PRAXE ou por veterano mesmo à futrica, e entregue no Conselho de Veteranos a fim deste decidir do destino a dar-lhe.” (s/a 1993: 191); até aos requisitos da sala (art. 195º) onde se realiza os “julgamentos” (art.s 193º a 212º), que, entre outros, deve “ser iluminada por uma vela que tenha por castiçal uma caveira”, ou “ter, como banco dos réus, um penico cheio de água” (s/a 1993: 168). Resta dizer que, pelo menos nos últimos quinze anos, não há memória em Coimbra de qualquer julgamento realizado nas Repúblicas.

Nos últimos anos, o Conselho de Veteranos da Praxe Académica de Coimbra tem-se esforçado em limar e expurgar alguma degenerescência que acompanha a praxe, à semelhança do que acontece noutras Universidades. Recusando práticas praxísticas que a repetição tornou em hábito transformado em tradição, os Veteranos advertem que a praxe é o que estipula o código e o que for decretado pelo Conselho de Veteranos; por outras palavras: “Não se incluem as pinturas, carimbos, “chulices”, “cravangos”, abusos físicos ou fotocópias fantasmas”, alerta o *Magnum Concillium Veteranorum*. “A praxe tem de ser espírito de entreaajuda , solidariedade e camaradagem, e não servir de protecção a actos de cobardia e violência barata executados à sua “sombra”” (“Diário de Notícias” 26/09/1997).

Esta tentativa de “purificação” da praxe, expurgando as “importações” de praxes recentes, efectuadas muitas delas nas nascentes Universidades privadas, justifica-se porque, no entender dos Veteranos de Coimbra, “as pinturas na cara, por exemplo, são recusadas, pois o caloiro, embora tenha o estatuto de uma “besta”, vai ser um doutor de Coimbra, e não merece ser tratado como um palhaço” (“Diário de Notícias” 26/09/1997).

Mas não é isto que acontece. Desde, pelo menos, 1989, ano em que ingressei na Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, que as praxes apostam em “pinturas” e “carimbadelas”. Eu próprio, vi-me na iminência de ser carimbado logo após uma aula fantasma. Empreguei determinação à minha resistência e saí incólume da “marcação do gado”. Nos anos que se seguiram, em todas as faculdades, observei sempre o mesmo ritual da decoração apalhaçada das “bestas”. Não creio que qualquer medida “legislativa” possa conter uma tendência crescente para as pinturas, cravangos (aqui fui vítima ingénua de um; dado o meu terror a

bichas comprei "senhas" para passar à frente, mas os simpáticos praxistas empregaram o dinheiro que um colega meu e eu próprio investimos, num lanche colectivo que também nos incluiu) e "abusos físicos" que fazem sempre, todos os anos, correr rumores e boatos de violações, abusos sexuais, e coleccionar confirmações de comas alcoólicos, alergias e intoxicações.



6. Ilustração das praxes, Guia do Bicho, 1995

## Capítulo VIII - Praxe e poder

*Rigorosamente falando, o poder não existe; existem sim práticas ou relações de poder. O que significa dizer que o poder é algo que se exerce, que se efectua, que funciona. E que funciona como uma maquinaria, como uma máquina social que não está situada em lugar privilegiado ou exclusivo, mas dissemina-se por toda a estrutura social. Não é um objecto, uma coisa, mas uma relação.(...) Qualquer luta é sempre resistência dentro da própria rede do poder, teia que se alastra por toda a sociedade e a que ninguém pode escapar.*

Foucault

### **1. O conceito de poder**

A conceptualidade científica situa-se irremediavelmente entre um perspectivismo etnocêntrico (cultural ou epistemológico) e um normativismo etnocêntrico, porque, ou se basta com a compreensão parcial e fragilmente generalizável dos factos (mas mesmo aqui pressupõe critérios mental, cognitiva, ou culturalmente determinados), ou experimenta a possibilidade de legislar conceptualmente para o universo das situações possíveis, em função de critérios que, na opulenta diversidade das culturas e dos paradigmas, serão sempre a tentação de culturas e paradigmas concretos.

Por isso, qualquer conceito de poder será sempre etnocentrista, pois por muito que ceda na familiaridade para abranger a estranheza e persiga o estatuto da universalidade, ele será sempre provisório e convencional, pois é incontável o dia em que a experiência possível venha a demonstrar formas de poder que as não eram como tal mesmo para um conceito tão lato ou tão nuclear.

A não ser que a ciência política, a antropologia política e a sociologia política e do poder passem a alargar o campo semântico do seu vocabulário sempre que as realidades diferentes, para que deixem de ser diferentes, passem a pertencer à tutela de denominações que vão engordando com as novidades e perdendo a sua capacidade explicativa e descritiva.

Não podemos continuar a chamar poder a uma realidade que não pertence à realidade que tem o nome de poder ( pois se se trata de realidades diferentes porque não-de ter o mesmo nome), a não ser , mais uma vez, que façamos do conceito poder

um mega-receptáculo de muitas realidades de facto, apesar de redutíveis a uma identidade ou mesmidade nominal/conceptual.

É necessário, portanto, uma atenção especial às definições, pois os conceitos devem ser delimitados e definidos (*definire* - estabelecer os limites de uma coisa), para percebermos a conformidade com as realidades que eles representam, e, afinal, para constatarmos ou não a existência de poder, de relações de poder no âmbito da praxe, dos seus códigos escritos e morais, dos seus rituais e jogos, das interacções que se desenrolam na execução da praxe

Antes de mais, importa situar o problema do poder no âmbito das ciências sociais, visto que o conceito de poder é também um conceito operativo importante nas ciências naturais.

Nas ciências sociais e humanas, a reflexão sobre o poder autonomizou o poder como matéria do saber (o saber do poder, pertença de domínios desde a Sociologia Política e do Poder, à Antropologia Política, à Economia, à Psicologia Social) e fez parte do próprio processo de auto-consciencialização do discurso e conhecimento científicos como forma específica de poder (o poder do saber)

As ciências naturais entendem fundamentalmente o poder como propriedade ou capacidade (faculdade), como matéria (energia, meios, recursos) ou como função biologicamente inscrita (o poder entende-se como facto ou processo natural, e é visto sobretudo na sua operatividade, funcionalidade)

As ciências sociais e humanas entendem fundamentalmente o poder como produto da vontade, da intencionalidade, dos interesses dos homens em relação (quer ele decorra de uma imposição institucional extensiva a toda a comunidade, ou do desequilíbrio (desigualdade, assimetria) de *força* volitiva ou motivacional, afectiva, cognitiva, entre dois amigos, ou dois amantes). O poder entende-se como acontecimento relacional e valorado; ou seja, ao intercondicionar o comportamento, pensamento e atitude dos membros de uma relação, interpela o universo axiológico, jurídico, político, etc.

É curioso como já para Nicolau de Cusa, um dos *magos* e espíritos universais do Renascimento, se "conhecer é assimilar, não deixa de ser ao mesmo tempo criar." (André 1987: 18). É este um princípio antropológico distintivo, o poder criador do homem; e também um princípio demiúrgico pois o homem pode chegar a tudo, diz Nicolau de Cusa: "O homem abraça tudo com a sua potência humana. Tanto pode ser um Deus humano como um anjo humano como uma besta humana como um leão ou

um urso humano ou qualquer outra coisa. Dentro do âmbito das possibilidades humanas encontram-se a seu modo todas as coisas" (André 1987: 20).

E aqui entramos noutra leitura do poder nas ciências sociais e humanas: *o homem como poder*. O Homem como vontade de poder e domínio. Desde os historiadores, dramaturgos, filósofos e poetas da antiguidade clássica, passando pelos autores renascentistas, depois pela filosofia da suspeita (Nietzsche, Marx), pela escola psicanalítica, pelo existencialismo francês, e pela sociologia crítica de Frankfurt, o homem é entendido fundamentalmente como pulsão e aprendizagem de querer ser e querer ter, de poder ser e poder ter.

Com o Renascimento e com o advento da racionalidade maquinal, da instrumentalização da natureza, do saber objectivador matemático, lógico e quantificador, o homem deixou-se fascinar pela *magia* do poder. Renegou a harmonia cósmica, rebelou-se contra Deus, desumanizou a natureza e desnaturalizou o homem.

As ciências sociais e humanas nasceram também por força de uma reacção, de uma rebelião, a revolta contra a racionalidade numérica, contra a insuficiência da explicação normativa, contra a factualização do homem e da natureza; mas também no prolongamento de um poder instituído e dominante (económico, político, religioso, etc) necessitado de capacidade legitimatória, de credibilidade, de fundamentação... de mais poder: "As ciências humanas saíram das exigências desta nova forma de poder; era preciso estabelecer normas e técnicas de manipulação, de normalização; foi esta a sua função; constituíram-se então novas relações do saber e do poder (...)" (Stirn s/d: 72).

Um poder que não se sustentava com a retórica especulativa da filosofia, com o seu subjectivismo sistemático, e por isso, as ciências sociais (a história, a economia, a sociologia, a ciência política e a antropologia) depressa cederam ao modelo da ciência nomotética, da objectividade empírica (apesar das resistências ideográficas e anti-teóricas da história). É o que nos diz o *Relatório da Comissão Gulbenkian sobre a reestruturação das Ciências Sociais*: "A criação das múltiplas disciplinas das ciências sociais inseriu-se no esforço global empreendido pelo século XIX no sentido de garantir e de fazer avançar um conhecimento "objectivo" sobre a "realidade" na base de achados empíricos (entendidos por oposição ao trabalho de "especulação"). O intuito era "aprender" a verdade, em vez de a inventar ou intuir. (...) Em parte para consumir o corte com essas suas origens filiadas nas organizações para a reforma social, os sociólogos começaram a cultivar o impulso positivista que, juntamente com a sua

disposição para o estudo do presente, os empurrou, também a eles, para o campo nomotético" (vários 1996: 30-37).

Um poder científico-ideológico "moderno" que serviu de *modelo de racionalidade*, de *paradigma dominante* para as ciências naturais e sociais: "O modelo de racionalidade que preside à ciência moderna constituiu-se a partir da revolução científica do século XVI e foi desenvolvido nos séculos seguintes basicamente no domínio das ciências naturais. Ainda que com alguns prenúncios no século XVIII, é só no século XIX que este modelo de racionalidade se estende às ciências sociais emergentes" (Santos 1990: 10).

Mas que poder é este que constitui e legitima o saber e os saberes, e que necessita desses saberes para ele próprio se legitimar? *De que é que falamos quando falamos de poder?*

### **1.1. O poder *em si***

Entre o praxista forçar fisicamente o caloiro (violência física, uso da força) e o praxista convencer o caloiro (convencimento, influência), ou porque lhe prometeu uma recompensa (poder compensatório), ou porque falou em deveres e respeito e o caloiro acatou sem ter consciência dos motivos (poder condicionado); onde é que está a relação de poder?

Em todas as situações, porque em todas elas houve o acontecimento da modificação da vontade, do pensamento, do comportamento de B por acção de A relativamente a B.

A punição física, a compensação, e condicionamento são meros instrumentos ou formas do poder (Galbraith, s/d) exercido de facto (em acto). Na análise das relações de poder na praxe académica, utilizarei o modelo conceptual e operativo de J.-K. Galbraith, que será posteriormente explicitado e operacionalizado.

Tradicionalmente, o poder foi muitas vezes entendido como coerção e violência. O que tem poder (ou mais poder) comanda, impõe, reprime, o que não tem poder (ou menos poder) obedece, cumpre sujeita-se. E esse poder dizia fundamentalmente respeito ao poder político; o poder por excelência. E isto porque tradicionalmente a violência resulta de um uso da força: "a violência consiste, portanto e finalmente, num emprego da força para coagir o outro, negar a sua autonomia ou a sua integridade física, por vezes mesmo a sua vida, o que nos dá uma definição de violência" (Stirn s/d: 16).

Pierre Clastres, no livro *A Sociedade Contra o Estado* (1979), critica a "evidência etnocentrista" que relaciona poder com "quantidade" de coerção; pois, de acordo com aquele pressuposto, não havendo coerção, teríamos as sociedades sem poder (e, deste modo, a essência do poder resolver-se-ia na coerção). Mas o que Lapierre (autor visado por Clastres) afirma é que o poder realiza-se numa relação social característica: comando-obediência, o que, para já, não implica necessariamente a existência de coerção nessa relação. Disto, P. Clastres entende "a certeza nunca posta em dúvida de que o poder político existe unicamente numa relação que se resolve, em definitivo, numa relação de coerção"; ou seja, que "a verdade e o ser do poder consistem na violência e não se pode pensar no poder sem o seu predicado, a violência" (Clastres 1979: 9).

Sem querer direccionar *oportunistamente* o sentido da expressão de Lapierre, creio que a relação comando-obediência pode observar-se fora do esquema elementar e explícito da imposição coercitiva e punitiva; e as relações de poder na praxe académica são disso exemplo. Haverá comando e obediência na relação social ( e na interacção praxística) se o agente do comando o legitimar e executar não no oferecimento de uma alternativa dolorosa, mas na promessa ou garantia de uma recompensa ou compensação ao agente obediente; isto é, o agente da obediência subordina-se ou sujeita-se a um comando não porque a recusa dessa sujeição lhe acarretasse a imposição de uma situação desagradável ou dolorosa (e mesmo esta não teria que significar a coerção física, mas a intervenção de palavras ofensivas, p. ex.), mas porque ficaria privado de uma compensação material, moral, estética, etc. E aqui estamos ainda na submissão consciente: a consciência da compulsão ou da recompensa. Mas se quisermos complicar um pouco, e continuando a interpelar os instrumentos ou formas fundamentais através dos quais o poder é exercido (a saber: o poder condigno (punitivo), compensatório, e condicionado) segundo J. K. Galbraith (Galbraith s/d: 30-53), teremos que admitir ainda, que a relação de comando-obediência torna-se possível sem violência física e sem consciência (nem da recompensa, nem, na relação de violência, da punição), pois a intervenção do condicionamento (pelas inúmeras artes, técnicas e tecnologias da manipulação psico-afectiva) conduz a uma submissão de que se não tem consciência ou não se reconhece. É o que Roger Caillois chama a magia do poder, a magia *real* do poder, a propósito do poder *carismática*: "O poder, qualquer forma de poder, é uma magia real, se se chama magia à possibilidade de produzir efeitos sem contacto nem agente, provocando por assim dizer uma perfeita e imediata docilidade das coisas. Ora as

coisas não são dóceis, são precisas forças para as movimentar e, para essas forças, pontos de aplicação. Assim, a encantação do feiticeiro ficará inofensiva, se ele não a apresentar como uma manobra mais segura. Mas os homens são mais obedientes que as coisas; pode-se obter muito deles por meio de palavras ou sinais. Não há experiência mais corrente. A magia é a ideia que tanto se pode comandar coisas como seres" (Caillois 1976: 179).

J. K. Galbraith, vai buscar a Max Weber a sua definição *básica* de poder; é uma definição simples e elementar, mas receptiva à complexidade advinda da conceptualização das formas, dos instrumentos de poder, e da origem ou fontes do poder: o "poder é "a possibilidade de alguém impor a sua vontade sobre o comportamento de outras pessoas" ( Galbraith s/d: 18).

Assim, Galbraith reconhece que há três instrumentos ou formas fundamentais através dos quais o poder é exercido, a saber: o poder condigno (punitivo), compensatório, e condicionado. Os dois primeiros implicam uma submissão consciente; a consciência da compulsão ou da recompensa. O terceiro, exactamente por se tratar de um condicionamento, conduz a uma submissão de que se não tem consciência ou não se reconhece.

Galbraith, contudo, não se basta com a mera enunciação dos diversos tipos ou formas de poder, pois estes tem uma origem ou proveniência que o autor localiza na personalidade, propriedade e organização, as três grandes fontes do poder consideradas.

As situações concretas de exercício do poder demonstram as mais diversas combinações entre os instrumentos que efectivam o poder, entre as fontes do poder, e entre estas e aqueles. Mais à frente, como já referi, veremos como se pode aplicar e operacionalizar o modelo de Galbraith às relações de poder na praxe académica.

Em suma, a definição nuclear de poder aqui adoptada, é a de que o poder é o acontecimento da modificação de uma vontade e/ou comportamento em que se identifica um agente modificador como causa ( *causa psicológica*, porque toda a causa é já uma justificação *a posteriori* de um acto ou acontecimento) e um agente modificado como consequência ou efeito. A força, a coerção, a recompensa, a promessa são apenas instrumentos de efectivação de uma relação vivida de poder (capacidade efectiva).

Falei em *capacidade efectiva* e não em *possibilidade*, conceito que é por vezes utilizado mas que remete o poder para *potência de poder* e não para o *acontecimento do poder*. Ora a *potência de poder*, ou o poder em *potência*, que é o mesmo, é ainda

aquilo que não é mas que pode vir a ser; mas se ainda não é quer dizer que é outra coisa que não o poder, que pode ser a sua causa ou origem, mas se a causa é já alguma coisa ela não é o acto em potência mas o próprio acto de ser causa. Não pode haver, portanto, causalidade mas apenas actos que se sucedem. Vejamos e suponhamos: o praxista possui potencialmente o poder de renunciar ao seu poder, mas enquanto não acontece efectivamente essa renúncia, o praxista não possui efectivamente o poder de renunciar, ou seja, não o realiza, e enquanto não o realiza, o poder é uma abstracção ou uma formalidade. *O seu poder de renunciar é o acontecimento da renúncia.* A possibilidade é o poder que ainda não é, mas se ainda não é também não é isso que depois vem a ser, que será outra coisa. A potência, a possibilidade é o nada, é uma pressuposição vazia ou a responsabilização do acto numa coisa que antes não era ele, e por isso põe-se em potência numa coisa diferente de si.

Em socorro desta tese vem o implacável raciocínio de José Reis na revolucionária obra *Nova Filosofia* (1990): "É muito simples. A potência são as próprias coisas (as coisas que depois vão aparecer), nas suas determinações exactas, nem mais nem menos, não é verdade? Pois bem, então, ou essas determinações estão aí ou não estão. Se não estão, óptimo, não estão e acabou. Se estão, por *pequeninas* ou *vagamente* que lá se pensem, isso mesmo já é um acto, já é explicitude, e não a potência, a implicitude que se queria; esta mesma, só, rigorosamente, o nada. É irremediável. A potência não passa de uma ambiguidade. Dizemos que já lá temos as coisas, mas em absoluto não as podemos ter porque, por minimamente que elas já lá estejam, que elas já lá estejam *nas suas próprias determinações*, elas já não são a potência mas o acto" (Reis 1990: 47-48).

Será esta definição de poder que deve "ler-se" sempre que o conceito for interpelado ao longo deste trabalho, à excepção das tarefas de recensão, que especificarão o sentido segundo o autor ou escola de pensamento.

Não posso, por obrigação intelectual, omitir algumas posições que contrariam ou refutam o que estabeleci em tese.

Para Katz e Kahn, p. ex., o poder "refere-se a atos em potencial e não a transações que realmente ocorrem. É a capacidade de exercer influência. Isto significa que o poder é utilizado para referir-se a algum conjunto de transações influencias em potencial e raramente a um único acto. Poderíamos dizer que o policial tem o poder de fazer parar o motorista. Não implicamos com esta assertiva que ele o fez ou que o fará. Queremos dizer que ele *pode* fazê-lo se assim o desejar e que dispõe coercitivos

para o cumprimento" (Katz e Kahn 1987: 241). Diria eu que o polícia tem o potencial, a possibilidade de fazer parar, e se não o faz não tem poder nenhum.

Erving Giddens também não adere à definição que estabeleci, pois segundo o autor, "Ao contrário da comunicação de significado, o poder não se manifesta apenas quando é «exercido», mesmo que em última instância não haja outro critério pelo qual possa demonstrar-se o poder que os actores detêm. Isto é importante porque podemos falar do poder como estando «armazenado» para ser utilizado em futuras ocasiões" (Giddens 1996: 129).

Não muito longe desta ideia encontramos o pensamento de Raymond Aron, que também distingue a *potência* do poder, do *acto* do poder: "De toda esta análise precisamos guardar, provisoriamente, só a distinção entre o infinitivo e o particípio, o potencial e o actual, que encontramos em outras línguas e que se justifica pela análise semântica: *ter* a potência de fazer algo, *exercer* o poder de fazê-lo. Quem possui uma arma de fogo, ou a bomba atômica, tem potência suficiente para matar um homem, ou milhares de homens, mas não exerce necessariamente o seu poder de matá-los" (Aron 1985: 206).

Reconhecemos que "o poder é qualquer coisa de transcendente, no sentido em que existe previamente à sua ocupação, como sugere muito bem Jon Elster na esteira de Paul Veyne" (Aguiar *et al.* 1998: 30), é, desculpe-me o autor destas palavras, Manuel Villaverde Cabral, uma remissão para o poder como "estrutura", mas mesmo aí, faz mais sentido falar de dominação em vez de poder; pois o mesmo autor logo a seguir afirma, e bem, que o poder "só se manifesta, só é visto quando ocupado. Portanto, o poder é ocupado, em última instância por pessoas" (Aguiar *et al.* 1998: 30).

Na verdade, e para concluir, *o poder só existe quando se manifesta* (daí que me interessem fundamentalmente as interacções vividas entre praxistas e caloiros, mais do que os documentos oficiais, ou as representações dos seus actores), e por isso não podemos reabilitar aqui a definição de Max Weber, para o qual o "poder significa a possibilidade (sublinhado meu) de impôr a sua própria vontade, numa relação social, contra toda a resistência e qualquer que seja o fundamento dessa probabilidade" (Weber s/d: 113).

Em suma, a concepção de poder que foi eleita para este trabalho, visa dar resposta à exigência de envolver, no âmbito da sua inteligibilidade, as interacções que a praxe experimenta, e que desocultam, quer nos rituais e cerimónias, quer na

linguagem utilizada, quer no código, quer nos símbolos praxísticos, manifestações de poder e de moral.

## **1.2. O poder enquanto interação social**

Nas definições atrás recenseadas o poder surge relacionado com possibilidade, capacidade, propriedade, faculdade, potência, energia, etc; ou seja, como um acontecimento, coisa, ou acto desvinculado de qualquer contexto relacional, algo que emana de um sujeito ou de uma coisa. Pois bem, o que nos interessa é entender o poder como relação, ou melhor como interação; é isso que procuramos: as relações de poder na praxe académica. Saber como é que o poder, enquanto relação intersubjectiva, se inscreve nas interações que se produzem no âmbito da praxe académica, como universo específico de vivências, normas e comportamentos. Sem, contudo, perder de vista as realidades simbólicas e normativas onde se possam descobrir intenções, efeitos, vestígios, marcas do poder discriminado na sua natureza, formas, instrumentos e fontes.

Importa pois, frequentar algumas perspectivas e autores que se posicionam diferentemente quando à dimensão relacional ou inter-relacional do poder; e destacar as que melhor dão cobertura e melhor explicam as relações de poder na praxe académica.

G.-N. Fischer começa por afirmar que "O poder é uma relação social estruturada em termos de dominação/submissão" (Fischer 1994: 89). De qualquer modo, ainda encontramos aqui um entendimento unilateral do poder, pois apenas diz respeito a determinada forma de poder, ou a determinada relação de poder.

Contudo, o autor citado avança na explicação, considerando a relação como uma das dimensões fundamentais do poder: "Definir o poder em termos de relação é considerá-lo não já como ou um atributo pessoal, mas como um processo social. Foi a partir das teorias da interação que se desenvolveu uma concepção do poder em termos de relações. A própria ideia de interação provém da teoria dos jogos, que estabelece uma analogia entre troca económica e interação social. A concepção do poder surge aí, essencialmente, como uma modalidade de influência em que toda a relação é regida em termos de utilidade. Neste sentido, o poder é definido como a capacidade de impor a sua vontade a outrem. Este exprime-se pela ameaça, que tanto pode ser a suspensão de uma recompensa regularmente fornecida, como infligir uma punição" (Fischer 1994: 94). Temos que acrescentar aqui a recompensa *positiva*, ou seja, o oferecimento de uma alternativa favorável, que pode ser o aumento ou

melhoria da "recompensa regularmente fornecida", e também o condicionamento de que se não tem consciência.

Segundo Crozier e Friedberg (1977), citados por Fischer, o poder inscreve-se no interior de uma relação social e essa relação só constitui uma relação de poder se reunir as seguintes condições: "- a relação é "instrumental": o poder é concebido em relação a um fim que motivará o envolvimento de outrem;

- a relação não é necessariamente transitiva: todo o poder apenas existe realmente quando se exerce sobre outrem;

- a relação é recíproca: todo o poder supõe a existência de uma troca entre os dois termos da relação; ele implica, por exemplo, a ideia de negociação, quer dizer, de uma pressão possível daquele que recebe uma ordem sobre aquele que a dá;

- a relação é desequilibrada: todo o poder põe em presença indivíduos que não têm os mesmos recursos à sua disposição" (Fischer 1994: 95).

Tenho algumas dúvidas sobre a *reciprocidade no desequilíbrio*, ou seja, quando a assimetria é quase total entre dois actores em interacção, e o sujeito em inferioridade, consciente da absoluta desproporção de recursos, acolhe pacífica e inegociavelmente a ordem ou sujeição do indivíduo em superioridade, ainda faz sentido falar em reciprocidade? É o que pode acontecer no universo inter-relacional da praxe, onde a desproporção de meios e recursos de poder entre um numeroso grupo de praxistas, vamos supor uma trupe, e um caloiro sozinho e indefeso, é de tal modo abissal que a negociação é mera ficção e objectivamente inútil ou inusitada. Observei muitas vezes, e refiro-o em diversos momentos deste trabalho, no decorrer de rituais e mobilizações praxísticas, a uma total submissão e obediência dos caloiros sem qualquer tipo de pressão, resistência ou reacção negocial.

O poder é, pois, pensado por estes autores como uma relação estratégica, o que faz acompanhar os actores envolvidos numa relação de poder, de mecanismos estratégicos produtores de imprevisibilidade e incerteza, de modo a contrariar o determinismo causal do poder *per se*, ou seja, afirma-se a possibilidade do indivíduo dispor sempre de alguns recursos estratégicos (individuais, culturais, económicos ou sociais) de modo a conseguir uma margem de liberdade que contorne os obstáculos e constrangimentos impostos por uma relação de poder.

É claro que muitos caloiros, por exemplo, procuram escapar às praxes mais violentas ou inconvenientes, experimentando manobras de diversão, simulação de doenças ou indisposições, mentindo, chorando, ou resistindo em silêncio. Mas quando (quase sempre) estas estratégias se revelam infrutíferas e inúteis, e a praxe se

desenrola normalmente, apesar do pequeno contratempo, falamos ainda em reciprocidade? Ela reside na mera intencionalidade e vontade do agente, ou nos resultados efectivos de uma negociação, chantagem ou pressão que traz lucro visível ao sujeito em desvantagem?

Ferrarotti, por sua vez, também reconhece que o poder implica uma relação entre A e B, uma relação que é desigual e assimétrica. Mas se o poder é uma relação, "é também uma posição objectiva, empiramente verificável, na estrutura social. O poder é relação, mas *é também estrutura, posição*" (Ferrarotti 1986: 73). Aqui aproxima-se já de uma perspectiva estrutural-funcionalista, e nada adianta sobre as modalidades, instrumentos e meios do poder enquanto relação.

Para C. J. Friedrich, o poder "é a relação entre pessoas que se manifesta na conduta dos que seguem (ou obedecem) (...) quando o comportamento de um certo grupo se ajusta aos desejos de um dos seus membros, ou de alguns deles, essa relação será conhecida como o *poder* de L sobre A, B, C" (Aron 1985: 204). Também aqui a complexidade, implicações e variações possíveis da relação de poder, são ignoradas.

Para Marc e Picard, o poder na vida social não é uma propriedade dos actores mas um fenómeno: "Se a noção de poder está fortemente implicada no processo de influência e de negociação, vimos que é menos como uma característica intrínseca dos actores (como uma espécie de propriedade que lhes seria dada) do que como um fenómeno relacional" (Marc e Picard s/d: 211). Aqui, o poder acontece na relação, mas o que é que acontece nessa relação de que o poder é o fenómeno relacionado? Um processo de influência e negociação? E a natureza e variedade das fontes, instrumentos e modalidades desse processo?

Não nos esqueçamos, pois, que o poder é uma relação entre pessoas (tese que é consensualmente adoptada), mas é uma relação que poder ser mediatizada e *representada* por objectos, instituições, organizações, serviços, símbolos, leis, tradições, etc.

Raymond Aron acentua o carácter interpessoal assimétrico da relação de comando-obediência, ou seja, a relação de poder. Nessa relação existe, ao contrário da relação de troca, uma desigualdade estrutural, se alguém comanda, alguém obedece. Mas não é a relação de poder também muitas vezes uma relação de troca? Se falarmos no poder compensatório, p. ex., a sujeição ou obediência é estrategicamente e *calculadamente* trocada pela expectativa de uma alternativa favorável.

Mas Aron reconhece que a relação de poder, sendo assimétrica, não deixa de ser recíproca: "A pluralidade dos domínios onde se exerce a potência dá lugar a uma reciprocidade: uns não são puramente sujeitos, outros não são exclusivamente objectos. Além disso, os fundamentos ou instrumentos da potência - riqueza, prestígio, força, posição, numa estrutura hierárquica de poder - não se acumulam necessariamente nas mãos das mesmas pessoas" (Aron 1985: 211). Não há, segundo o autor, e também, como já vimos, para Crozier e Friedberg, uma radicação absoluta do poder numa pessoa ou estrutura de poder; mas porque é que falamos em poder absoluto?

Atento à crescente complexidade da vida social, Aron concebe o poder já não como um concentrado estático em função de posições estruturais fixas ou de instâncias decisórias visivelmente hierarquizadas, mas, ao contrário, reconhece que nas sociedades contemporâneas, ultra-tecnologizadas, ultra-informatizadas, descentralizadas, existe uma dispersão do poder, o que decorre da natureza complexa das organizações. Aspecto que Foucault também desenvolve quando refere a pulverização (desconcentração) do poder, o que não significa perda ou diminuição de poder.

Com efeito, na perspectiva de Michel Foucault, "Não existe algo unitário e global chamado poder, mas unicamente formas díspares, heterogéneas, em constante transformação. O poder não é um objecto natural, uma coisa; é uma prática social e, como tal, constituída historicamente" (Foucault 1992: X).

Existem, para Foucault, um feixe de micro-poderes ou sub-poderes, articulados ou não com o Estado, em escalas diferentes da rede social e que penetram a realidade mais concreta que é o próprio corpo dos indivíduos.

Este aspecto é pertinente e deve ser salientado e reabilitado como tese para este trabalho, pois as relações de poder na praxe académica desenrolam-se no contexto de um conjunto disseminado de micro-poderes, intervindo dinamicamente no tecido social, como feixes heterogéneos de relações. Com efeito, a praxe interpela um conjunto de relações de poder específicas, um *universo de poder particular*, ou seja, próprias da *sociedade académica tradicional* de Évora, neste caso, embora em relação directa com outros micro-poderes que contextualizam a situação dos estudantes no meio universitário e que contaminam a dinâmica de poder que emana da vivência e da normatividade praxísticas.

Para além de reconhecer a omnipresença disseminada do poder, como teia ou trama global, é necessário identificar, qualificar, medir, relacionar, hierarquizar os múltiplos micro-poderes.

O poder não é apenas difundido homoganeamente a partir de um centro ( o Estado e os seus aparelhos), nem consiste apenas no direito e na violência, na legalidade e na repressão.

O que interessa basicamente ao poder, segundo Foucault, é adestrar e controlar os homens; manipulá-los e condicionar a sua capacidade de resistência e revolta. Silenciá-los, em suma. O poder é aqui entendido não como repressão efectiva, mas principalmente como socialização activa, doutrinação, neutralização, adestramento, moralização, etc. O poder como "mão invisível". Numa restritíssima dimensão, a micro-socialização que a praxe leva a efeito, veicula esse tipo de intenção e propósito declarado: *adestrar e moralizar* o "bicho", humanizando-o.

Segundo Foucault, todo o saber tem a sua génese nas relações de poder; saber e poder estão implicados. O poder origina saber, o saber constitui poder. Onde se exerce o poder, no hospital, na prisão, na escola, na Universidade, é também onde se formam saberes. À praxe, e ao seu sistema de poder, não será estranho o saber jurídico, o *logos forense*, a utilidade codificadora, a *phronesis* costumeira e tradicional plasmada em normas e documentos avulsos; um saber legitimador.

O internamento psiquiátrico, as instituições penais, as escolas são máquinas implacáveis na cumplicidade entre poder e saber, normalizando e amputando o homem, cientificando a sua eficácia. O mesmo se pode adiantar quanto ao universo disseminado das relações de poder na vida quotidiana, na família e no lar, etc, ou na vivência praxística, onde o esforço de normalização é pedagógica, jurídica, legal, codificada ou cientificamente orientado.

## **2. Poder e conceitos adjacentes**

O conceito de poder aparece muitas vezes associado aos de agressão, violência, força, autoridade, influência, liderança, etc. É pois necessário um esforço delimitador que faça emergir especificidades conceptuais, tal como propus no início deste capítulo, e relacioná-las, caso a caso, com os vários tipos de interacções que a praxe realiza.

## 2.1. Poder e agressão

A psicologia social prefere aos termos violência ou poder, o termo agressão, que diz respeito à ofensa que um indivíduo provoca a outro, numa situação de interacção. Para compreendermos a agressão como violência social, temos de ultrapassar o nível de observação do comportamento individual e intersubjectivo, e chegar aos mecanismos políticos, económicos, sociais e institucionais que criam as condições para que a agressão se produza.

De qualquer modo, as relações de poder extravasam em muito a mera ofensa agressiva. Aliás, em teoria, pode-se ofender um indivíduo sem exercer poder, sem que com isso se modifique a sua vontade ou comportamento. O que também acontece é que muitas relações de poder são pautadas pela agressão ou pela agressividade (já que “a agressão designa uma categoria do comportamento individual numa situação de interacção que põe em presença um actor que quer causar dano e uma vítima. A agressividade designa uma tendência especificamente humana marcada pelo carácter ou pela vontade de cometer um acto de violência sobre outrem” (Fischer 1994: 83); entre elas, encontram-se algumas das relações de poder que ocorrem no âmbito da praxe (apesar de excepcionais, no caso da praxe eborense), se atendermos a que na relação de agressão existe a intencionalidade e consciência de ofender ou causar dano a alguém. Ora, do ponto de vista do praxista, quando chama “bicho nojento e burro” ao caloiro ou quando o obriga a rastejar dezenas de metros, ou a beber meia garrafa de bagaço, possivelmente considerará que está a brincar e que nunca lhe passou pela cabeça ofender ou causar quaisquer danos físicos ou psíquicos ao caloiro. Do ponto de vista do caloiro praxado, a situação pode ser lida como uma agressão aberta e intencional. O problema e a sua avaliação depende, pois, do sujeito implicado que perspectiva segundo a sua sensibilidade e quadro de valores. Sem excluirmos, perversamente ou talvez não, a possibilidade do praxista, alegre e conscientemente, deleitar-se fazendo *mal*, saborear-se a infligir sofrimento e tortura aos caloiros. Ou não fossem admissíveis gozos sádicos entre tantas sensibilidades praxistas.

Contudo, existe uma noção lata e esbatida de agressão, que a coloca na dependência do poder e dos contextos sociais, dos códigos, representações colectivas e das normas em geral. A agressão resulta em várias formas de imposições, constrangimentos e dominação de indivíduos e grupos sobre outros.

Mas também aqui a agressão decorre de uma *natural* aplicação da normatividade praxística, por si só agressiva. Ou seja, o código da praxe, ao institucionalizar uma estratificação social herdada historicamente, onde se outorgam direitos de agressão

aos *dotôres* sobre os *caloiros*, está a legitimar comportamentos agressivos tidos num quadro e num contexto onde a agressão é protegida axiologica, juridica e socialmente. Ou seja, a agressão decorre *naturalmente* de um desequilíbrio de poder e de força, cujo exercício é normativamente legitimado; pois "Se *o* é mais forte do que *p*, *p* pode aceitar os maus-tratos como a ordem natural das coisas, em que os grandes sempre maltratam os pequenos; de certo modo, têm o "direito" de fazer isso" (Heider 1970: 292).

E não se pode qualificar de abusiva ou excessiva a qualificação de agressão e até de maus-tratos para as mobilizações e rituais da praxe porque, para autores como Fritz Heider, "os casos mais típicos de maus-tratos são vistos em insultar, obstar, ferir, condenar e não cumprir uma promessa" (Heider 1970: 283).

Diversos autores tem classificado a agressão segundo a natureza e intensidade do comportamento agressivo, Feshbach, por exemplo, distingue:

- a agressão hostil, que consiste em causar directamente dano a alguém;
- a agressão instrumental, que é um meio que visa um objectivo diferente;
- a agressão expressiva, que consiste numa afirmação de si através de um comportamento agressivo" (Fischer 1994: 23).

A praxe mobiliza, em função do que disse atrás, principalmente os dois últimos tipos de agressão. A segunda, porque pertence à tradicional justificação pedagógica da praxe: açoites para emendar e corrigir o recém-chegado-deslumbrado à Universidade, e castigos severos para expurgá-lo da vaidade e ares de superioridade. A última, porque para muitos praxistas, a autoridade que a praxe faculta, é um passaporte pacífico para a expressão de autoritarismo, como expressão visível e notada de uma personalidade sedenta de presença.

Em conclusão, a agressão pode definir-se como uma modalidade de violência em interacção social, concretizada em comportamentos e condutas de indivíduos e grupos que produzem ou visam produzir dano a alguém. Esse dano pode assumir a forma de ofensa à integridade física, psicológica, moral e cultural.

Por aqui, excluindo em alguns casos a sempre movediça intencionalidade, e enfrentando cruamente os efeitos e resultados, não repugna incluir muitos dos rituais, mobilizações, discurso e jogos da praxe como uma forma de agressão.

Um dos factores sociais da agressão refere-se à natureza das relações intergrupais e intragrupais, à psicologia de grupo. Quanto mais sentida e procurada for a coesão e unidade do grupo mais facilmente se desencadearão actos de agressão ou violência em relação a indivíduos ou grupos concorrentes, adversários ou rivais. O grupo

também recolhe mais probabilidades de gerar comportamentos violentos e agressivos do que o indivíduo isolado. As tribos urbanas e certos grupos específicos como os skinheads são bem reveladores do contágio colectivo da violência, quando actuam como grupo.

Inclui-se aqui a desmesurada e obsessiva, até agressiva, rivalidade entre os sub-grupos da praxe eborense representados pelo conjunto de praxistas e caloiros de cada licenciatura. Rivalidade que mobiliza energias em torno de uma ideia agregadora: enaltecer a licenciatura respectiva e, como consequência que resisto a que seja óbvia, troçar constantemente e ofensivamente dos outros cursos.

Outro aspecto igualmente relevante é, de acordo com o que pude observar, a tendência para agravar a violência e impor autoritarismo e comando ríspido aos caloiros à medida que o grupo de praxista aumenta de número. Os grupos de dois e três estudantes a praxar, eram por regra muito menos exigentes e menos impositivos nas praxes que realizavam. Já as maiores barbaridades, a linguagem mais inusitada, as ordens mais sonoras e ríspidas, e as mobilizações mais agressivas, nasciam de destemidos praxistas, com a cobertura de grandes grupos de *dotôres*.

## **2.2. Poder, força e violência**

Esta é uma distinção simples mas importante, pois, muitas vezes, se identificou poder com força e coerção física. Mas a verdade é que nem sempre o poder precisa de força, e nem sempre a força é poder. A força é apenas um dos instrumentos possíveis de uma relação de poder.

A não ser que se relacione a força como uma das propriedades ou atributos do poder, ou seja, a capacidade do poder, a capacidade efectiva do poder. Força seria a energia, a dinâmica do poder.

Do mesmo modo a violência, que é, numa inter-relação, um dos atributos possíveis de uma relação de poder, de um poder (que é) violento.

Aliás, violência e força aparecem correlacionadas; é o que propõe François Stirn: "Por vezes faz-se da violência um grau extremo da força: "Quanto à violência, ela é a forma forte da força." Mas esta distinção corre o risco de falta de clareza: a partir de que grau a força se torna violência? (...) Porém, a força, mesmo posta a nu, não é ainda violência; acontece mesmo demonstrar-se força para não ter que se servir dela (é o princípio da paz no terror, da paz atómica); e violência consistiria justamente em servir-se dela" (Stirn s/d: 16).

De qualquer modo, força e violência nem sempre estão presentes quando está presente o poder, este pode não precisar delas, e pode mesmo recusá-las para ser mais poder ( é o caso do poder condicionado, é o caso da publicidade). É o caso também da pressão psicológica dos praxistas sobre os caloiros, na forma de ameaças verbais metafóricas ou realistas de marginalização, castigos, isolamento. É o caso da exibição ritualizada de poder dos praxistas em modalidade de voz enfática e grave, em vocabulário ostensivamente intimidatório.

Mas quando estamos perante uma situação ou um jogo de constrangimentos e condicionamentos, psicológicos ou morais que sejam, não nos situamos ainda no campo da violência. Estamos se designarmos por violência qualquer coacção física ou moral exercida por um sujeito (individual ou colectivo) sobre outro, numa situação de interacção. Portanto, à luz desta apreciação, quaisquer danos intencionais na integridade física e /ou moral de alguém, denunciam a existência de violência.

Enriquez (1983) estabelece uma distinção entre *violência sacrificial* (uma interpretação freudiana do vínculo social) e *violência dominadora*, que instituí não já uma comunidade como um todo, recusando a heterogeneidade estrutural, mas uma sociedade cindida e fracturada por um sistema de violência que produz clivagens e oposições (sistema hierárquico e inegalitário)

Ora, a praxe é um sistema de poder hierárquico que reproduz numa escala de interacção especial, relações de dominação/submissão, um sistema diferenciador, consagrado institucional e consuetudinariamente.

### **2.3. Poder e autoridade**

Distingue-se geralmente poder de autoridade porque: "No poder está presente um aspecto de coerção, que, num limite extremo, pode ser física, que, na autoridade - do latim *augere*, "crescer", "aumentar" -, é, pelo contrário, substituído por um elemento de continuidade orgânica, de desenvolvimento sereno. Existe uma dependência aceite, desejada, que dá lugar a uma relação não autoritária, mas sim autorizada." (Ferrarotti: 1986: 81) E quando a relação é autorizada mas autoritária também? Ou seja; quando o praxado obedece ao praxista porque lhe reconhece autoridade à "autoridade" de um determinado procedimento ou ordem? A autoridade perde "autoridade"?

Afinal estamos a falar de poder coercitivo (como se este não pudesse ser legítimo) e de poder legítimo (como se este não pudesse ser coercitivo), é isso a autoridade, uma aceitação consentida do poder do outro. É verdade que na praxe

existe autoridade, sempre que o caloiro autoriza e reconhece a legitimidade do poder do praxista sobre ele, mas não é menos verdade que, muitas vezes, a obediência dos novatos deve-se exclusivamente ao receio de punições, reprimendas e castigos de diversa ordem, e que muitos caloiros entendem mesmo ilegítimo e arbitrário o poder imposto pelos executantes da praxe.

Também existe uma concepção funcional e institucional de autoridade como o lugar e função hierárquica do poder: "Chamamos aqui de autoridade a potência possuída por um indivíduo graças à posição que ocupa numa organização social" (Aron 1985: 211). Autoridade, em lógica praxística, pertenceria em grau crescente aos estudantes não-caloiros, à medida que progredem no número de matrículas na Universidade, e que, por motivo da progressão escolar ou do chumbo, elevam o seu estatuto e ganham autoridade.

Fischer (1994) resume os dois aspectos caracterizadores da autoridade; o lugar institucional ou estrutural (que deriva da categoria ou da posição hierárquica, e é imposta) e a legitimidade (que provém da posição do líder e é aceite)

Como nem sempre as relações de *poder* vividas na praxe são legítimas à luz dos próprios regulamentos e mandamentos morais da praxe, é por isso mais apropriado falar de relações de poder no seu sentido genérico, apesar de se encontrarem na praxe relações específicas de autoridade; ou seja, um fundo moral que se consente e que nem sempre está presente nas relações de poder *tout court*.

#### **2.4. Poder e liderança**

O fenómeno ou o processo da liderança, que obviamente mobiliza ou implica poder e autoridade, não é muito relevante no contexto orgânico e funcional da praxe. No caso da praxe eborense, por maioria de razão, por não haver um máximo representante efectivo (existe apenas uma figura protocolar, o Venerável "Geraldo ou Geraldes sem Pressa") da praxe, ao contrário do que sucede na praxe coimbrã com a figura do Dux Veteranorum (ver capítulo sobre a praxe coimbrã). Mesmo nas reuniões de notáveis a que assisti, excepto algumas recomendações avulsas de alguns mais vividos e experientes nas coisas da praxe, as decisões eram colegial e democraticamente tomadas, sem protagonismo directivo de ninguém. No decurso das mobilizações, apesar de a voz de algum praxista mais másculo sobressair, o processo é organizado de forma partilhada entre os praxistas.

Tanto mais que a liderança, designando estrutura de comando ou prática de comando ou de influência, a partir de um centro ou de um sujeito identificado como

produtor das decisões e orientações para os restantes membros de um grupo, vista assim, institucionalmente, é bastante desconsiderada e até penalizada na praxe, avessa a personalizações e a destaques individuais e adepta do trabalho de equipa.

Estas características da liderança na praxe, remetida aos constrangimentos de uma fixidez estrutural, afastam-na mesmo do alcance conceptual do conceito e aproximam-na da autoridade, pois enquanto esta se caracteriza pela fixidez estatutária e estrutural de uma organização que define posições, a liderança rompe muitas vezes com a formalidade organizativa, é dinâmica, imprevisível e singular

## **2.5. Poder e influência**

Para autores como Fischer (1994), o poder não pode ser confundido com a influência. Pois enquanto a influência modifica o comportamento de outrem com recurso á persuasão; o poder é uma relação em que o comportamento é modificado por exercício de um controlo. Mas qual o sentido da distinção entre persuasão e controlo? Não será a persuasão uma forma de controlo, e, deste modo, a influência uma forma de poder?

Segundo Katz e Kahn (1987), existe influência quando se opera uma modificação intencionada; ou seja, quando se constata uma interacção em que existe uma intenção de modificar um comportamento e alterar as condições físicas ou psíquicas desse comportamento.

De qualquer modo, parece-me que a influência é apenas uma forma ou meio de exercer poder, só que numa modalidade em que se recorre habitualmente ao condicionamento consciente ou inconsciente, e se recusa meios coercitivos para modificar uma conduta, em contexto inter-relacional.

A praxe exerce naturalmente influência, e fá-lo de um modo explícito através de propaganda própria, da intervenção presencial dos praxistas junto dos caloiros, das exaltações engalanadas dos veteranos a desfilarem o património de bondade e camaradagem que a praxe construiu ao longo dos tempos, da pressão mobilizadora e quase catecista em jantares de curso, reuniões de notáveis, praxes de curso, e múltiplas outras ocasiões e cerimónias mais ou menos formais. Implicitamente, a influência que a praxe realiza pertence e inscreve-se numa micro-socialização de quatro, cinco ou mais anos, em que a praxe está presente e actuante, indissociável da vida interna das Universidades e transpirando estímulos para as orientações comportamentais e representações dos estudantes.

### **3. As relações de poder na praxe**

Ao estudar as interacções na praxe, analisei, entre outras, um tipo específico de interacções, as relações de poder. Relações que aprovam uma estrutural ou conjuntural desigualdade entre os actores: "O campo de uma interacção é definido por uma intervenção da sociedade sobre si mesma e, por conseguinte, toda a relação coloca actores desiguais em relação: é que toda a relação liga, directa ou indirectamente, um actor associado à direcção desta intervenção, a um actor que sofre os efeitos da mesma" (Touraine 1996: 78).

Ora, uma modalidade do poder é o micro-poder, ou micro-relações de poder, que existe no seio da uma micro-sociedade como a sociedade académica e que se exerce e estrutura através da praxe académica.

É verdade que habitualmente o poder por excelência se identifica com o poder político, e que este paradigma do poder emana de um pensamento ocidentalizado. Manuel Villaverde Cabral é um dos autores que reconhece que o debate actual sobre o poder está "paradigmatizado": "De facto, há hoje um paradigma para cada uma das noções: a ciência seria o paradigma do saber e a política o paradigma do poder" (Aguiar *et al.* 1998: 23).

De qualquer modo, não é menos provável que o universo praxístico recolha muitas ressonâncias da natureza e estrutura essencial do poder político que rege a sociedade onde as Universidades se inserem. Do ponto de vista dos códigos da praxe e das orientações morais neles contidas (ver o capítulo sobre a praxe coimbrã, p. ex.), é bastante perceptível as alterações que os códigos sofreram de acordo com as transformações políticas operadas na sociedade portuguesa. O código coimbrão de 1957 espelha em múltiplos sentidos e vertentes a atmosfera moral e política do Estado Novo, pesada de sentimentos de ordem, autoridade, disciplina e obediência, tal como o formalismo, o respeito pelas hierarquias e pela tradição, o mérito da antiguidade, a desconfiança em relação à novidade e à inconsciente "democraticite". O processo de iniciação dos caloiros na sociedade académica coimbrã, configurava nesse tempo, e ainda hoje, em certa medida, um sistema de poder, com a sua estrutura hierárquica e estratificada: "A Iniciação consignava um novo estádio, dentro do mesmo estilo; daí a condição do caloiro resultar da sua repartição na Sociedade Tradicional nos termos do seguinte sistema de oposições:

Igualdade/Desigualdade

Autoridade/Subordinação

## Hierarquia/Integração

A Iniciação incluía, pois, um plano social onde os ajustamentos eram uma constante até atingirem a moldura tradicional. As relações entre si resultavam, portanto, numa complexa proposta, nos termos do seguinte esquema:

- Constituírem uma unidade por agrupar as relações da classe "adulta";
- Identificarem-se com a estratificação hierárquica tomada coacta pelos critérios praxísticos;
- Procederem a arranjos organizativos de classe.

Em suma, os mecanismos da Iniciação em Coimbra tendiam para coincidir com o sistema de classe linear tendo em comum o processo instituído com base no tempo e não nos sucessos" (Lopes 1982: 81).

Ora a praxe dos anos revolucionários, tal como a praxe dos anos oitenta e noventa, modificou-se ou surgiu de novo, em muitos casos, sobretudo nas Universidades privadas, de acordo com o novo ambiente democrático, e a tolerância, pluralismo, flexibilidade e a imersão de novos valores e concepções morais e políticas próprias do dinamismo e renovação acelerada da vida democrática.

Por isso mesmo, conhecer a natureza do poder político no quadro da democracia actual, ajuda a compreender e analisar melhor a natureza das relações de poder que se vivem no âmbito da praxe académica.

De acordo com este pressuposto, cabe-nos apurar se o poder político *pós-moderno* é fundamentalmente condigno, compensatório, ou condicionado? E que associações principais se estabelecem? E se o poder político *pós-moderno* tem a sua fonte privilegiada na personalidade, na propriedade ou na organização? E quais as combinações possíveis? As conclusões conseguidas serão transpostas e discutidas para o universo da praxe académica.

### **3.1. As relações de poder na praxe a as formas do poder**

Segundo a tipologia proposta J.-K. Galbraith (inspirada por B. Russell), adoptada no presente trabalho, tal como já foi referido no início deste capítulo, as formas ou instrumentos fundamentais de poder são: o poder condigno; o poder compensatório; e o poder condicionado.

O poder condigno (ou punitivo) "obtem submissão pela capacidade de impor às preferências do indivíduo ou do grupo uma alternativa suficientemente desagradável ou dolorosa para o levar a abandonar essas suas preferências" (Galbraith s/d: 20). O poder condigno exerce-se impondo (*oferecendo*) uma dor, enquanto o poder

compensatório, "em contraste, conquista submissão oferecendo uma recompensa positiva - proporcionando algo de valor ao indivíduo que assim se submete" (Galbraith s/d: 21).

No primeiro caso, tratar-se-á, então, de uma recompensa negativa ( se trabalhares recompenso-te com a ausência de castigo; se te deixares praxar sossegadamente premeio-te com a ausência de ameaças de marginalidade e isolamento), no segundo, de uma recompensa positiva ( se trabalhares dou-te dinheiro; se te deixares praxar promovo-te de besta a homem, passas a pertencer aos eleitos, integras-te na nossa "casta"). Todavia, podemos ainda complicar. Galbraith não distinguiu o positivo e negativo imediatos do positivo e negativo mediatos; ou seja, quando um caloiro se submete imediata e conscientemente ao poder condigno de um praxista exercido sob a forma de um castigo na expectativa de obter mediatamente, como consequência directamente relacionada com essa submissão consciente, a recompensa positiva sob a forma de uma consideração favorável e abonatória, de que forma de poder falamos? Ainda condigno ou já compensatório? É que a punição foi sofrida em função de uma recompensa positiva esperada.

O poder condicionado ilude a consciência da submissão por parte do indivíduo submetido mas consegue provocar-lhe ( com ou sem intenção) mudanças nos comportamentos, atitudes; ou seja, o indivíduo aceita uma submissão a uma vontade alheia, manifestando uma preferência positiva mas que não a reconhece como resultado de um condicionamento.

Quando não há uma intenção declarada de um indivíduo ou grupo de provocar comportamentos ou crenças determinadas através de vários meios condicionadores ( educação, persuasão, etc), falamos de condicionamento implícito. São os comportamento e crenças que resultam, por exemplo, do poder *natural* do processo de aculturação e socialização.

Sempre que se verifique uma deliberada vontade condicionadora direccionada para a modificação de comportamentos e crenças, estamos no âmbito do condicionamento explícito. É o que acontece quando a persuasão é uma força imediatamente ou mediatamente condicionadora, sem que o indivíduo a ela submetido tenha dela plena consciência (é o que acontece com muitos praxistas e praxados. Alguns alunos do primeiro ano com quem conversei, confessaram-me pactuar e colaborar em certos jogos sem pensar no que estavam a fazer, a pressão do momento, a tensão reinante e o discurso dos praxistas a recorrer constantemente para os valores da tradição e do espírito académico, provocam em muitos novatos um transe ou

suspensão irreflectida, com as óbvias consequências comportamentais, de que só mais tarde tem consciência ).

Em apoio desta tese vem a situação descrita por Russell em *O Poder - Uma nova análise social* (1990): "Não é completamente verdadeiro que a persuasão é uma coisa e a força outra. Muitas formas de persuasão - mesmo muitas das que muita gente aprova - são de facto um tipo de força. Consideremos o que fazemos às nossas crianças. Não lhes dizemos: "Algumas pessoas pensam que a terra é redonda e outras pensam que é plana; quando cresceres, podes, se quiseres, avaliar as provas e formar a tua própria conclusão". Em vez disso dizemos: "A terra é redonda". Na altura em que as nossas crianças forem suficientemente crescidas para avaliar as provas, a nossa propaganda fechou-lhes os espíritos, e os argumentos mais persuasivos da Sociedade da Terra Plana não fazem qualquer efeito" (Russell 1990: 174-175).

Ora, retomando o desafio atrás enunciado, de articular a natureza actual do poder político com as ressonâncias desse poder no contexto da vida universitária, académica e praxística, a primeira questão a colocar é se o poder político numa sociedade pós-moderna se exerce principalmente como poder condigno?

O Estado pós-moderno (ultra-industrializado, pluri-*desnormalizado* mas ultra-pacificado, ultra-informatizado) talvez tenha diminuído a coerção física/corporal, a mutilação, a tortura, a intervenção coercitiva das polícias, do exército, das autoridades políticas e militares em geral, mas, consequência da complexidade fiscal, administrativa, jurídica, aumentou o poder exercido pela vigilância e perseguição judicial e informática, ameaças, penalizações fiscais, criminais, sociais. Ora, este poder mais *suave*, é também considerado por Galbraith como poder condigno. Mas será uma característica da pós-modernidade ter tornado o poder condigno menos coercivo?

Não é forçado concluir que por toda a Europa *pós-moderna* (comunitária) se assiste a uma *animação* de violentas intervenções policiais de rua, da repressão das minorias, dos abusos de autoridade, das detenções ilegais, e da violência física *privada*, roubos, homicídios, extorsões, raptos, violações, maus tratos corporais, milícias populares, justiça *popular*, justiça *pelas próprias mãos*, etc.

De qualquer modo, existe uma modalidade de poder condigno que parece ter diminuído de intensidade; refiro-me ao poder condigno moral e social. A sanção moral e social perdeu vigor com a crise da moral judaico-cristã, a tolerância política e cultural (salvo algumas "ilhas" de extremismo, radicalismo, conservadorismo, puritanismo e intolerância política, sexual, religiosa, étnica, etc, o caso Clinton é disso elucidativo) consolidou-se e *democratizou-se*. Ora, a aprendizagem do pluralismo político, a

educação e formação democráticas, a amoralização e a despolitização, ou a politização *vazia* (o esvaziamento axiológico em geral), a hipertrofia informativa e comunicacional ("a explosão da realidade mediática e informacional torna possível uma competência democrática mais alargada" (Santos 1994: 83), ao mesmo tempo que podem favorecer a indiferença (Lipovetsky 1989) e as múltiplas formas de abstencionismo, tornam mais permissiva e *racional* a penalização da *consciência moral* acerca da diferença, exotismo, combate, exibicionismo e radicalidade das concepções e práticas políticas, sociais e culturais. Esta transigência reforça também a tolerância para com a descaracterização da praxe, a sua folclorização e esvaziamento ideológico e cultural.

Há ainda quem qualifique o poder político como sendo sempre coercitivo (condigno, punitivo) (Fernandes 1988), mas esta é uma concepção que *estatiza* em demasia o poder político.

No contexto da praxe académica, é visível a olho nú, uma diminuição dos recursos instrumentais violentos e um quase abandono de práticas secularmente consagradas como colheradas, dar nas unhas, rapanços, julgamentos, e outras agressões físicas não catalogadas.

Está felizmente longínquo, um quadro de violência como este, testemunhado por Carminé Nobre, quando corria o ano de 1928, na mais dura e exemplar praxe académica: "Os praxistas, porém, não desarmavam. Todos os dias apareciam novas façanhas de troupes: o "caloiro" e o "bicho" viviam num perfeito regime de "terror", e alguns casos que então se registaram, longe de representarem a tradição, aproximavam-se de vinganças planeadas, que não honravam a juventude generosa de Coimbra" (Nobre 1945: 75).

Já para não recuar mais no tempo e reconhecer que "apesar de todas as regras postas em papel, a suposta função integradora da praxe perde-se, muitas vezes, no meio de acções mais violentas que podem gerar alguns traumas nos jovens que ensaiam os primeiros passos nas lides universitárias. Não é de ontem, nem do ano passado, mas de muitas décadas e alguns séculos que os caloiros passam, literalmente, "as passinhas do Algarve" nas mãos de alguns veteranos mais "ciosos" das suas obrigações. A perseguição, atormentação ou sujeição dos caloiros pelos veteranos - quase todos conotados com actos de violência física - eram já frequentes no séc. XVIII. As praxes, na altura "investidas", chegaram a ser proibidas por D. João V numa provisão régia datada de 1727" (*Forum Estudante* 1996: 5).

Com efeito, "O século XVIII recebia os novatos com tourada, insultos, picaria, patente (Outro nome para roubo, que hoje se continua a praticar) e troças. O "sacar

nevado”, costume espanhol descrito por Quevedo, que consistia em cobrir de escarros os novatos, também calhava acontecer. Estas investidas eram tão violentas que se chegou a temer que a cidade ficasse despovoada de estudantes. Teófilo Braga, historiador da Universidade, escreve que “enquanto o estudante vivia em Coimbra, envolvido ou exposto às sangrentas investidas, tinha de andar armado até aos dentes” (Grande Reportagem 1996: 68).

Caído em desuso o termo “investida”, o aparecimento da palavra praxe, em 1863 e depois em 1872, traz uma significação negativa e reprovável, indiciadora do exercício de violência e rudeza de costumes entre os estudantes e entre estes e as gentes de Coimbra. O termo praxe é mesmo associado ao adjectivo selvático, o que é bem demonstrativo do seu significado e alcance.

Para o psiquiatra e estudioso da praxe, Louzã Henriques, a praxe é intrinsecamente violenta e significa exactamente poder: “A praxe, termo que aliás data de finais do século XIX, e poder e privilégio. Por definição, é uma prática persecutória, muitas vezes abertamente violenta, que se manifesta desde os tempos medievos em certos “rituais de desbestialização” (Grande Reportagem 1996: 68).

Contudo, e apesar da suavização já referida, uma prova da existência de relações de poder condigno na praxe é a omnipresença do castigo; o caloiro é castigado pelas mobilizações no início do ano, é castigado pelas trupes se sair à noite, um praxista pode ser condenado em tribunal de praxe e castigado se procedeu incorrectamente, o caloiro é castigado nos jantares de praxe pelo excesso de álcool, pelos exercícios de subserviência, pelo dever de obediência ao padrinho de praxe. Ora “O castigo é fundamentalmente impensável sem o poder. De facto, seja qual for a origem, seja qual for o objectivo, a condição *sine qua non* do castigo é o poder. (...) E, de facto, seja qual for o modo como o castigo é confiscado por uma instância, ele só pôde produzir-se por um poder efectivo (...)” (Kremer-Marietti 1990: 81).

Em Évora, a tradição das trupes está regulamentada na CEGARREGA e situações específicas de exercício de poder condigno previstas: praxar (geralmente o “rapanço” ou colheradas nas unhas) e humilhar o caloiro. Todo e qualquer “bicho” que se passeie descansadamente pela noite eborense e for caçado por uma trupe, se não lhe valerem os dotes de pugilista ou a velocidade das pernas, será (de acordo com o artº 27) identificado com um guiso que deverá usar obrigatoriamente (24 horas por dia) até ao dia 1 de Novembro inclusive.

O jornalista Torcato Sepúlveda sintetiza a essência castigadora e vingativa da praxe académica: “A praxe sempre foi o escape de mentes frustradas e autoritárias,

que se vingavam das suas evidentes limitações em jovens indefesos. O estudante burro e sebento, de que fala o oitocentista Eça de Queiroz, sobreviveu em Coimbra até à segunda metade do século XX" ("Público" 03/11/1996: 6).

Na mesma edição do "Público" de 03/11/1996, num "dossier" de seis páginas dedicado à violência das praxes (o que só por si constitui reconhecimento suficiente da existência de relações de poder e moralidade na praxe), há mais testemunhos, análises e opiniões que devo destacar para ilustrar a específica "condignidade" (ou natureza punitiva) do poder que a praxe académica exercita.

Começo com as declarações do então e ainda Ministro da Educação, Marçal Grilo que, no final da cerimónia da abertura solene das aulas na Universidade de Évora do ano lectivo 1996/97, manifestou-se preocupado com a violência das praxes e afirmou que as praxes "constituem, hoje, um momento de alguma violência, de alguma maldade e de algum mau trato relativamente aos jovens caloiros" ("Público" 03/11/1996: 4).

Não terá sido por acaso que o Ministro da Educação proferiu tais observações na Universidade de Évora. É que esta Universidade tinha sido, pouco tempo antes, palco de tristes e lamentáveis casos de violência praxista, o que explica em certa medida, o relativo abrandamento e "brandamento" das práticas e rituais da praxe nos últimos dois/três anos. Com efeito, é o próprio relato de um "notável" da praxe eborense que sana quaisquer dúvidas, ao afirmar que as praxes "nem sempre têm corrido bem" e, por vezes, acabam no banco de urgência por consumo excessivo de álcool. Os maiores problemas registaram-se há cerca de dois anos, quando duas caloiras sofreram maus tratos e ferimentos vários que as levaram ao internamento no hospital da cidade" ("Público" 03/11/1996: 4).

Estas incríveis e aterroradoras consequências da praxe também chegaram, em mais dramáticas proporções, à porta férrea da Universidade de Coimbra. Apesar dos acontecimentos terem sido empolados e exagerados, é de frisar com gravidade e preocupação situações com esta: "A recente "onda de violações" – que teria vitimado uma quinzena de estudantes, entre rapazes e raparigas – que suscitou abaixos-assinados e tomadas de posição públicas por parte da Direcção-Geral da Associação Académica, veio a saber-se ter-se limitado a dois casos confirmados pela polícia no momento da detenção do presumível autor" ("Público" 03/11/1996: 4-5).

Mas há mais. Outro revoltante exemplo vem da Faculdade de Motricidade Humana, em Lisboa. Para além das "tradicionais" pinturas, imitações de concursos televisivos, medições, lançamentos a lagos e tanques, calhou isto à caloira Isabel, em

Outubro de 1996: "No decorrer do que a autodenominada Brigada Anti-caloiro (BAC) da faculdade classifica como um desvio ao programa da praxe, alguém colocou uma banana entre as pernas de um caloiro e quis obrigar Isabel a ajoelhar-se e a descascar o fruto. Isabel recusou. Os praxistas mais velhos insistiram. Isabel desatou a chorar e tudo acabou com a suspensão das praxes pelo conselho directivo, sem que os autores da brincadeira tenham sido punidos" ("Público" 03/11/1996: 2).

Este exemplo, recolhido das praxes da Faculdade de Veterinária, dá mais uma inquietante ideia das imposições abusivas que a praxe autoriza; ali, "os caloiros "mais indisciplinados" foram "convidados" a fazer "palpação rectal" a uma vaca ou a enfiar a mão na boca de um burro. "Não apalpamos o pénis de um cão porque este ano não conseguimos arranjar o cão", lamenta Mário Hilário, 21 anos, um dos praxistas" ("Público" 03/11/1996: 2).

Por tudo isto, sinto justificada a análise do então Director-adjunto e actual Director do jornal "Público", José Manuel Fernandes, que escreveu assim no editorial da edição já citada: "Agora tudo é pior. As praxes reduzem-se quase exclusivamente a exercícios bárbaros de humilhação dos mais novos. Não são ritos destinados a abrir-lhes as portas ao clube restrito dos universitários: são exercícios de vingança dos mais velhos sobre os mais novos, porque mais fracos. Vingam-se sobre inocentes do que antes outros lhes fizeram, quando também eram caloiros. Procuram exceder-se. Fazem gala da boçalidade, do animalismo. Um praxista é hoje quase sempre um pequeno tiranete – e faz gala disso" ("Público" 03/11/1996: 3).

O poder condigno verificado no universo das interacções desencadeadas na praxe existe sob múltiplas formas: ordens, obrigações, pressões, chantagens, humilhações, coacção física e psicológica, uso e abuso de violência, emprego de vocabulário agressivo, castigos e punições.

Passando ao poder compensatório, julgo que este é por excelência o poder regulador, normalizador e legitimador das sociedades contemporâneas. E para que disto não se tenha consciência, este instrumento de poder financia e promove através da propriedade (capacidade económica), da personalidade (todos os detentores do poder económico, administrativo, político) e da organização (Governo, partidos, empresas, igrejas e seitas, etc) a legitimação da sua dominação através de um conjunto de mecanismos predominantemente compensatórios e condicionadores ( o investimento nas relações interpessoais nas empresas públicas e privadas (o *marketing* das relações de trabalho); uma panóplia de prémios de trabalho, a divulgação *publicitária*, a publicidade, as leis do despedimento e dos contrados de trabalho

transformadas em liberalização necessária para resistir à competitividade e garantir assim os postos de trabalho - o trabalhador fica a saber que a facilidade do seu despedimento é a garantia do seu emprego, e como a luta sindical, as greves e as contestações em geral facilitam o despedimento é preferível garantir o emprego apesar de tudo; o *bem-estar* no trabalho como comprovação da harmonia patrão-assalariado, porque até o assalariado pode jogar ténis um bocadinho antes do almoço, beber uma bica de vez em quando, *curtir* um som, descansar na relva, e ser prendado com uma boa sobremesa ao almoço, e tudo isto enquanto trabalha (quem é que vai pensar na mais-valia e na exploração capitalista?); o discurso político dominante feito da ilusionista jogatina publicitária e do *showbiss*, da tele-venda-política e das telenovelas de rasteira metidice politqueira patrocinadas pelas beneméritas empresas que desinteressadamente oferecem fortunas aos partidos colados ao poder.

Entendo, pois, que o *assomo* de pós-modernidade em países como Portugal, e sobretudo a pós-modernidade instalada de países como os E.U.A, Japão, Alemanha, etc, ainda não inverteram a *lógica fundamental* do paradigma moderno. Ou seja, o poder político (tal como o poder religioso, cultural, pessoal, dos Media, etc) na pós-modernidade está ainda subordinado aos grandes interesses do *grande* poder económico (mercados cambiais, F.M.I., alta finança internacional, indústrias farmacêuticas, energéticas, do armamento, do jogo, e da droga), que de crise em crise, de retoma em retoma, dá continuidade à racionalidade técnico-instrumental *moderna*, e sem controlo supra-nacional (o que é que é o direito internacional?) não recua na amplitude dos seus efeitos *globais*.

Esta dominação do poder compensatório pensada em termos gerais, não deixa de ter correspondência no mundo da praxe. Exercer poder compensando. Compensar como? Através da negociação da pertença. Pertencer a alguma coisa, obter uma identidade, sentir o calor incondicional do grupo (ver capítulo sobre a praxe, atitudes, sentimentos e motivações), arranjar um padrinho ou uma madrinha, estar dentro, não estar de fora, não estar à margem, romper o anonimato. A praxe vende isto tudo em troca de umas brincadeiras eventualmente de mau gosto. A praxe é uma estrutura integrativa e como tal, igualmente agente de exclusão para aqueles que não aprovam este contrato. Mas o receio de ser um excluído da praxe é maior do que o sofrimento vindo com as troças e castigos das mobilizações. E depois a praxe também dá um estatuto, um lugar ao sol, uma farda identificadora, uma referência, um *norte*.

Em muitas situações terá mesmo sentido, portanto, falar em poder auto-compensatório. Submetemo-nos a uma vontade alheia não porque ela nos recompense

mas porque nesse acto de submissão encontramos uma recompensa pessoal, afectiva, emocional, psicológica, etc. O exercício do poder alheio é condição, como estímulo, para que o indivíduo submetido se auto-recompense.

As relações de poder na praxe baseiam-se em grande parte nesta capacidade compensatória de premiar os caloiros e de convencê-los pelas vantagens a médio prazo, em troca da sua obediência e sujeição, do assentimento e colaboração com os rituais e cerimoniais praxísticos.

Para além disso, a aspereza e vigor da praxe ministrada pelos alunos do terceiro ano e clandestinamente por muitos do segundo ano, explica-se pelo *status* compensador que a experiência e exercício do poder de comando e da autoridade concede a todos os que vivem o apagamento da indiferenciação e do esquecimento. Experimentar ordenar e obrigar destaca a individualidade e permite auto-reconhecer uma identidade marcada pela opressão niveladora da comunidade universitária, pela inferioridade e pela padronização: " Ao lado da busca de sucesso, a sociedade de massa também induz seus membros a uma obsessão pelo poder. A luta pelo êxito se desenvolve a partir da necessidade de se conseguir reconhecimento, alcançar a identidade mesmo que só seja pública, e sentir-se importante. A luta pelo poder nasce da necessidade de superar sentimentos íntimos de impotência e de compensar sentimentos de desespero. (...) A riqueza e a autoridade fornecem oportunidade para a auto-expressão negada às pessoas de meios limitados ou em posições mais baixas" (Lowen 1984: 76).

Finalmente, uma forma de poder talvez não dominante mas com certeza característico da pós-modernidade *feita* ou a *fazer-se* é o poder condicionado. É também a forma de poder que mais problemáticamente se relaciona com o poder político *stricto sensu*. Galbraith considera mesmo que "nas democracias do século XX o poder político consiste basicamente em poder condicionado" (Galbraith s/d: 44).

O poder político cria meios próprios de condicionamento (sobretudo através da organização, apoiada na propriedade e na personalidade, - Gabinetes de marketing, propaganda e de imagem dos Presidentes, Reis, Governos, Partidos, Deputados, etc) e interfere e interpenetra o poder cultural ( direccionando manifestações culturais), o poder educativo (implicando-se na políticas de ensino), e sobretudo, o poder de condicionamento dos *mass media* que, por seu lado, condiciona a *leitura* do fenómeno político, originando tudo isto uma tecedura de inter-condicionamentos contraditórios e flutuantes, quer explícitos (resultantes de intenções concretas) quer implícitos (inscritos na aculturação e socialização)

O poder político *colabora* com o poder dos Media na procura de condicionamentos e compensações *rendíveis*, pois ambos estão apostados em vender produtos (mensagens, informações, opiniões, imagens, etc).

A partir daqui, o poder político passa a ser o poder do espectáculo, da dramatização, do vedetismo, da personalização, do heroísmo, da sedução políticas. A partir daqui, o poder do político passa a ser o poder da forma; a forma é o conteúdo.

A remissão do político, mas também do cultural, do religioso, para o universo do espectacular, da sedução, da imagética manipuladora desvaloriza as competências intelectivas e racionais. Marginalizada a deliberação racional, a adesão e decisão políticas tornam-se permeáveis ao condicionamento afectivo e psicológico.

Actualmente, para além do condicionamento que é produzido com propósitos manipuladores, há já um património cultural adquirido de hábitos e tendências em que o condicionamento é requerido e desejado, sem que da sua natureza e implicações se tenha consciência: "Os telepolíticos exploram por conseguinte esta tendência dos telespectadores que não buscam informações e sim divertimento (...) Para esses espectadores, a televisão constitui a principal fonte de distracção de, *entertainment*" (Schwartzberg 1978: 213). A política é *visionada*, vivida como um filme, emoção, suspense, climax, muitos tiros, heróis míticos, super-homens..." O Poder aliado ao espectáculo tenta agarrar os votos das massas estatísticas flutuantes que apenas querem *shows*" (Coutinho 1990: 25).

Só estamos à espera do erotismo entrar definitivamente na esfera da imagética política. Mas já entrou no manancial dos recursos praxísticos, oferta incontornável face à procura de entretenimento *descascado*, de linguagem laudatória do vernáculo, de imagens e situações descontraídas. Já não se pede a um caloiro que faça uma barroca e trabalhada declaração de amor a uma "dôtora". Pede-se-lhe um rápido e maquinal *strep-tease*, e que o faça cantarolando o "quero cheirar teu bacalhau, Maria", do inenarrável Quim Barreiros.

O inconsciente é o grande filão da política pós-moderna, os traumas educativos, os medos e terrores, os desejos identificatórios e projectivos. A política pós-moderna utiliza o condicionamento em profundidade, partindo da pesquisa em profundidade, técnicas projectivas, psico-drama.

A questão agora é saber se a hipertrofia pseudoinformativa, os condicionamentos sedutores, e a tecnologização comunicacional congestionam e fragilizam as competências de decisão e fragmentam a consciência dos nexos relacionais de causas e consequências, descentrando a realidade para um universo sintético e virtual sem

referência *objectiva* ( já não será alienação, será *simulacração*), ou se, pelo contrário, a oferta incontrolada de informações, de modelos representacionais e de produtos sintéticos, de jogos de linguagem e sentido mediáticos e produzidos segundo lógica da sedução, vai responsabilizar e tornar *mais livre* o indivíduo. À segunda hipótese, responde Lipovetsky positivamente: "Numa sociedade em que mesmo o corpo, o equilíbrio pessoal, o tempo livre são solicitados pela plétora dos modelos, o indivíduo é obrigado permanentemente a escolher, a tomar iniciativas, a informar-se, a criticar a qualidade dos produtos, a auscultar-se e a testar-se, a manter-se jovem , a deliberar acerca dos actos mais simples: que carro comprar, que filme ir ver, para onde ir de férias, que livro ler, que regime, que terapia seguir? O consumo obriga o indivíduo a tomar-se a seu cargo, responsabiliza-o, é um sistema de participação inelutável, ao contrário do que dizem os vitupérios lançados contra a sociedade do espectáculo e da passividade" (Lipovetsky 1989: 102).

Também é verdade que a sociedade académica universitária oferece outros modelos e estilos de ocupação, entretenimento e formação paralelos à vida praxística. As associações de estudantes, os núcleos, clubes, secções e organismos desportivos, recreativos e culturais, a participação nos órgãos de gestão da Universidade, intercâmbios com outras Universidades, etc. A oferta é múltipla e o indivíduo pode escolher, mas a praxe é uma realidade que se impõe, vai ter com o caloiro e obriga-o, constrange-o, ameaça-o, não lhe dá alternativa. Qual é o praxista que diz clara e abertamente aos caloiros que quem quiser não se submete à praxe e nada lhe acontece por isso. Mesmo que o dissesse seria mentira, aliás, alguns dizem-no e logo a seguir acrescentam: é claro que esses perderão privilégios e vantagens que só a praxe permite, é claro que esses serão excluídos e marginalizados, é claro que esses ficarão de fora.

Mas a alienação, sendo ainda uma reminiscência *moderna*, julgo não desapareceu com a pós-modernidade, pois para além da fabricação de simulacros, assiste-se fundamentalmente ao nível da publicidade, do discurso mediático informativo ou de opinião, da propaganda e do marketing político, a uma manipulação das mensagens, sobretudo icónicas, como *mistificação*, como representação ilusória de uma *irrealidade* (não *a-realidade*) percebida como real (condicionamento da percepção e da motivação, condicionando a motivação condiciona-se a percepção).

Para além disso, o consumo também é, muitas vezes, resultado de uma habituação que tem quase tudo de passivo e adesão acrítica e quase nada de escolhas ponderadas, lúcidas e conscientes. É em grande medida o caso da incorporação da

linguagem, tiques, vestuário e gostos praxísticos pelos estudantes recém chegados à Universidade. Tanto que é assim, que muitos caloiros e muitos outros alunos mais adiantados no curso com quem falei para este trabalho, pouco ou nada sabem sobre os objectivos, natureza, história e sentido da praxe, já para não falar na absoluta incapacidade em justificar e fundamentar antropológica ou cultural ou sociologicamente a praxe. E não é uma situação específica da praxe eborense, pois ao longo de cinco anos, pude constatar isso mesmo junto dos estudantes da Universidade de Coimbra, por curiosidade pessoal ou no âmbito de alguns pequenos trabalhos jornalísticos e académicos que realizei.

Para autores como Lipovetsky, os sucedâneos pós-modernos da alienação, o narcisismo, a indiferença e o vazio elegem a *curtição* como *way of live* e estão-se a *marimbar* para a política, porque o indivíduo pós-moderno, informado e educado torna-se indiferente aos temas políticos e ideológicos porque prefere *desbundar*, tão simples quanto isto. Esta desideologização cada vez mais presente nas atitudes e comportamentos dos jovens, está presente também na praxe. Exemplo disso é o alheamento quase absoluto das estruturas organizativas da praxe em relação aos temas políticos, de política educativa, ou simplesmente às grandes questões que decidem a vida das Universidades. Contrariando um passado não tão distante assim, em que a praxe serviu de escudo, suporte, catalizador, ou impulsionador de luta académica e política, actualmente, as mobilizações, as latadas, os cortejos, e outros rituais praxísticos, tal como as deliberações de *duxes* e conselhos de veteranos, esquecem ou são indiferentes à discussão ideológica e política. Música pimba, sexo, brincadeiras e jogos de jardim-escola, rivalidades clubísticas, rivalidades entre faculdades e cursos, álcool, borgas, tascas, peripécias domésticas, moda, anedotas e concursos; é este o elenco temático que convoca as novas gerações da praxe.

Estamos no tempo da indiferença (de uma indiferença pelos *temas modernos*); mas será essa indiferença *informada*? Parece-me, todavia, que a indiferença *informada* será residual em muitas sociedades aproximadamente pós-modernas, onde a alienação *desinformada* dá mostra de si em sondagens de opinião, inquéritos e questionários, estudos vários, opinião de educadores, etc (lembro um recente inquérito sobre cultura geral efectuado a estudantes universitários em Coimbra, cujos resultados desesperantes foram fornecidos pelo "Expresso". As *informadas* respostas eram do género: Marcelo Caetano era um analista político da nossa praça; Vasco Gonçalves tinha sido brilhante explorador quinhentista.)

A aposta do marketing, da publicidade, da retórica e oratória tribal e de grupo, do catecismo consumista, da dramatização política, do catastrofismo religioso, da sedução propagandística, é cada vez intensa, e mais primário-emocional-instintiva quando quer exaltar os *instintos*, e mais subterrânea e camuflada quando quer condicionar a vontade, porque encontra terreno fértil para o seu avanço; e essa facilidade é dada pela fragilização cognitivo-linguística, herdada de uma socialização escolar desatenta às competências problematizantes e de processamento crítico.

Em resumo, positivo ou negativo, favorecedor das competências cognitivas e da liberdade de escolha, ou empobrecedor e manipulador da consciência e vontade dos indivíduos, a verdade é que o condicionamento pós-moderno é esmagador, como ilustra excelentemente Baudrillard: "O processo tecnológico das comunicações de massas dispensa um tipo de mensagem muito imperativo: *mensagem de consumo da mensagem*, de incisão e de espectacularização, de desconhecimento do mundo e valorização da informação como mercadoria, de exaltação do conteúdo como signo. Numa palavra, função de condicionamento" (Baudrillard 1991: 129).

A cultura política, religiosa, cívica pós-moderna é uma cultura do abandono e do desconhecimento, ou do conhecimento superficial dos slogans, dos títulos gordos dos jornais, do alinhamento apressado dos telejornais, das generalidades de mesa de café; ora a ignorância é desmobilizadora e preconceituosa, prefere consumir o que não interfere com a sua limitação, recusa o que a põe em cheque, por isso, sublima a sua linguagem essencial: as emoções.

Disponíveis para o preenchimento emotivo, os caloiros desinteressam-se dos objectivos institucionais e dos fundamentos antropológicos da praxe. *Ninguém quer saber disso*.

Em primeiro lugar, e como já referi, os próprios praxistas não os sabem e poucos se interrogaram sobre isso. Foi o que me chegou de muitas conversas que tive com estudantes que praticam praxes e que nada adiantavam à descartável fórmula explicativa: "É assim a tradição; já era assim quando eu vim para cá".

Em segundo lugar, a motivação principal da praxe actual é criar um envolvimento recreativo que implique existencialmente os caloiros. Alguns aspectos mais formais ou protocolares são secundarizados e referidos à laia de apontamentos exibicionistas por parte de muitos praxistas.

Com efeito, a inflação imagética-emocional que a praxe promove, desloca o conteúdo da mensagem discursiva e axiológica e centraliza a periferia das ressonâncias

afectivas, mas cujo poder de fixação e satisfação solicita a adesão lúdica do caloiro que irreleva a sua ligação, tornada acessória, a uma intenção moralizadora e formativa.

Ora, a influência como modo específico de exercer poder, agora visto como poder condicionado (de que se não tem consciência ou que se tem parcialmente consciência), é particularmente visível no contexto das interações vividas na praxe. Sem querer reabilitar os pressupostos da psicologia e sociologia behavioristas, onde a influência não é pensada como processo interactivo, mas como mecanismo constrangedor “fonte-alvo”, a verdade é que a praxe institui uma lógica de troca desigual onde o praxista é muito mais influenciador-influenciado e o caloiro, influenciado-influenciador, do que o contrário. Ou seja, há uma notória desproporção estatutária e efectiva de *quantum* de poder na mão dos praxistas, que conduz a uma relação em que há um sujeito de influência e um objecto influenciado, e onde a reciprocidade e interacção intermodificadora de comportamentos é mínima, pois acresce a este quadro, a *força* colectiva do sujeito e a obediência quase unânime do sujeito colectivo, o que inibe a iniciativa afirmativa, questionante, reactiva ou contestatária.

Os trabalhos de psicologia experimental, entre os quais as experiências de Solomon Asch, demonstram que os sujeitos são permeáveis à influência do colectivo e dos grupos, sendo que habitualmente se conformam com os valores, normas e comportamentos dominantes nesses grupos.

A natureza da acção grupal (praxes organizadas, numerosas, trupes, etc), unida e sem dissensão, convergente nos objectivos e nos procedimentos, também reforça o conformismo dos *alvos*, neste caso, os caloiros (sobre este aspecto ver capítulo sobre a praxe, atitudes, sentimentos, e motivações)

Este efeito atesta a importância da organização enquanto fonte de poder na praxe, pois mais do que a actuação isolada de personalidades carismáticas e impositivas, as praxes são previamente estruturadas e combinadas em reuniões de notáveis (no caso de Évora) que definem as orientações fundamentais das praxes gerais e das praxes de curso. Se é verdade que em cada praxe de curso há sempre um ou vários praxistas que se destacam, esse protagonismo é adequado e integrado nas acções de praxe anteriormente acertadas. Muitas vezes, quem se notabiliza nas práticas praxísticas não faz mais do que seguir com correcção e algum entusiasmo as recomendações propostas e as regras típicas dos rituais.

Por outro lado, aos olhos do caloiro eborense, que nas praxes de curso é surpreendido com a entrada dos colegas praxistas na sala de aula e com a sua intervenção mobilizadora, a ambiguidade e estranheza da ocorrência, novidade da

imposição praxística, e do contexto envolvente, a incapacidade de prever o que se vai passar, a aparente confusão que se gera; tudo isto é assustador e legitima a obediência e conformação ao grupo.

Se em muitos contextos de interacção social existe “um jogo dinâmico, na relação social, entre a dependência ( a necessidade de se sentir semelhante, aceite e integrado) e a afirmação contra-dependente ( a necessidade de se distinguir, de preservar a sua identidade e a sua autonomia)” (Marc e Picard s/d: 202), na praxe, e na praxe eborense em particular, os sentimentos de dependência e a aspiração à pertença são esmagadores na sua expressão. Note-se que a Universidade de Évora ainda não produziu visível foco, avulso ou organizado, de resistência anti-praxista (só um ligeiríssimo brado de pouco fôlego em 1998 - ver capítulo sobre a anti-praxe). Curiosamente, coube há anos ao Reitor da Universidade de Évora, responder aos abusos que a praxe originou e pôr na ordem do dia a possibilidade de suspender as actividades praxísticas na Universidade.

Como não há reacções perceptíveis de interpelação ou confronto à influência (que se manifesta sem que dela se tenha consciência, daí que a arrume colada ao poder condicionado) exercida no discurso, documentos e acções da praxe e dos praxistas, ela não se apresenta como processo e estratégia de negociação, entre outras razões, porque o sentimento e atitude conformistas dependem muitas vezes de da baixa auto-estima e baixo auto-conceito, falta de confiança, elevada ansiedade, receio, medo e temor do conflito e rejeição.

A influência não deve ter apenas em conta a reacção dos indivíduos a realidades objectivas mas também à representação e percepção de si e do meio envolvente, que se decidem no contexto das interacções. Entre os factores que para isso contribuem, conto a socialização, a formação moral, a proveniência geográfica, o tipo de educação familiar, a aprendizagem de valores sociais, etc. Muitos caloiros respondiam-me sem rodeios quando lhes perguntava porque é que aderiam a tudo em silêncio e sem resistência: “Se armo confusão ainda é pior”; “o melhor é levar isto na boa”; “não ia ser o único a espingardar”; “o que é que eu podia fazer? Não ia pôr-me à porrada com vinte tipos!”; “Se fazem a todos...também me calha a mim”; “ Isto é uma coisa muito antiga, não sou eu que vou mudar isto”.

### **3.2. As relações de poder na praxe e as fontes do poder**

Seguem-se agora algumas considerações entre as relações de poder no âmbito da praxe e as fontes de poder, segundo a proposta de Galbraith, a saber: a organização, a personalidade e a propriedade.

A organização é a fonte fundamental de poder na praxe académica. Tanto mais que esse poder já surge estruturado numa realidade organizacional prévia que enquadra e legitima as relações de poder na praxe: "No terreno social, o poder é estruturado, o que significa: primeiro, que ele se manifesta sociológica e politicamente de acordo com algo que existe e precede as suas manifestações visíveis - a estrutura; segundo, que o poder não existe espontaneamente, antes é organizado através de uma rede de órgãos de poder (hierarquizados ou independentes, despóticos ou representativos)" (Marques s/d: 97).

Apesar das suas especificidades, a praxe implica e mobiliza uma organização: "Definimos a organização como um sistema social aberto, distinto de outros sistemas abertos, por se tratar mais de uma estrutura de eventos ou atos humanos do que de componentes físicos. Uma série de tais atos com a intenção de desempenho por parte de um indivíduo foi definida como papel e, portanto, a organização é um sistema de papéis" (Katz e Kahn 1987: 221).

Ora, a praxe institui um sistema de papéis, consagra deveres, competências, direitos, funções, atribuições para cada nível hierárquico. O desempenho de cada membro na estrutura da praxe não está deixado ao acaso, nem entregue à imprevisível espontaneidade das vontades e dos momentos. Há uma regulamentação geral que ordena, inteligibiliza, organiza, as condutas, os rituais e cerimónias, o traje, as penalizações, etc, e existem estruturas organizacionais (Conselho de Notáveis, Conselho de Veteranos, Tribunal de Praxe, Comissões de Curso, Associação de Estudantes) que orientam, decidem e superintendem a praxe.

Igualmente relevante para entendermos a praxe enquanto forma organizacional, é a criação através da organização de novos modos comportamentais e a aquisição de atitudes que decorrem do próprio funcionamento e estrutura da organização, e que, de outra maneira, sem ela, não seriam admissíveis ou significativos. É o caso do uso do traje académico, de um certo estilo de vida, de uma gíria específica.

A orientação comportamental hierarquicamente estabelecida de acordo com a orgânica da praxe, ao mesmo tempo que outorga um lugar específico a que se pertence, e lugares superiores a que se pode aceder, delimita o poder de acção de cada actor em relação ao respectivo estatuto (bicho, caloiro, puto, estudante, doutor,

notável, veterano, etc), e permite exercer *administrativamente* e moralmente controlo sobre as condutas, quer *a priori* quer *a posteriori*, pois "O controlo é, portanto, uma função que acompanha a actividade a desenvolver, as tarefas a executar, a par e passo, não tendo nada a ver com a ideia de fiscalização, inspecção ou verificação que se realiza *a posteriori*" (Marques s/d: 75). Esta função de controlo existe também nos estratos intermédios da praxe, no caso da praxe eborense, entre o conselho de notáveis e os praxistas que realizam as praxes de curso. É uma relação de avaliação, de controlo, e de poder dos notáveis sobre os praxistas candidatos a notáveis, que são os executantes da praxe, e revela o peso decisivo que a organização tem como fonte de poder da praxe.

Esta instituição da estrutura hierárquica da praxe, distribuindo o *quantum* de poder pelos diversos estratos da ordem social académica, permite uma aprendizagem e interiorização do dever de respeito e obediência, e, como tal, uma aceitação da violência e agressão, quando elas existem: "o poder, como um factor numa atribuição causal, e como um factor ligado a implicações de status e forças de dever, tem um grande impacto no sentido e na aceitação de maus-tratos (...)" (Heider 1970: 295).

Um dos enunciados baseado em G. Simmel para compreender as relações sociais como um jogo permanente de alianças, negociações, trocas, contrapartidas, mantendo a unidade orgânica e funcional de uma organização, neste caso, os órgãos da praxe académica, é "que a relação hierárquica forma o cimento das instituições e das organizações na medida em que é à volta dela e por ela que estas se realizam e se mantêm (ela permite, com efeito, conciliar o conflito inevitável e a cooperação necessária)." (Marc e Picard s/d: 213)

No caso da praxe, como a ascensão e mobilidade hierárquica são sempre ascendentes e temporalmente definidas, não há nenhuma competição dinâmica pela conquista do poder, nem jogos de alianças, cooperações e negociações. Mas apenas um cumprimento, na medida do possível zeloso da funcionalidade a que cada categoria obriga. Salvo a escolha dos notáveis, que são sujeitos a um processo avaliativo.

Temos pois, duas fontes do poder na empresa segundo Michel Crozier e Erhard Friedberg, aplicáveis ao sistema de poder na praxe: selecção dos notáveis (cuja fonte de poder é o know-how e competência pessoal do actor) e a relação *doutores-caloiros* (a hierarquia como fonte do poder).

Ainda no contexto da organização como fonte de poder, um dos efeitos que Galbraith refere é o da *simetria bimodal*. Ou seja, rentabilizar a coesão interna para credibilizar e reforçar a resistência ao exterior. Criar uma realidade e uma imagem de

pacífica harmonia e de coesão e unidade ajuda a vencer os obstáculos e resulta numa motivação suplementar para os membros de uma organização.

Por exemplo, quem é que se submete ao poder de um partido que consente no seu interior indisciplina, imoralidade, vazio de ideias, luta fratricida pelo poder, coexistência de múltiplas tendências e correntes ideológicas, divisões quanto às linhas programáticas a adoptar? Em suma, quem é que subordina ao poder de um partido sem capacidade de *se impor poder*? Entra aqui a necessidade do poder condicionado no interior da organização: "Quando se trata do poder condicionado, subentende-se que os membros de um grupo - devem estar firme e uniformemente convencidos dos seus propósitos, a fim de os divulgarem eficientemente no âmbito externo e por isso é que a história de expressões altamente organizadas do poder - da Igreja, do partido comunista, até mesmo de uma máquina política municipal - é uma longa e ininterrupta crónica de tentativas de eliminar a heresia" (Galbraith s/d: 78).

Também nas reuniões de notáveis a que assisti, se apelava para o sentimentalismo praxístico em apelos de dignificação da tradição, não envergonhar os pais, professores, colegas e a Universidade, manter a unidade e a concórdia entre os colegas praxistas, evitar discussões sobre os procedimentos e a natureza dos rituais, evitar desautorizar ou repreender ostensivamente colegas que estivessem a praxar incorrectamente.

Em suma, o exercício de poder na praxe, vivido em contexto interaccional, é, portanto, antecedido e possibilitado por acção de mecanismos organizacionais.

A personalidade desempenha um papel residual e acessório, atendendo a que a praxe não é consentânea com protagonismos e vedetismos individuais. Depositária de sentimentos comunitários e de uma tradição corporativa, a praxe sempre favoreceu e incentivou o espírito de grupo, a coesão interna, a sociedade académica no seu todo. Não se compreende, pois, neste quadro, as crescentes rivalidades entre cursos, a animosidade entre vários grupos de praxistas, e a inculcação de uma predisposição competitiva e enaltecadora de um curso específico, quando a motivação deveria ser a defesa e a exaltação da Universidade, da sua história e grandeza, e não o *bairrismo* meio histérico que alguns cursos promovem.

Apesar disto, em situações concretas que observei, a fonte das relações de poder, residia no aguerrido voluntarismo de certos briosos praxistas, que emanavam profícuas ordens e imposições, muitas delas sem a protecção da normatividade praxística; ou seja, a personalidade é fonte de poder na praxe, pois há uma margem de intervenção concedida aos praxistas e que lhes possibilita, para além do enquadramento

organizacional, produzirem e exercerem poder, de acordo com propósitos e regras que eles definem.

Como o fenómeno da personalização da praxe e da personalização na praxe é de ínfima expressão, é difícil detectar uma série de *fenómenos* e *efeitos* como o efeito "sicofântico" ou "bajulatório" (Galbraith s/d: 58). Não se exclui, contudo, a omnipresente atitude *yes man* em relação ao praxista mais empenhado no decurso das praxes. De qualquer modo, estas reacções explicam-se mais pelo receio de penalização e pelos cuidados pacificadores, do que por uma livre e espontânea intencionalidade deferente e elogiosa.

Finalmente, a propriedade é fonte quase invisível de poder na praxe, apesar da penetração comercial na praxe ligada à venda de autocolantes, fatos académicos, códigos e manuais, apetrechos decorativos, etc. Isto se excluirmos as festividades que não pertencem à praxe *stricto sensu*, como as semanas de recepção ao caloiro, as latadas, os desfiles, a queima e o cortejo, pois aí temos toda uma indústria do entretenimento a funcionar que envolve empresas de produção de espectáculos, cervejeiras, comunicação social, tipografias, fotógrafos profissionais, restaurantes, discotecas, etc, etc. Mas mesmo aqui, a propriedade é fonte instrumental de poder; ou seja, é um recurso financiador e apropriador da fonte de poder que é a organização (comissão de finalistas, comissão de festas, associações académicas, etc.)

De qualquer maneira, nestes eventos, as relações de poder que temos identificado na praxe não têm especial relevância. Excepção feita às latadas, sobretudo a de Coimbra, que mantém e dá visibilidade exterior e folclórica às troças, à estrutura hierárquica da praxe e à condição subalterna do caloiro; e aos cortejos, onde, sobretudo no caso da praxe eborense (ver capítulo sobre a praxe e rituais), se vive um dilúvio de agressividade e nivelamento de *status* entre "dôtores" e "caloiros", numa espécie de suspensão ou esquecimento da ordenação hierárquica.

#### **4. Testemunhos**

Uma navegação demorada pela Internet, com a ajuda dos condutores "Altavista", "Cusco", "Terravista", "Sapo", "Yahoo", permite-nos recolher algumas embarcações solitárias mas não náufragas, estacionadas no alto mar a sinalizarem-nos a sua experiência de mulheres e homens que viveram, sentiram ou pensaram a praxe e, em concreto, as relações de poder que ela efectiva, condescende ou promove.

Darei aqui eco a esses testemunhos que tornam a minha observação e análise mais acompanhada e confirmada, sem esconder que outros, muito menos,

testemunhos encontrei que simpatizavam com a praxe e enalteciam-na, mas sem nunca refutarem cabalmente ou outros sem sequer negarem, a natureza intrinsecamente violenta, autoritária, hierarquizada, paternalista, regulamentadora e formalista da praxe.

Os testemunhos são quase sempre apresentados na primeira pessoa e reflectem em registos e sentidos diversos a mágoa, incomodidade, a frustração, o desânimo ou a revolta de quem observou ou viveu a realidade da praxe em diferentes Universidades. O objectivo desta ilustração é acompanhar a análise das relações de poder já efectuada no capítulo relativo à observação intensiva das mobilizações e rituais praxísticos eborenses, de exemplos concretos de variadíssimas experiências que confrontaram caloiros e praxistas no que diz respeito ao exercício de formas de poder, mesmo que não tenham sido assim entendidas ou inteligibilizadas pelos protagonistas.

Por motivos de poupança de espaço, reunirei os excertos mais significativos de cada testemunho. É de assinalar que o texto é apresentado sem correcções ortográficas ou gramaticais, e não é sujeito a qualquer tipo de tratamento interferente ao nível do conteúdo, pois o objectivo é devolver com o mesmo grau de crueza, as experiências de quem viveu e observou as modalidades que as interações de poder percorrem nas diversas praxes académicas do nosso país.

Em primeiro lugar, surge a opinião de André Venger, num artigo da *Campus* (Nº1, Novembro de 1994) publicado na Internet, com o título de "*Desregulamentação do Actus Academicus*". O autor faz referências gerais à praxe sem localizar o espaço observado, e sem se assumir contra a praxe, avalia os seus aspectos negativos, nomeadamente a violência, o sadismo dos praxistas, a demonstração de poder dos que praxam pela primeira vez:

"Quando vêm os caloiros" é uma das frases mais debitadas no princípio de cada ano lectivo. Depois discute-se sôfregamente a qualidade do carregamento, da carne nova. Carne tenrinha para experimentação das fantasias mais escolásticas das mentes perversas que para isso têm tempo. Por isso e mais aqui dedico umas linhas a tal fenómeno.

"Hoje fui à Universidade à viagem guiada. Tudo bem até aí. Depois convidaram-nos a participar nas Olimpíadas Agronómicas. Tudo bem, também, tirando algumas nojices. Achei giro e conheci gente. Depois é que as coisas engrossaram. Não vale a pena escrever aqui pois não me esquecerei. Os frustrados quando têm um bocado de poder nas mãos exageram e tornam-se estúpidos também. Só as pessoas assim fazem coisas que só chateiam o parceiro e demonstram uma crueldade infantil renascida." - é

o depoimento de Leão Barnabé que eu pude recolher do seu diário e que ilustra bem o assunto e o que algumas pessoas pensam dele. Não pretendo fazer deste texto um objecto fácil de *vendetta* ou coisa do género, pretendo sim o desvio da praxe neurótica, desregulada, prepotente, tribalesca, simples exercício de humilhação do praxado e protagonismo do *bicho-praxador*. Por isso, este texto, esclareça-se já, não é contra a praxe.

(...)

A praxe é perfeitamente comparável ao humor, bom e mau. Toda a praxe inteligente, subtil, trabalhada é boa. Toda a praxe de efeito fácil, ordinária e gratuitamente rebaixante é de "má qualidade". Mais uma comparação: o "bicho praxador" e o porteiro de discoteca ou até polícia corrupto ou ainda o mau professor que utilizam, para um certo gozo individual finamente sádico, o abuso gratuito de autoridade que, no caso da praxe, é auto-delegado. Assim o mais medíocre dos mais medíocres, o mais cruel dos mais cruéis pode, uma vez na sua vida, sentir o Poder (que ele tem a liberdade de se auto-atribuir). e de certeza que o vai usar muito bem, salvo seja.

(...)

Não me posso esquecer de dizer, em prol do movimento de igualdade dos sexos e já que entram mais meninas que meninos, uma palavra pela maior incidência da praxe nos rapazes. Igualdade! Igualdade! E já agora, se gostam tanto de pôr os mais escorreitos a correr em cuecas de um lado para o outro (exploração do corpo do homem), por que não também pôr as mais esbeltas de combinação...(era bom...!)."

(Venger: [http://www.isa.utl.pt/campus/1\\_praxe.htm](http://www.isa.utl.pt/campus/1_praxe.htm))

"Praxes ou Circo Romano?" é o título de um artigo da *CampUs* publicado na Internet, da autoria de Filipe Romão da Fonseca. Este texto testemunha três situações concretas relacionadas com as mobilizações e festejos praxísticos ocorridos no ISA e que são reveladoras, segundo o autor, favorável à praxe, da humilhação, desresponsabilidade e carácter ofensivo da integridade e dignidade física e moral dos caloiros, que a praxe representa:

"Antes de mais, deixem-me já esclarecer umas coisas: este texto pretende ser uma crítica construtiva, não um "deit'ábaixo". Vou referir situações concretas, mas não nomes. Vou exprimir a minha opinião de aluno, e pessoa participante na vida deste

Instituto. Não sou nenhum puritano nem sociólogo. Não sou contudo contra a Praxe em si, bem pelo contrário, sou a favor.

O que levará a que se passem situações deveras preocupantes como as ocorridas? Porque será que se leva a humilhação natural da Praxe a limites que tocam as raias da irresponsabilidade do "Praxante" e desrespeito moral e físico pelo "Praxado"? Será a vontade de tornar isto tudo num Circo Romano, completo com sangue e mortes como poderia ter ocorrido?

Recapitulemos. Há três situações que me parecem representativas da situação actual. Primeira. Imaginem um tubo de borracha com uns vinte metros de comprimento e um diâmetro apenas suficiente para um adulto médio rastejar lá por dentro. Sem tirar nem por, um daqueles que se encontram junto à vinha. Imaginem que a alguém lhe é ordenado que rasteje lá por dentro, e que ainda por cima um outro alguém desata aos pulos em cima do tubo que, acto contínuo, se transforma numa nuvem de pó. Há! Imaginem um calor infernal dentro do tubo, para ajudar à festa e a quem lá está dentro. Agora, parem de imaginar. Bem-vindos ao mundo real dos Telejornais! O que acabaram de imaginar aconteceu no ISA no começo deste ano lectivo.

(...)

Segunda. Deixemos de lado o exercício imaginativo e os sarcasmos, e rumemos directamente aos factos da segunda situação. A Vacada realizada ao pé do portão de Monsanto. Quem lá esteve deve ter assistido a brincadeiras deveras divertidas entre os participantes e as bezerras convidadas. Também deve ter assistido a algo mais grave que pôs em risco a vida de um moço. Depois de participar numa das brincadeiras, amarrado a outro e frente à bezerra com outros a olhar por eles, resolveu que havia de enfrentar uma outra, já quase vaca, sozinho e completamente enfrascado. Resultado: umas valentes porradas e visita ao hospital. Felizmente o acontecimento saldou-se apenas por uns traumatismos sem gravidade. É óbvio que o moço é maior e vacinado e também ninguém o mandou ir lá para dentro sozinho. Mas será que não o podiam ter impedido, dado o seu estado? A quem iriam pedir os pais responsabilidades se o pior tivesse acontecido? E porquê tanto tempo para o irem lá buscar, enquanto ele era quase literalmente esborrachado contra a cerca? E porque não eram da organização do evento as primeiras pessoas que saltaram, muito menos do ISA? Discuti estas questões junto de quem organizou a vacada, do Caloiro atribulado, e de alguém que saltou em seu auxílio e não era do ISA.

(...)

Terceira e última situação: o Tribunal. Vou deixar de lado a discussão de como deveria ser feito um Tribunal de Praxe e cingir-me a um acto só. Digo apenas uma coisa. Aquilo não foi Tribunal não foi nada. Ou melhor, foi o exemplo acabado de como não se faz um Tribunal. Passando ao acto. O Extintor: Uma sala apinhada de gente; A falta de atenção por parte de alguém da organização para o (previsível) surgir do acontecimento; Um extintor de 6 Kg de pó químico seco quase esvaziado sobre as hostes; Uma porta de saída para o exterior demasiado estreita; A fuga às responsabilidades por parte dos autores da enormidade; Duas pessoas levemente intoxicadas (Milagre!); O total desinteresse por parte do órgão máximo do Instituto, o Conselho Directivo, em apurar responsabilidades.

Espero que as pessoas notem que algo vai mal nas Praxes (na sociedade?). E antes que se lembrem de acabar de vez com elas, façam algo para as salvar.

Disse um colega meu: "Vocês têm cabecinha. Usem-na!" (Fonseca: [http://www.isa.utl.pt/campus/6\\_circo.htm](http://www.isa.utl.pt/campus/6_circo.htm)).

*Praxe: nem sequer ser preciso dizer não* é o título de um artigo anónimo publicado na Internet, e que evidencia a duvidosa e discutível integração dos caloiros segundo os moldes praxísticos; reconhece igualmente a colaboração institucional das estruturas directivas da Universidade com a praxe; e a atitude de imposição coactiva por parte de quem realiza as praxes:

"Apesar de todas as preocupações com as causas nobres da Ecologia, dos sem abrigo, dos direitos dos Jovens, da integração social, etc., a juventude portuguesa, mais concretamente a generalidade da população universitária, no reconhece aos novos alunos, a quem se chama "caloiros", o direito a uma chegada e integração serenas na Universidade.

Todos os anos estes novos alunos são insultados, humilhados e sujeitos a um tratamento violento por parte daqueles que se auto-denominam veteranos: são praxados. Todos aqueles que, eventualmente, recusam ver a sua integridade física e psicológica violada e abandonada têm de, apesar de tudo, apresentar explicações e justificações para não participarem em tais manifestações, sendo o direito à não participação, a dizer não, raramente respeitado e reconhecido e, demasiadas vezes, simplesmente ignorado.

É grave que numa sociedade dita democrática para além do não reconhecimento do direito à livre participação, isto é, participação ou não, em determinadas actividades "sociais", não seja reconhecido o direito a quem diz frontalmente que não

quer participar, de o fazer. Obrigar à praxe pela coação, pela brutalidade, pelo medo, forçando quem não quiser ser praxado a ter de o dizer, é exercer uma violação grave em relação à liberdade de cada um e de todos, e aplicar a ideologia totalitária e intolerante comum a estas práticas.

A manutenção de tais actividades é possível graças, por um lado à passividade dos estudantes e por outro à atitude das instituições, desde logo as estatais, que directa ou indirectamente organizam, apoiam logisticamente e financiam tais actividades de carácter fascizante.

As praxes são, vulgarmente, organizadas pelas associações de estudantes ou por comissões de praxe, com dinheiro de todos os alunos, do IPJ, dos conselhos directivos, de patrocinadores. São utilizados os equipamentos escolares, o recinto universitário e os seus meios, com toda a conivência e passividade daqueles que aprovaram os códigos da praxe (claramente anti-constitucionais): reitores, conselhos directivos e outros órgãos de gestão." (<http://www.geocities.com/Athens/Forum/1244/praxe.htm>).

Para João Martiniano, num texto que denominou "A Praxe", e que se baseia na sua experiência pessoal enquanto observador, a praxe alimenta os seus próprios abusos a partir do que neste capítulo já se analisou como mecanismo psicossocial de devolução e retribuição pela violência sofrida; ou seja, o caloiro vitimizado depressa se transforma em requintado carrasco quando ascende a estatuto de praxista:

"Para muitas das pessoas com quem falo, não há nada de errado com a praxe, são inocentes brincadeiras, que sim, por vezes caem no exagero, mas que no geral são essenciais na vida académica. Servem para "ambientar" e "receber" o caloiro que, na maior parte dos casos está longe de casa e não tem amigos. A coberto de tão nobres intenções as coisas complicam-se, ora vejamos: ainda no outro dia passei por um grupo de veteranas (não sei de que curso) que, estateladas na paragem do autocarro (em frente à UCEH de Gambelas), passavam o seu tempo livre de uma forma didáctica, ordenando às caloiras do seu curso que fossem de gatas a uma árvore e simulassem um cão a urinar. As ditas veteranas soltavam guinchos de prazer e, as suas caras mostravam um profundo êxtase perante a cena. Então, o que dizer dos nossos colegas que, com duas matriculazitas apenas, já demonstram um precoce talento para a ditadura? Existirá porventura, algum controle sobre quem dá e como dá a praxe? Se a resposta for afirmativa, estamos a ser mentirosos, porque o que se vê é claramente o contrário. Se a resposta for negativa

estamos a ser completamente irresponsáveis, porque temos andado a dormir e a pôr nas mãos erradas o controle da situação.

O que poderei eu dizer, já agora, do curral ao lado da cantina? Um local aprazível onde se atiram uns quantos caloiros e um porco, para que juntos possam confraternizar na lama? Isto é simplesmente algo de nojento e degradante criado por mentes menos sãs.

(...)

Parece que à força de tanto vermos coisas degradantes, vamos gradualmente perdendo a noção do que está certo e errado. Nesta altura do ano são feitas coisas que num contexto, que não o Universitário, seriam inadmissíveis e imediatamente punidas. Estamo-nos a habituar tanto a isto que já nem notamos a porcaria que infligimos nos outros.

Quando eu entrei para esta Universidade, há três matrículas atrás para Ensino de Informática, vi durante a praxe muitas pessoas que não estavam a achar graça nenhuma ao que lhes estava a acontecer. Pelo contrário, estavam a sofrer. De vez em quando lá davam uma risada pouco convincente ou um sorriso mais amarelo que a cor do sol. Falando com elas ou ouvindo-as falar com outros, constatei que ficaram marcadas pelo que lhes aconteceu, mesmo que por vezes nem elas próprias tivessem consciência disso. Um ano depois chocou-me encontrar as mesmas pessoas a planear novas praxes para as bestas. " Já que me fizeram sofrer agora também se lixam", parece ser este o pensamento dominante. É tão triste ouvir isto, pois demonstra que o ser humano tendo uma imensa capacidade para raciocinar e construir escolhe odiar e o destruir.

Será que somos cegos e não vemos o que andamos a fazer? Será que somos tão cegos que não vemos que as coisas vão ficando piores a cada ano que passa e, que nós contribuimos para isso? Será que não nos apercebemos que nesta e noutras Universidades deste país se está a cultivar uma atitude de violência, mental e física, para com pessoas que nunca nos fizeram mal algum? Existem alternativas? Claro que sim! (...)" (Martiniano: <http://www.valg.pt/estudantes/canudo/num8/praxe.html>).

No "Jornal Diferencial", em Dezembro de 1996, uma edição do IST, também em edição electrónica, Marco António constrói uma ficção em diálogo que retrata com humor e pertinência situações que, se não existiram, não nos soam inverosímeis. São

as lamentáveis peripécias de uma praxe que recorre com frequência à humilhação e ao achincalhamento. Eis alguns passos do diálogo:

“Levi não percebeu logo o que aquilo queria dizer. Passou os olhos pelo cartão. Uma caravana de caloiros e veteranos aproximava-se e quando levantou a cabeça o rapaz da barbicha tinha desaparecido no meio das pessoas.

- Pessoa ?! Caloiro não é pessoa.

Tinham parado para praxar.

- Caloiro é bicho! Estás a ouvir?

- Sim...- a voz vinha de um bicho com a cara pintada.

- Sim o quê ?!

- Sim, senhor veterano.- À volta havia outros. Não eram muitos, mas estavam todos felizes por receberem atenção. Mesmo os mais reservados.

- Beija-me as botas, bicha! - Aí o caloiro deixou de achar graça. Parou de sorrir e ficou quieto.

- Agora vais sofrer, caloiro ! - Obrigaram-no a ficar só com a roupa interior e despir o resto mesmo ali. Fizeram o mesmo a outro e obrigaram os dois a tocarem-se e a roçarem-se quase nus, em movimentos insinuosos.

Depois meteram-nos nas grades dos candeeiros com mais outro. Atiraram-lhes a roupa e eles tentaram vestir-se no espaço que havia. Pareciam macacos numa jaula. As pessoas passavam e riam e apontavam e gritavam. Mas os caloiros não pareciam tão divertidos.

Uma voz ao pé de Levi disse :

- No meu tempo tinha-se mais garra a praxar, agora são uns frouxos !” (António 1996: <http://alfa.ist.utl.pt/%7Edif/dif19/19exam.htm>).

Ainda no mesmo “Jornal Diferencial”, em Dezembro de 1996, Sara Oliveira assina o artigo “É da Praxe”, onde, entre outras considerações, lamenta a natureza humilhante da praxe no IST e protesta contra os efeitos nefastos de uma integração à maneira da praxe:

“A praxe no Técnico não existe. Não há um verdadeiro “espírito de praxe”, no sentido em que deveria ser um mecanismo de integração do “caloiro” na Escola.

O que geralmente acontece é que algumas pessoas se divertem a criar situações humilhantes e por vezes até perigosas para a saúde do praxado, sem outro objectivo que a libertação dos seus recalçamentos e a obtenção de uma ridícula sensação de poder. Situações caricatas, que levam a que muito dificilmente o aluno se sinta alguma

vez ligado à escola, não criando laços fortes de amizade entre os colegas” (Oliveira 1996: <http://alfa.ist.utl.pt/%7Edif/dif19/19prx1.htm>).

Termino com dois testemunhos retirados da imprensa escrita. O primeiro é de um leitor do jornal “Público”, Manuel Esteves, publicado na rubrica “Cartas ao Director”, em 26/09/1996, e que dá como título à sua missiva a inequívoca expressão: “Violência nas praxes académicas”. O leitor considera fascizantes os rituais praxísticos e acusa o carácter violento e humilhante da praxe:

“(…)

São inúmeros os casos de brutalidade e violência nas praxes académicas: obrigar os estudantes do primeiro ano a comer relva, a beber álcool até ao coma, exigir dinheiro em troca da devolução de peças de roupa, etc... Não interessa, no entanto entrar em detalhes ou descrever minuciosamente os diversos episódios (...), pois estes “meros exageros ou abusos” – como algumas consciências apaziguadoras lhes chamam – não são senão a consequência inevitável dum ritual que, por recusar a hipótese de escolha ao novo estudante, se torna fascizante.

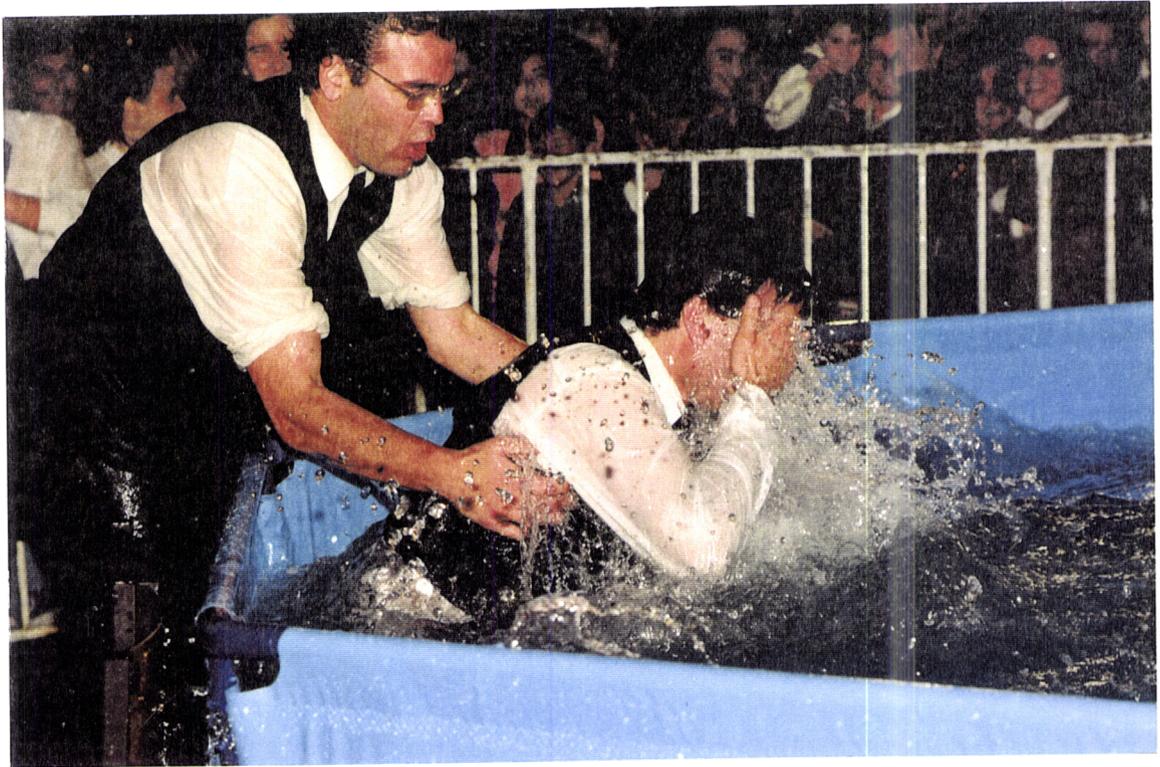
De facto, a superioridade hierárquica que permite um veterano pressionar física e psicologicamente um caloiro para que este se deixe pintar legitima também todo o tipo de aberrações que alguns “veteranos” mais ousados praticam, ficando o estudante do primeiro ano dependente do bom senso (ou falta dele) dos estudantes mais velhos.

Importa, por isso, acima de tudo, sublinhar o atropelo dos direitos mais elementares de qualquer cidadão e denunciar a humilhação e violência inerentes à praxe. (...)” (“Público” 26/09/1996: 12).

O segundo testemunho vamos encontrá-lo nas páginas do jornal “Diário do Sul”, de Évora, na sua edição de 21/10/1998. A propósito do nascente movimento anti-praxe da Universidade de Évora, da violência e dos abusos que existem na praxe eborense, o “notável” Nuno Medinas afirmou ao referido jornal que “há sempre exageros. O que nós tentamos fazer, e no que compete ao Conselho de Notáveis, é evitar que haja abusos, ou exageros, dentro dos espaços da Universidade, porque só aí temos alguma competência. É óbvio que não podemos estar em todo o lado ao mesmo tempo e é óbvio que parte sempre do bom senso [consenso no original] de cada um de realizar as praxes como forma de integração da vida dos caloiros na vida académica” (“Diário do Sul” 21/10/1998).

Não deixa de ser significativo o facto de um dos mais legitimados representantes e intérpretes da praxe de Évora, um membro do Conselho de Notáveis, reconhecer a existência de abusos e exageros na praxe e considerar que a prática vigente é deixar as situações a mando do “bom senso” ou “mau senso” dos praxistas, sem qualquer referência a mecanismos de controlo e punição dos prevaricadores. As competências do órgão da praxe em causa, nesta matéria, parecem reduzir-se à intervenção ou “presença” profilácticas.

Estes são alguns dos exemplos que recolhi da imprensa e do imenso oceano ciberespacial e que demonstram de modo inequívoco o que tentei esgrimir com argumentos teórico-científicos e com o suporte da observação efectuada durante as praxes eborenses, mais o que indiciam as provas documentais produzidas pelos praxistas de Évora. As relações de poder implicadas nas interacções que a praxe provoca e desenvolve extravasam o universo eborense e caracterizam o que se passa por todo o país. Com expressões e intensidade diferentes, as relações de poder na praxe são uma realidade incontestada e ganham infelizmente a forma de violência, coacção física e moral, agressividade, pressão psicológica, exercício de autoritarismo, demarcação hierárquica, tratamento desigualitário e discriminado, e os consequentes efeitos de obediência, conformismo, apatia, desordens e desarranjos psico-afectivos, desadaptações, medos, lesões, traumas, passividade, revolta, ansiedade, etc.



**7. Banho dos finalistas, 1996**



**8. Cortejo académico, 1996**

## Capítulo IX - Praxe e moral

*Não há fenómenos morais, mas apenas uma interpretação moral de fenómenos*

Nietzsche

Também as relações de moralidade estruturam os comportamentos e as atitudes que decorrem da vida praxística. Da observação documental à observação empírica, passando pelos testemunhos pessoais auscultados e pelas respostas dadas nas entrevistas feitas a alguns alunos, erguem-se diversas representações e codificações morais. Tratarei, primeiramente dos conceitos fundamentais, e farei de seguida uma excursão pelas várias teorizações do problema, tendo como referência o levantamento documental e empírico efectuado.

A praxe desde sempre transpirou opções e valores morais, pois como é uma organização formal e institucionalizada que orienta comportamentos e promove atitudes, produz uma ideologia, exerce um poder e veicula uma moral. Não é obviamente uma ideologia e uma moral de cartilha, apesar de coleccionar em diversos documentos *oficiais* múltiplos preceitos morais, dos quais já dei conta no capítulo sobre a observação documental.

É também no contexto das interações entre dôtors e caloiros que as relações de poder e de moral se evidenciam. Ou seja, é no espaço de exercício de vontades e acções que a moral que rege os praxistas ganha objectividade empírica. O autoritarismo, o paternalismo, o conservadorismo, o respeito pela ordem e pela hierarquia, a assunção de superioridade, a troça e a zombaria, o gosto pela humilhação, os exercícios inquisitoriais, o ensinamento da disciplina, o formalismo da pose, do traje e da linguagem, os mecanismos vigilantes e fiscalizadores (trupes) e julgadores e penalizadores (tribunais de praxe), o belicismo (instrumentos de praxe), o adestramento e doutrinação dos caloiros, etc, são provas vivas de uma presença moral fortíssima, mais ou menos coerente na sua natureza e objectivos, e instrumentalmente acompanhada por códigos, rituais, estruturas organizativas.

Não interessa realizar aqui uma aturada genealogia epistemológico-histórica da moral, nem recensear as abordagens e teorizações sobre os valores morais, mas há que definir, ou seja, apresentar uma, a minha, perspectiva sobre a natureza e modo de produção dos valores morais, para evitar nebulosidades semânticas e manipulações

genéricas de conceitos que são autoralmente definidos, de acordo com sensibilidades pessoais e matrizes paradigmáticas que derivam sobretudo de tendências filosóficas (Platão, Aristóteles, Hume, Kant, Nietzsche, Scheler, etc), psicanalíticas (Freud, Lacan) e antropológicas (Lévi-Strauss, Sperber).

Ao falarmos em valores morais já estamos a implicar dois conceitos que são fartamente utilizados nas ciências sociais e humanas, mas que não são suficientemente definidos, explorados e esclarecidos. Começemos pelo conceito de valor, para depois nos debruçarmos sobre a moral, e, em concreto, sobre a perspectiva nietzscheneana acerca da origem e natureza da moral

## **1. Os valores e a sua problematização**

### **1.1. A experiência do valor**

A perspectiva aqui defendida é devedora dos contributos do filósofo José Reis e da sua obra *Nova Filosofia*, a que também se pode somar a proposta de Bentham e de Nietzsche.

*Valor* é a intensidade e duração de prazer que vem imediatamente e sinteticamente associado a um ente, ou a intensidade e duração de prazer que mediatizamos pela memória e pelo pensamento e imaginação. *Vale* o que dá imediatamente prazer pelos sentidos, o que se usufrui, o que se consome já ( e este consumir é já um preferir, é preferir um prazer a uma dor, nem que se prefira uma dor imediata para obter um prazer mediato). *Vale* o que se mediatiza das nossas experiências e que por expectativa de prazer (sensível ou espiritual, pois como sugere J-D Vicent (1988) o homem neuronal e o homem hormonal passeiam de mãos dadas), se deseja. Mas o que se deseja não é o ente, a coisa, a imagem, o pensamento, mas o prazer ( a importância, a utilidade, a conveniência, a *valência* desse prazer) que lhe vem associado.

*Tem valor* o que *seduz*, o que faz desejar, o que nos traz sede de prazer.

Falamos aqui em ter valor, e só se tem valor quando outorgamos valor porque sentimos e desejamos prazer (ou o prazer de afastar ou evitar uma dor, pois "o prazer não é nada sem o desprazer" (Vicent 1988: 197). Nada, absolutamente nada, tem valor independentemente do valor que lhe damos. E dar valor é ter consciência do prazer que se sente e deseja. Porque qualquer coisa ou sentimento pode deixar de ter valor, se deixarmos de sentir e desejar prazer.

O prazer e a dor são, pois, a substância dos valores morais, mesmo para uma perspectiva racionalista como a cartesiana que identifica o prazer como a saciedade do *bem*, o que, aliás, remonta ao intelectualismo moral socrático-platônico, onde o conhecimento do bem, obrigava ao comportamento moral virtuoso e isso proporcionava a suprema felicidade: "A alegria é uma agradável emoção da alma, que consiste no gozo do *que ela tem do bem* e que as impressões do *cérebro* lhe representam como seu." A alegria, extensão apaixonada do prazer, nasce portanto, segundo Descartes, no interior do cérebro. Gozo do bem, o prazer é oferecido com a sua inevitável ganga moral. O que é bom é agradável, e o mal, sob todas as suas aparências, é doloroso. Ao aforismo "fazer bem dá prazer" prefere-se muitas vezes, é verdade, a afirmação igualmente moral de que "tudo o que dá prazer é bom". Prazer em obter prazer, ou prazer de fazer bem, a alternativa resolve-se no reconhecimento da eminência do prazer" (Vicent 1988: 175).

A psicanálise freudiana associa-se à importância valoradora do prazer, apesar da explicação do *princípio de prazer* estar próxima dos modelos da homeostase.

A valência, a experiência axiológica (ou há *objectivamente, idealmente* valência sem experiência axiológica ?) não tem lugar para além da experiência (da consciência) do agradável e desejável em relação com o desagradável e indesejável: "E eis como a matéria da Ética só pode ser o prazer. Se só o prazer pode ser querido, se só o prazer pode mover a vontade, e se, como acabamos de ver, ele é algo *em si mesmo*, é uma *determinação em absoluto irreduzível às outras*, é, para o contrapor simplificada ao ser, como faz a tradição, *algo que não tem nada de ser tal como o ser não tem nada de prazer*, ou seja ainda, *se cada um deles é puro*, é evidente que só ele pode ser a matéria da Ética *e não o ser*, as outras determinações" (Reis 1990: 222).

Convém advertir que não se trata aqui da defesa de uma concepção *utilitarista* ou *hedonista* do valor; isto se atendermos a que a concepção "*utilitarista*, com base no prazer e no interesse, não olha aos meios nem às consequências para atingir os fins, isto é, despreocupada e inconsequente nos efeitos, ou premeditadamente calculista e matreiramente prudente" (Paschoa s/d: 33- 34). É esta a visão mais tradicional e convencional de uma perspectiva que Aristipo, breve mas meridianamente formulou, é que "existe um só *bem* para o homem, o *prazer*, um só *mal*, a *dor*" (Paschoa s/d: 34). E não é isto irrefutável? O que é o bom-senso, a benevolência, a simpatia, o altruísmo, o dever, o instinto do bem, a utilidade, a felicidade, o bem-comum, o ser, etc, etc, senão os diversos *nomes* e variações do prazer, em qualidade e intensidade?

"Exactamente: *o ser, a vida, a morte, de si mesmos, são-nos em absoluto indiferentes e só o prazer e a dor, esses sim, pela sua própria natureza, o não são. Se também* queremos o ser, a vida, isso é só porque sabemos, pela experiência (a ligação, repitamo-lo, é sintética e não analítica), que o prazer não se dá sem eles: querendo o prazer como fim, queremos-los também como a eles como meios; mas precisamente como meios; *em si mesmos* são-nos de uma indiferença absoluta e só o prazer e a dor o não são" (Reis 1990: 223).

Em resumo, qualquer proposta ética é um cálculo convencional e ideologicamente situado no eixo prazer-dor, que a metafísica tradicional objectivou em valores essenciais e perenes de bem e mal, relacionando-os ontologicamente com o ser e não ser, instituindo uma moral da culpa e do pecado, da responsabilidade e do dever, mas "o facto de onde deve partir todo o discurso sobre a ética é o de que o homem não é nem terá de ser ou de realizar nenhuma essência, nenhuma vocação histórica ou espiritual, nenhum destino biológico. É a única razão por que algo como uma ética pode existir: pois é evidente que se o homem fosse ou tivesse de ser esta ou aquela substância, este ou aquele destino, não existiria nenhuma experiência ética possível – haveria apenas deveres a realizar" (Agamben 1993: 38).

## **1.2. Os valores e a historicidade**

Os valores acontecem, divulgam-se e aceitam-se num determinado tempo e espaço. E só isto legitima a "utilidade" da *frequência* da história; não por uma espécie de *frequência* meramente *historicista*, mas respondendo à exigência de uma dialéctica do "acontecido" no "acontecido", feita na generalidade e particularidade dos contextos e onde o passado não é apenas recolectado para informar os "estilos" de vida, mas é sobretudo ainda problema entregue aos imperativos de um homem capaz de organizar problematizadamente o tempo que nos trouxe e à possibilidade de transformar o presente para que não tenhamos de nos adaptar a ele. Tudo isto para justificar que o conhecimento da história, e, neste caso, da natureza e consequências dos valores morais ao longo da história da praxe, é imprescindível para que compreendamos criticamente a actualidade e inteligibilizar as mudanças e continuidades operadas até aos nossos dias. Está aqui a importância da historicidade em qualquer forma de saber, e concretamente na sociologia e antropologia, que não pode suspender sincreticamente o sentido das temáticas e questões, como a problemática dos valores, divorciadas dos contextos económico-social, biográfico e cultural onde surgem, e muito

menos desligar esses contextos dos contextos históricos que os antecedem e explicam numa inter-relação de factores.

## 2. A natureza das relações morais

Classicamente ou tradicionalmente, quer dizer logocentrica e ocidentalocentricamente, a moral foi maioritariamente lida e fixada de acordo com a doutrina judaico-cristã, suportada pelo Platonismo, depois pela escolástica medieval e consagrada por Kant e por Hegel. A moral cabia num sistema filosófico e era sistematicamente produzida com as exigências *ontológicas* de *necessidade lógica* e *validade universal*: “Os nossos antecessores em matéria de “tratado moral”, ou se colocavam do lado utópico da *philosophia perennis* onde todas as ideias se encontram e convivem como no mundo platónico das ideias, ou se reservavam uma referência tácita e constante, tornando permanentemente válidas as suas meditações edificantes. Mas surge então uma questão: dependerá a ética ou a ciência da moral de uma tradição metafísica religiosa? Sem este conteúdo, localizado no espaço e no tempo das sociedades ocidentais, desaparecerá necessariamente a ciência ética?” (Kremer-Marietti 1990: 16).

Portanto, em geral, de que falamos quando falamos de moral? “Na verdade, sempre que se trata “da” moral, está geralmente em causa um conjunto constituído, um corpo de pensamentos e teorias, de leis e de regras, destinadas a regular, a legislar o comportamento humano, seja ele individual ou colectivo, privado ou público. Sendo assim, “a moral”, será também o direito, consuetudinário ou escrito, o código, quer seja consciente ou inconsciente? Mas, nas sociedades dotadas de um tempo mais rápido, as codificações apresentam-se como não imutáveis; e ,se mudam, é relativamente a uma exigência que lhes é exterior e que decorre precisamente “da” moral que constitui o nosso problema...” (Kremer-Marietti 1990: 10).

Como já referi a propósito da historicidade e subjectividade dos valores, também, naturalmente, os valores morais não pertencem a nenhuma essencialidade intemporal e objectiva, imutável e a-histórica ou ideal, à imagem platónica. Inscrevem-se, pelo contrário, na inexorabilidade metamórfica das convenções e costumes, e esgotam a sua validade no sentido próprio que os fruidores individuais ou colectivos estabelecem e interiorizam, em constante interacção com os contextos sociais, económicos, políticos, ideológicos, nomeadamente a influência do sistema educativo, da educação religiosa, do regime político e sistema económico, do processo global de socialização, etc.

Mesmo uma moral de vocação universalista deve a sua viabilidade *prática* à condução socializadora dos indivíduos: "Al igual que em el caso del problema de la aplicación de las normas, una moral universalista, para no quedarse colgada del delgado y enrarecido aire de las buenas intenciones y opiniones, depende del auxilio que la eficacia socializadora del entorno le preste. Depende de patrones de socialización y procesos de formación que fomenten el desarrollo moral y el desarrollo del yo de los jóvenes e impulsen los procesos de individuación por encima de los límites de una identidad convencional, de una identidad atendida a determinados roles sociales" (Habermas 1991: 89).

É também inevitável o relativismo gnoseológico que decorre de qualquer juízo sobre a moral, eliminados que estão critérios metafísicos, religiosos e antropológicos universalmente válidos: "Numa ordem fechada e estável todas as questões morais se resolvem dentro da moral, quer dizer, utilizando as normas partilhadas por toda a comunidade; mas nas situações de mudança ou de comunicação aberta é a própria moral que necessita de justificação. O juiz converte-se em acusado. Mas quem pode julgar o juiz? Existe algum fundamento válido, alguma justificação definitiva, algum critério último de nível superior – de nível ético – que nos permita avaliar as diferentes morais?" (Marina 1997: 61). Esta dúvida tem para mim uma resposta negativa. Ainda é um preconceito legitimatório (ideológico ou científico-teórico-ideológico) da *modernidade logocêntrica* identificar uma evidência ético-moral universal. A própria declaração universal dos direitos do homem é uma mera convenção de sensibilidades políticas, ideológicas e religiosas estrategicamente consensuais, mas que não resolvem o incomodativo espinho das minorias morais; o mesmo é dizer, das minorias étnicas, culturais, religiosas, políticas, sexuais. Muitas delas estranhas a esses pretensos princípios éticos universais.

Por isso, as avaliações morais sobre a praxe dificilmente se desligam das descrições *objectivas* sobre a moral da praxe. É uma fatalidade epistemológica que não me inocenta, mas que me isenta de qualquer ingenuidade de derivação positivista.

Detenhamo-nos agora na pergunta principal: onde têm origem os conceitos fundamentais de bom e mau (visto que o próprio sentido da moral é a determinação de um *mais* e de um *menos*, de um *melhor* e de um *pior*)?

Têm origem numa diferença de força, é a resposta nietzscheneana. Por força devemos entender aqui toda a superioridade, todo o poder, quer ele se suporte na força física, quer ele se baseie, por exemplo, na capacidade da inteligência e do discurso.

O autor da *Genealogia da Moral* parte de uma distinção essencial: existe "uma raça superior e dominadora, em oposição a uma raça inferior e baixa" (Nietzsche 1990: 19). Como se vê, o início é já duplo e hierarquizado; comandar e obedecer é o próprio impulso da vida, é o sentido do organismo humano e social. Nietzsche passa, pois, ao lado, mesmo tendo a presunção de *historicizar* a investigação, das sociedades em que o poder não se baseia na relação essencial comando-obediência. Talvez não tenha sido uma opção intencional, talvez por motivo do conhecimento possibilitado pela ciência antropológica e etnológica na segunda metade do séc. XIX. Mas o que se verifica constantemente ao longo dos comentários e aforismos é que Nietzsche inaugura o começo já no *depois* do começo; ou seja, o início da moral (que não é mais que uma assunção de poder *sobre*) encontrar-se-ia na tensão entre uma vontade forte em oposição a uma vontade fraca. Esta tensão não se decide fundamentalmente na esfera social como *luta de classes*, ela é já expressão e repercussão de uma radicação primeira no próprio indivíduo, como a lógica essencial de um organismo volitivo. Não há, portanto, um *antes* da vontade, que é sempre vontade de poder; nem há uma vontade *pacífica* antes de uma vontade *autoritária*; isto porque Nietzsche analisa apenas psicofisiologicamente a vontade e julga que o colectivo é apenas o individual noutra escala.

Curioso se torna observar, e daí a insuficiência psicologista que podemos imputar a Nietzsche, que a vontade fica dependente do cálculo da sua própria eficácia volitiva, e não de resistências *externas*, a natureza, os outros, os objectos, o tempo, o espaço. A impermeabilidade da vontade à história, às relações sociais, ao seu *antes e depois* dialéctico, *explicativo*, fá-la auto-inaugurar-se como antecedência irreductível, como figura suspensa na constatação: encontro duas vontades, uma forte e uma fraca; a partir daqui é o mundo, a sua tensão.

O experimentalismo antropológico de Nietzsche representa o corpo como uma dualidade conflituosa de *vontades* (uma vontade forte e uma vontade fraca) que se hierarquizam, não pela dominância de uma relativamente à outra, mas pela obediência ao próprio princípio ou "lei" da vontade - a vontade de poder. É esta necessidade que já abre para a esfera moral, pois um instinto, uma vontade fraca, será sempre reactiva, passiva, niilista, apesar de *hegemónica* ou dominante, porque perverte e desrespeita a sua própria essência - a vontade de poder.

Para Nietzsche, o motor da cultura e da moral está na criatividade de uma vontade forte. O forte deu nome ao mundo, estabeleceu o bom e o mau, deu valor às coisas, os *seus* valores, os da grandeza e do desprezo: "Este direito de dar nomes vai tão

longe que se pode considerar a própria origem da linguagem, como um acto de autoridade que emana dos que dominam." (Nietzsche 1990: 19). A vontade forte, o homem poderoso, é ele próprio *o bom*, e considera mau tudo o que lhe seja inferior, como mau *em si*, como o lugar próprio de uma hierarquia inalterável. O *bom* é a expressão valorativa de uma vontade forte, é a sua autocelebração, é uma doação egotista de uma vontade que dá o *nome*, que decide, que classifica pelo seu próprio sentimento (o que não deixa de ser uma forma de substancialização do valor - o *bom* do fraco é uma ficção, uma crença, um engano: o *bom* reside na vontade do poderoso e no que ele decide que é *bom*).

"O que é prejudicial para mim, é prejudicial em si", ora isto é a proclamação máxima do ego, é o silêncio completo e definitivo, é a inviabilidade de qualquer decisão valorativa intersubjectiva ( a doação do valor não é sempre um resultado comunitário, pelo menos como aculturação e socialização dos actores sociais, permitindo-lhes em relação intersubjectiva a criação pessoal?); é uma *ontologização* medíocre do valor ( o *em si*) como prolongamento opinativo pessoal. É também, e é o que nos interessa fundamentalmente, a indicação de uma pretensa auto-subsistência e soberanização individuais, "pois a solidão é entre nós uma virtude, como tendência e impulso sublimes do anseio que adivinha como, no contacto de homem para homem - em sociedade - tudo é, inevitavelmente, sujo. Toda a comunidade nos torna de qualquer modo, em qualquer parte, em qualquer altura - vulgares" (Nietzsche 1987: 220).

É aqui afirmada uma autarcia como ponto de partida e também como ponto de chegada, isto é; uma vontade individual que se determina dela própria para ela própria. Por outras palavras, descobre-se em Nietzsche, uma vontade (forte) individual como factor genético do valor e, no mesmo movimento de fidelidade (eu dou para eu desfrutar), como factor terminal, consumidor do valor.

Esta muito sintetizada perspectiva nietzscheneana sobre a origem e natureza da moral, parece-me de alguma operatividade se a relacionarmos com o *modus faciendi* da praxe e da sua moralidade.

Com efeito, possivelmente hoje mesmo estarão a ser produzidas praxes por essas recentes Universidades e institutos de ensino superior, sobretudo privado. E como nasce aí a praxe? Há um conjunto de vontades individuais agregadas numa só voz que estabelecem (geralmente importando, copiando ou adaptando as praxes mais antigas e consagradas) o *nome* e as *leis* da praxe; ou seja, a sua natureza e conteúdo e a sua jurisdição própria. Uma identidade ideológica e um sistema ritual, um direito positivo e um aparelho fiscalizador e repressivo. Um conjunto de vontades *fortes* e *criativas*

instituíram uma realidade, um vocabulário, uma gramática, um esquema de poder e uma moral. Esta *criação* ou é naturalmente imposta e seguida, ou é excepcionalmente *referendada* em assembleia geral de alunos.

A praxe e a sua moral nasce, portanto, de uma vontade de poder de um conjunto de alunos, que não obviamente caloiros, que fixaram o *seu* bom e mau como *o* bom e o mau, celebraram a sua vontade, impondo-a numa hierarquia que determinaram, numa legislação que os favorecem (os dôtore só têm direitos, os caloiros só têm deveres), numa relação de comando-obediência (o dôtore dá ordens e o caloiro obedece), numa moralidade que os exalta e que despreza os inferiores (os dôtore são os sábios, os protectores, os ensinadores; os caloiros são umas bestas, ignorantes e imprudentes); enfim, num sistema de desigualdade estrutural, numa espécie de aristocracia praxística, onde existem os bons, os superiores, os criadores, as *águias* de Nietzsche, que determinam e impõem a sua vontade aos fracos, débeis e inferiores, às *ovelhas* de Nietzsche.

Mas, curiosamente, se a praxe é estruturalmente aristocrática e hierarquizada, e a sua moral respeita essa ordem; por outro lado, existem preocupações *cristãs*, *socialistas*, colectivistas, como a união e a *solidariedade orgânica*, que para Nietzsche são tipificadas na *moral de rebanho*. Ou seja, uma moral (ou uma sub-moral) que privilegia o colectivo e que só compreende o indivíduo na sua funcionalidade *colectivista*. Na praxe, tal como na instituição militar, a estrutura hierarquizada não conduz a um espartilho de interesses corporativos, mas a uma exaltada preocupação pela *totalidade do corpo* e pelo bem comum. O chefe militar, como o zeloso praxista, quais guardiões platónicos, ensinam a *virtu* colectivista e cristã e a dedicação rousseuniana ao bem comum: "O Oficial, o Chefe, sinónimo de psicólogo, de doutrinador, de mago dos espíritos, grande condutor de homens nos momentos decisivos das profundíssimas interrogações. Ensinar a "honrar e a recompensar a virtude, a não desprezar a pobreza, a estimar-se mutuamente e a preferir sempre o bem comum às vantagens particulares" (Paschoa s/d: 191).

A Nietzsche não interessam as *virtudes* funcionais do colectivo "tais como a sociabilidade, benevolência, consideração pelos outros, aplicação, moderação, modéstia, indulgência, compaixão" (Nietzsche 1987: 111-112). O que importa é o lugar e a importância do indivíduo e do seu poder criador e solitário.

O colectivo evita e condena o maior perigo possível, o da desagregação, do desmembramento da sua própria identidade - a sua própria morte. Evitando e condenando a sua morte, decide a sua morte. Como? Todo o colectivo obedece, em

princípio, a uma lógica da auto-conservação, da sobrevivência (como se viu em algumas sociedades índias, ditas arcaicas e até pré-civilizacionais). Logo, organiza-se (diferenciação e hierarquização dos órgãos) e funcionaliza-se (atribuição de funções aos órgãos). Dá-se uma moral - respeito pela organicidade e cumprimento funcional - aprendizagem da ordenação (sistema de penalizações às infracções e transgressões; sistema de favorecimentos, recompensas, legitimação, pela optimização da funcionalidade). Dá-se uma ética - o melhor do todo é o respeito das partes; o melhor é o todo, logo, que as partes respeitem o todo (cumprindo a sua função). É a perfeita imagem do corpo. Quais são as consequências disto?

Um colectivo tipificado desta forma é quase sempre uma realização humana mecanizada e rotineira (daí a circularidade das colectividades primitivas, e a ritualidade actualizadora das praxes). Admite funções e não pessoas, deseja obediência à ordem instituída, uma rentabilização dos órgãos (exclusão, marginalização ou conversão por inaptidão ou cálculo de vantagens) e um bem estar geral (harmonia do todo) por uma performatividade da engrenagem. Promove uma moralidade da fiscalização e da inculcação (mecanismos de controlo e processos de reprodução e de actualização (mitos, ritos, ideologias, etc) e também da punição (ameaças, repreensões, despromoções). Favorece qualidades morais adaptáveis e colaborantes como a modéstia, a prudência, a compaixão, o respeito pela ordem, o espírito de sacrifício, etc. Decide uma ética da penalização ou aniquilamento da diferença desfuncional, e desvaloriza ou despreza a autonomia deliberativa e emancipatória do indivíduo (no caso da praxe, do caloiro). Eis, portanto, a praxe na sua dimensão comunitária e orgânica; uma espécie de *comunitarismo aristocrático*, que se afasta da solidão, irremediável solidão do aristocrata nietzscheneano.

O colectivo vive no sobressalto da transgressão, do parasita desconstrutivo, do anómalo, do abusador, pois não só desrespeita a ordem, como, por isso, ameaça o todo, e todos do todo. Daí o rigor formalista da praxe a sua obsessão regulamentadora. Mais, a praxe estabelece, prudentemente, uma mobilidade e ascensão estatutária que elimina a competição e os jogos de influência e favorecimentos. É a medida inexorável do tempo que permite ao caloiro deixar de sê-lo. É a fidelidade ao percurso biológico do amadurecimento e aos ciclos da vida.

### 3. A moralidade da praxe

Não sendo os portugueses um povo voluntariamente participativo ("A maioria dos portugueses (64%) não pertence a nenhuma organização voluntária. Os que pertencem distribuem-se principalmente por associações desportivas e recreativas, religiosas e culturais. Seguem-se as associações de tipo profissional e político e, com muito menos adesões, as associações correspondentes a novos movimentos sociais (ecológicas, pacifistas, feministas...)." (...) "Por outro lado, este *problema* da população portuguesa não consistirá tanto numa falta de participação política (a única semelhante à europeia) e sim numa falta de participação *tout court*: seríamos, assim, um povo pouco associativo e pouco participativo." França 1993: 71), surge aparentemente como contraditória a massiva adesão dos estudantes à praxe e a extraordinária participação no *processus* organizativo da praxe, nos rituais, cerimónias, celebrações, festejos, etc. É aqui que o sentido moral da praxe subsidia a compreensão deste fenómeno, pois "Contudo, os valores associados ao tradicionalismo são muito fortes na sociedade portuguesa e mais fortes do que nos restantes países europeus: por exemplo, o respeito pela autoridade é valorizado por 73% dos portugueses, contra apenas 54% dos inquiridos nos restantes países" (França 1993: 257). A praxe é, sobretudo, tradição e respeito pela autoridade. Respeito pela autoridade que também explica uma participação na praxe mais imposta e inconsciente do que voluntária e reflectida.

Outro estudo muito mais recente (*Gerações e Valores na Sociedade Portuguesa Contemporânea*, 1998), a partir de um inquérito por questionário baseado numa amostra representativa (2 012 indivíduos) do universo de estudo constituído pela população portuguesa com mais de quinze anos, permite conclusões interessantes, entre as quais a identificação de tendências geracionais (*a Geração da Grande Guerra* e a *Geração do 25 de Abril*) que perfilham valores diferentes: "enquanto as gerações mais velhas se encontram orientadas por valores que radicam num ideário de *colectivismo societal*, as jovens gerações (mais instruídas) abraçam valores mais flutuantes que assentam num *individualismo societal*." (Pais (coordenação) 1998: 51). Por isso mesmo, a praxe, enquanto causa colectiva associada a valores tradicionais, é contraditória com a sensibilidade valoradora dos jovens, orientada para iniciativas individuais, aspirações individuais. Talvez esteja aqui a explicação para a progressiva hedonização da praxe, para a inscrição do fenómeno consumista e mercantilista no seio da praxe, e para as transgressões carnavalescas a um imaginário que primava pelo formalismo, normatividade e austeridade.

Em suma, "Entre as gerações mais jovens predomina uma ética de vida caracterizada pela tolerância e permissividade moral, pelo hedonismo, pela adesão ao consumo, pela experimentação e aventura, a até mesmo pela transgressão." (Pais (coordenação) 1998: 143). E incluímos aqui os estudantes, pois "em termos sociográficos, estas classes caracterizam-se por uma idade mais jovem, níveis de instrução mais elevados e residência em meios urbanos. Predominam também os estudantes e os indivíduos exercendo uma profissão." (Pais (coordenação) 1998: 144).

A praxe constitui um mecanismo de aculturação integradora, uma pedagogia da pertença, uma preparação para a mentalidade corporativa, a inculcação de uma lógica identitária: "A praxe não é só tempo de submissão e dependência. Ela aparece e identifica-se também como uma grande força integradora do "caloiro" na sociedade académica. Neste sentido, a praxe é um acto de aprendizagem, um processo de aculturação, a que não falta, por vezes, uma certa dimensão pedagógica" (Prata 1993: 175). A praxe realiza assim uma função moral e ideológica inestimável, legitimando e promovendo uma determinada forma de integração, haverá outras, um concreto recurso de aprendizagem, haverá outros, uma certa estratégia pedagógica, haverá outras. Resultando, então, um específico rumo aculturador, que não é moralmente neutro. Ainda sobre a eventual "dimensão pedagógica" da praxe, é de referir a este propósito o carácter moralmente retrógrado desse ensinamento, feito à boa maneira antiga de ponteiradas e palmatoadas físicas e palavrosas, muitas das vezes de forma gratuita e indiscriminada: "E afinal, é tudo em nome da pedagógica e santificada acção integradora. Um animal em Coimbra, ou um bicho em Évora, ofendido e insultado, está mil vezes melhor preparado para iniciar com sucesso um capítulo da sua vida; e se a coisa for feita como deve ser, para o ano ou para o outro já está um dotôr pronto para cumprir e para fazer cumprir a tradição. De besta fez-se homem por obra da praxe: das pinturas, da farda, do código, da fiscalização e do castigo, porque é isto a praxe e não o que se lhe associa. Não conhecia Darwin esta milagrosa aceleração evolutiva" (Forum Estudante, 1996).

Aliás, esta avaliação aparentemente irónica, recolhe apoio na própria presunção *antropológica* que integra o imaginário narrativo e mítico da praxe. É a investigadora Eduarda Cruzeiro que traz à luz este *efeito ontológico*: "No próprio discurso dos actores sobre as *praxes* se encontra esta ideia, quando se refere o resultado de um ano de *praxe* como a "metamorfose do animal em homem". Trata-se de transformar em homem, isto é, em homem autêntico, de acordo com os critérios do modelo de excelência estudantil, aquele que, considerado "exterior", "profano", em relação ao

“sagrado” que o próprio grupo constitui, é assim configurado como “animal” (Cruzeiro 1991: 47).

E, afinal, “Domesticar um animal é introduzi-lo na rotina da obediência. Será a moral um tipo de domesticação?” (Marina 1997: 53). A praxe responde positivamente a esta dúvida. O bicho, o animal, o caloiro, a alimária, deve apenas obedecer, e nesse adestramento passivo ganha a qualidade de homem obediente, *rotinado* e integrado.

A apregoada e comovente exortação ao uso frequente e até quotidiano do traje académico, é uma orientação prenhe de conteúdo simbólico e moral, e também um exemplo de neo-moralismo e neo-puritanismo formal, procurando reabilitar o cenário praxístico pré-25 de Abril, e pré-crise de 69, onde o traje académico era autenticamente a *pele* do estudante, sobretudo do estudante de Coimbra.

Um certo *esprit* socializante e democrático justifica o uso do traje académico, relacionado com os valores da uniformização igualitária. No início do nosso século, em Coimbra, louvava-se uma moral simbolicamente corporativa, expressa através de uma farda, que sendo igual, só era permitida aos caloiros na queima das fitas, e não eliminava pequenas diferenciações estatutárias, como a exclusividade do uso da cartola, que era privilégio dos *finalistas*: “Sente-se no perpassar da capa e da batina uma viração igualitária, que varre para bem longe as diferenças de fortuna, fatal desigualdade que, fora da vida universitária, cái sôbre as almas juvenis, como neve sôbre botões entreabertos, crestando-os e esterilizando-os.

O fidalgo e o plebeu, o rico e o pobre, igualmente uniformizados, entram na comunhão da vida académica, com o mesmo direito, com a mesma alegria, com o mesmo sentimento de posse, com que no mundo vegetal e animal os sêres entram na partilha do sol, do espaço e do sólo” (Ribeiro 1925: 9).

O mesmo argumento é hoje repetido pelo *dux veteranorum* da Universidade de Coimbra, Fernando Gama, para quem “a Capa e Batina é e foi desde sempre uma forma igualitária de o Estudante de Coimbra se encontrar no seio da Academia. Pela Capa e Batina todos eram iguais, quer tivessem ou não os mesmos recursos” (*Forum Estudante* 1996: 18).

Outros apologistas da praxe, como o brioso praxista coimbrão e também repúblico, Paulo Cruz, destacam o fato académico como veículo de unidade académica; mais uma vez a moral corporativa e os recursos simbólicos identitários: “Um pouco como a esmagadora maioria da Academia, percebi que o fato era cimento de unidade e ao relançar as tradições estava a reconstruir um espírito, que por nada se devia deixar morrer” (Cruz 1991: 54).

Também o antropólogo Jacques Houart se pronuncia sobre as implicações morais e simbólicas do traje académico, e reconhece a des-humanização do olhar a que conduz um olhar tutelado pelo uniforme obrigatório, símbolo de um esforço padronizador e mercadoria de eleição na motivação consumista dos estudantes à procura do *emblemata* e da identidade: "Sofre-se de "neurose noogénica" (V. Frankl) porque se perdeu o sentido da vida. As tradições transformaram-se numa roupagem (*habit*, em francês) que já não cobre senão o nada de quem perdeu a sua própria razão de ser. O uniforme que nos é imposto não deixa voar o nosso olhar. Será o "traje académico", ele também, condenado a fazer o "homem cinzento" que zela pelo bom funcionamento da "máquina do dinheiro"?" (Houart 1991: 50) (sobre a natureza simbólica do traje académico, ver capítulo sobre a simbólica da praxe).

Ao nível das representações, neste caso de um antigo estudante de Coimbra no início do século, também se desenham conteúdos morais, de que é exemplo o paternalismo moral, bem visível neste poema de B. Bernardino, dedicado aos caloiros e bichos:

"Aos Caloiros e Bichos

Aqui tens, ó leitor, neste meu canto  
Em que escrevo escolásticas feições,  
Novo modo de vida; se portanto  
Te quiseres valer destas lições  
Observa o que te ensino: porque enquanto  
Não puseres em campo as lograções  
Há sim, tu hás-de viver prejudicado  
Com enorme lesão, senão roubado" (Ribeiro 1925: 11).

Paternalismo justificado e até aconselhado num tempo em que a dureza da praxe fazia feridos entre os caloiros e a população não-estudantil, e as trupes, quais guardiões da praxe, levavam a sério uma apertada moral da vigilância, num quadro de verdadeiro aparato militarista: "A vigilância nocturna de Coimbra, é confiada a patrulhas académicas, chamadas "Troupes". (...) "São três as insígnias duma "Troupe": a colher de pau, a moça e a tesoura, instrumentos suficientes para suplício dos insurrectos e manutenção da ordem e do respeito" (Ribeiro 1925: 20-22).

Marco fundamental na evolução moral da praxe, foi o código da praxe coimbrão de 1957, que sistematizou e alterou as codificações avulsas anteriores e fixou uma identidade que torna difícil divorciar a praxe do ambiente político, cultural e social do

Estado Novo. Eis uma analogia já experimentada em trabalhos anteriores: “consideremos a Universidade de Coimbra como um Quartel do Exército, com o seu espaço próprio de aplicação e execução das normas e comportamentos. Ao Código da Praxe podemos comparar o Regulamento Interno de um Quartel; e ambos instituem: uma farda, uma hierarquia de funções e estatuto dos seus elementos, relações de subordinação e obediência aos membros hierarquicamente superiores, o tempo de exercício como factor de ascendência na gradação, especificação dos direitos, deveres, obrigações e proibições de cada nível hierárquico, instituição de sanções e punições para garantir a ordem e disciplina internas, regulação decisória antidemocrática (Conselho de Veteranos / Oficiais), e até instrumentos de coerção (moca, tesoura, colher de pau / vasta gama), e, já me esquecia, mecanismos de perversão e “fuga” (protecções e contratrupes / “cunhas”, “simpatias” e “heroísmos”). Apesar da brevidade, pude resumir as “coincidências” fundamentais, em sintonia com a época (1957), que aplaudia uma mocidade irreverente mas ordeira, brincalhona mas respeitadora” (Revez 1991: 52).

O paternalismo, a disciplina, o respeito pela ordem e hierarquia, a obediência, a sobrançeria instrutiva, são valores morais que tanto praxistas como oficiais militares procuram inculcar nos novatos, considerando-os, em ambos os casos, como criaturas inferiores, ignorantes, tímidas, inconscientes, desconfiados. Eis como um professor da Escola do Exército entende a formação moral do soldado e a sua condição: “É vê-los entrar acorrentados a uma timidez que os sentidos lhe criaram, por lapso da consciência (ou talvez por estranhas, ignaras ou maldosas informações), imaginando-se, nessas horas prévias, uns condenados na vida, vítimas inermes duma lei rígida e implacável! Que estranhos fácies, que amolentadas almas dando ao próprio físico o desconforto quase irreal dos abandonados da sorte. Afinal é das *sortes* que saem verdadeiramente homens, com uma formação moral que constituirá bagagem para o resto dos anos duma vida em que levam a recordar a tristíssima figura a que os levou a ignorância daqueles momentos, para eles trágicos, da transposição do portal dum mundo novo, completamente diferente para os sentidos, daqueloutro donde tinham vindo sob o domínio absoluto da inconsciência. E a máquina fria, a escorregar-lhes na cabeça, é um símbolo cortando cerne todo esse cabelo alvoraçado pelas ideias incompreendidas, no meio dos arrepios, da desconfiança e da descrença (...)” (Paschoa s/d: 170-171).

Ao oficial, tal como ao praxista, cabe uma espécie de missão pedagógica e civilizacional, moldado o *barro em bruto* e humanizando-o: “Tomar um pedaço desse

*barro* equívoco e fazer dele um homem, amassá-lo no que tem de rebelde para a homogeneidade, temperar-lhe os sentidos, incutir-lhe um espírito de disciplina, exemplificar-lhe a virtude em todos os seus aspectos, excomungar-lhe os defeitos em todas as suas facetas de aparente intransigência, é obra de um artista" (Paschoa s/d: 171-172).

Ao nível dos valores e atitude morais e também das regras de conduta, o que se exige do recruta não é muito diferente do que a maior parte dos códigos da praxe exigem dos caloiros: "*sentimentos morais*, tal como confiança, patriotismo, respeito, honra, coragem, afeição; *hábitos*, tal como os de trabalho, de pontualidade, de coragem, de iniciativa, de obediência, de exactidão, de higiene, de ordem, etc., são *factores individuais* da disciplina que é preciso criar no soldado para que ele possa integrar-se no grande meio onde se lhe permita, recorrendo a todos aqueles elementos, integrar-se no agrupamento harmónico onde servirá então os *factores comunitários* da disciplina" (Paschoa s/d: 173).

Segundo a perspectiva *sui generis* de Paul Valadier, a moral relaciona-se com o aprisionamento dos desejos e vontades, como se a moral fosse, psicanaliticamente, propriedade do Super-ego, e o risco, a tendência desviante do Id. Deste ponto de vista, a praxe é uma expressão nítida de moralismo, porque é uma exibição despudorosa de conformismo: "É precisamente por isso que "soltar a vontade" equivale, frequentemente, a romper com a moral, a ousar empreender a aventura contra uma educação constrangedora, numa palavra, a correr riscos. O risco, esse, precipita o indivíduo no desconhecido, abre espaços ilimitados, propõe a existência como uma sequência de lançamento de dados para ver quem ganha. À moral, o conformismo; ao risco, a audácia" (Valadier 1991: 3). Por outras palavras, à moral cabe a esfera dever, da ponderação calculada dos desejos e vontades, e, muitas vezes, como acontece também na praxe, do seu refreamento, pois "De um lado estão os desejos. Do outro, os deveres. O dever é uma formulação linguística, é fruto do pensamento, é evidência mediata" (Marina 1997: 55). A moral do dever (que se segue a uma *moral verbal* e a uma *moral da acção*, segundo Rambert), é uma "moral profunda, expressa simbolicamente e que representa o reflexo da luta entre as tendências instintivas e o Super-Ego" (Origlia e Ouillon 1968: 206).

Mas num mundo atribulado e assediado pela amoralidade e imoralidade, que sentido faz uma praxe moralista e julgadora, qual a sua adequabilidade e validade sociológica? Os praxistas estão atentos a isto. Actualmente, a praxe procura equilibrar a sua pureza autoritária e até coercitiva, com a leveza e descompressão hedonista que

se traduz, no caso da praxe eborense, no vernáculo piroso, bimba e boçal dos textos dos cânticos, lemas, letras de músicas, dizeres e ordens dos praxistas, no coloridos e divertido das *pichagens* e pinturas nos caloiros, no ambiente festivo e alegre do desfile dos praxados.

Como tive oportunidade de referir num jornal regional, "A parafernália folclórica, a indumentária carioca, a linguagem grosseira, os slogans ordinários, a recorrência moral "candal-iana", a exaltação alvoroçada dos *basic-instincts*, os cordões humanos vociferando o "bicho"; eis a imagética, o sentimento, e a cultura pimbalhescas da praxe eborense.

Não, não transbordam faíscas de violência gorilácea. É tudo muito *soft*. Só uns nacos de arrogância e paternalismo. *O bicho é uma bosta e mais respeito pelo só dôtor*. Coisas pequeninas como esta. Nada de violações, de pancadaria, de rapanços, de colheradas nas unhas, de abusos traumáticos. Viva a civilidade da praxe.

Só umas *coboiadas* para ridicularizar os bichos nojentos, umas goladas de vinho para desinibir a alma, uns nomes feios para eles se habituarem, para não rebentarem de raiva quando forem os *prófes* a proferi-los com aveludada perenidade. (...)

E o que é que um caloiro aprende? Que a Universidade é sexo e água-ardente, é gozo e folia, boémia e desbundança, ah, e que a *porcaria* está em todo o lado menos no cursinho respectivo.

Os dôtore de Évora mais não fazem que reproduzir uma cultura estudantil de sujeição e resignação, e é também só obediência e consentimento que exigem ou pedem aos novatos: *cabeça baixa e silêncio! Caluda, que bicho não ri, bicho não pensa, bicho é burro!* (...)" (Diário do Alentejo, 29/12/1995: 6).

Mas ainda existe aqui alguma moral? "Diz-se que a moral está de regresso. Alguns sorriem, trocistas; nunca como actualmente os comportamentos estiveram tão marcados pelo individualismo, a procura da felicidade pessoal, a demanda do equilíbrio, a recusa das militâncias, a fruição do momento. Ou então, se existe alguma moral, é a do indivíduo que coloca acima de tudo o seu próprio sucesso, a todos os níveis" (Valadier 1991: 8). E será que a moral colectiva praxista atropela a moral individual, ou chega até a promovê-la? Será o gregarismo praxista artificial e formal, ou um gregarismo meramente lúdico, ou uma soma ocasionalmente unitária de individualismos social e moralmente concordantes? Ou não será que a moral individual precisa como condição de sucesso, o subsídio do assentimento, o bem-estar psicológico e a satisfação identitária? Os protagonismos individuais, as razões morais dos que se destacam nas grosserias e na imposição de jogos e brincadeiras mais

radicais e vistosas, ou nas simpatias informativas próprias dos candidatos a “padrinhos” não chocam a moralidade impessoal e colectivista da praxe. Pelo contrário, encaixam tranquilamente no espírito de afronta, de troça e de integração dos novatos.

Para além disso, o individualismo moral não tem que significar a exaltação moral e narcísica ou o fechamento do indivíduo em si mesmo, pois hoje em dia, “o nosso individualismo, contudo, não se distingue pela veneração do ego, após várias defunções em mãos de diferentes ideologias, se sente mais inseguro e desorientado do que nunca, mas antes pelo desmembramento das sociedades em grupos, famílias, seitas, tribos, etnias e outras corporações” (Camps 1996: 12). Ao individualismo da posse objectal, sucede um individualismo que se impõe ao outro: “O individualismo possessivo, que consagra a preponderância da relação com as coisas sobre a relação com os homens, foi suplantado por um individualismo moralista intransigente” (Lipovetsky 1994: 32).

A verdade é que os jovens portugueses aprovam uma ética hedonista e consumista, feita de tolerância, busca do prazer, valorização da diversão. Ou seja, “éticas *individualistas* com marcado cunho hedonista (desfrute da vida, consumismo, ilusões, fantasias e desejos), predominantemente entre os jovens” (Pais (coordenação) 1998: 45). Mas ao mesmo tempo surge nas novas gerações um investimento nas formas politicamente correctas de militantismo, e em alternativas de filiação social, sem que o indivíduo renuncie às máximas de uma ética prazenteira. A praxe recolhe actualmente esta dupla exigência.

Existe na praxe o que se poderá chamar de individualismo *tribal* ou *corporativo*, que equilibra solicitações marcadamente colectivas, com um espaço de afirmação individual. (“O que causa preocupação não é tanto o indivíduo fechado em si e auto-complacente, mas os individualismos colectivistas e tribais cuja única expectativa é a perpetuação do grupo” Camps 1996: 16). Ou seja, se é verdade que o cumprimento rigoroso dos rituais e a prossecução dos objectivos da praxe é prioritário, há uma margem instrumental que possibilita a autonomia individual e que dá azo às ligeiras transgressões procedimentais. Sem este consentimento e tolerância para com os discretos protagonismos, quase sempre ligados à originalidade e criatividade das mobilizações praxísticas, a praxe tornar-se-ia irrespiravelmente mecânica e rotineira, e consequentemente, definharia.

E este *individualismo tribal*, que especifica a moralidade da praxe, como é que lida com a liberdade individual do caloiro, com a sua autonomia moral individual? Desrespeitando-a, ou melhor, não a reconhecendo. O caloiro não tem direitos, só tem

deveres, o dever de obedecer, o dever de estar calado, o dever de permanecer cabeça baixa. Daí que, num quadro de moralidade imposta, a melhor forma de salvaguardar a *face* é colaborar, ou então apagar-se, sem ter clara consciência disso. Entre a identificação interessada e a despersonalização inconsciente, ainda há o fundado receio em assumir uma diferença, uma autonomia que é desvio ou desencontro.

V. Camps fala-nos da segunda e da última destas três tendências: "Duas ameaças distintas ameaçam hoje o exercício da autonomia. Por um lado, a indolência do sujeito, a incapacidade de se distanciar das identidades impostas e que reduzem radicalmente a riqueza e abertura do ser humano. As modas, a publicidade, a profissionalização, os credos políticos fornecem essas identificações que podem chegar a anular a criatividade do indivíduo. O outro perigo que atenta contra a autonomia é o medo de ser autónomo. É fácil que o indivíduo se julgue autónomo sem o ser porque entende a liberdade apenas como "liberdade negativa", ausência de normas, e não como capacidade de se governar a si próprio. Mas também é fácil que o indivíduo tema o autogoverno e procure iludi-lo. Enganando-se a si mesmo, desculpando-se com as poucas restrições que ainda tem" (Camps 1996: 28).

Para G. Lipovetsky este momento de abandono da autonomia moral individual não é um perigo e também não é um abandono, é uma inversão dos deveres individuais já não postos em termos de imposição obrigatória do indivíduo para si mesmo, mas de escolha medida por interesses e cálculos domésticos e funcionais: "A cultura da obrigação moral deu lugar à da *gestão* integral de si próprio, o reino do pragmatismo individualista substituiu o do idealismo categórico, os critérios do respeito por si próprio entraram no ciclo móvel e indeterminado da personalização, da psicologização, da operacionalização. (...) Virou-se uma página da história da moral moderna: a moral individual tornou-se uma moral dessubstanciada, *impossível de encontrar*, em benefício da dinâmica histórica da autonomia individualista, doravante isenta de uma forma de obrigação interior que determina imperativamente os comportamentos" (Lipovetsky 1994: 97). A ausência dos imperativos categóricos kantianos não significa simplisticamente um esvaziamento do amor próprio, nem das metas morais individuais, mas pode significar, e Lipovetsky acaba por admiti-lo, um descentramento subjectivo que coloque os deveres para com os outros no risco do esquecimento dos deveres para consigo, e nesta situação, as ameaças de uma moral heterónoma são evidentes, tantos que são os proveitos oferecidos pelos grupos, pelas tribos, e, no que nos interessa, pela praxe: "Assim, o momento pós-moralista lança como que um desafio social aos pressupostos kantianos: sim, podemos reconhecer as nossas obrigações

para com o outro sem que nos sintamos obrigados em relação a nós próprios, as legitimidades humanistas reforçam-se mesmo que a cultura da moral individual se afaste” (Lipovetsky 1994: 98).

Mas afinal, a moral da praxe sempre existiu, adormeceu eventualmente a sua vocação autoritária declarada: “Na verdade, a moral não tem que regressar porque nunca partiu. Dela se poderia dizer o que Nietzsche prognostica a propósito de Deus: se pensam que ele está morto, cuidado, talvez esteja apenas adormecido num sono profundo” (Valadier 1991: 9). Mesmo mais suave e menos *dura praxis*, não nos esqueçamos que em todas as morais “existem normas, autoridades, sistemas de controlo e sentimentos que acompanham a experiência moral” (Marina 1997: 53).

É conveniente refrearmos e recusarmos uma tentação teórica ou de senso comum, que é estendermos a moral dominante na praxe a todas as manifestações e representações morais que, apesar de minoritárias ou menos visíveis, coabitam com a moralidade herdada de outras praxes e de outras gerações, parasitando-a e provocando-a. A praxe não constitui um sistema moral rígido e *totalitário*, antes encerra um micro-sistema moral, um jogo de minorias morais: “é, na verdade, um estilo original de moral que tem eco nas nossas sociedades, sob formas inesperadas. Não, certamente, a moral sob a forma de sistemas de pensamento coerentes, como acontecia nas grandes épocas da especulação epicurista ou estoicista, nem sob a imagem de um neo-puritanismo a coberto do qual a sociedade reagiria, como tantas vezes aconteceu no passado, através de um rigor moral restabelecido contra a lassidão; esta reacção existe, na verdade, em algumas categorias sociais e sob a forma de minorias ditas morais (...) O sortilégio ou a condenação verbais não constituem, - bem longe disso - um sistema moral rigoroso” (Valadier 1991: 13).

A mesma opinião tem E. Kremer- Marietti, para quem “a moral” parece uma formalidade abstracta e desinteressante, pois “Neste final de século, não é óbvio que se possa afirmar pertinente tratar “da” moral – é preciso que seja antiga ou cristã, proletária ou burguesa, económica ou social, etc. (...) E todas estas morais são excessivamente diferentes para serem encaradas como “a” moral, sem decorrerem de um sincretismo demasiado inexperiente ou intempestivo. (...) Fixemos, contudo, *este campo de reflexão que situámos fora de todos os campos* e que, embora pareça entregue à liberdade de cada um, está, de facto, na sua diversidade limitada, dependente de toda a constelação dos dados sociais e culturais que são os seus, e nos quais vivem tanto os homens de hoje como os de outrora” (Kremer-Marietti 1990: 10-11).

Mas se a praxe é atravessada por diversas morais, que oscilam entre o purismo formalista, uma certa inovação estilística e flexibilidade regulamentar, e o respeito religioso pelas tradições rituais e pela pose autoritária e paternalista; há uma dominância moral, já assinalada nestas páginas, e que suporta a identidade moral da praxe. Ora, para muitos estudantes que chegam à Universidade com a sua personalidade moral em formação e se confrontam com propostas mundividenciais diferentes e até antagónicas, e se debatem com uma oferta cultural e social que propõe desde o recolhimento ascético até à boémia crónica, é natural que a praxe se destaque como uma resposta moral e afectiva disponível, confortável, estável e segura: “A ausência de respostas seguras arrasta desordens bem conhecidas de todos, ou leva, simultaneamente, à procura de certezas. A vontade pouco tenaz, pouco segura das suas bases, dizia Nietzsche, procura “algo em que se apoiar”, procura prender-se, agarrar-se a qualquer certeza, deixa-se tentar, antes de mais, por “qualquer coisa” estável e segura. Uma vontade enfraquecida pela desordem contraditória dos índices sociais de acção, e afectada, ela própria, pela sua impotência para se afirmar, tende a entregar-se a um objectivismo capaz de lhe dar segurança” (Valadier 1991: 17).

No meio da contradição e relativismos morais, num contexto de assédio intensivo de sinais contrários, imersos na diluição moral em geral, os caloiros, sobretudo, encontram na ilha de moralidade que representa a praxe, uma espécie de nostalgia moral que recua ao conforto da normatividade básica familiar e escolar: “A diluição social, a diluição política, a diluição moral resultam da perda de bases (transcendentes, metafísicas, religiosas)” (Valadier 1991: 32).

Mas a praxe permanecendo moralista, foi desprezada na sua *praxis* concreta por muitos dos seus *executores*, que transformaram a moralidade essencial da praxe em miúdas obrigações de formalismo *trapal* e decorativo. Com efeito, poucos conhecem a moral da praxe, ou porque não lêem o código da praxe ou lendo-o não descobrem nele densidade moral. Assim sendo, a moral praxista é inobservada pela indiferença ou ignorância ou é reduzida ao núcleo do imaginário romântico da bondade quase amoral: a integração, a brincadeira, o convívio, o espírito académico, as tradições académicas, a recepção, a desinibição.

As observações efectuadas anotam uma frágil avaliação crítica da valoração moral dos desempenhos praxistas, quer por parte dos praxistas, quer por parte dos caloiros. A fidelidade às regras instituídas e a quase inexistente resistência aos abusos e adulterações de mobilizações e rituais, demonstra quão afastada está a moral praxista

colectiva de uma apropriação consciente e informada dos conteúdos morais em jogo, assim como de juízo pessoal moral mediatizador. Poderemos mesmo afirmar que o sujeito moral na praxe, a legitima, pela sua deliberada e autónoma decisão? "A conformidade aos costumes, à deontologia, ao Direito, circunscreve um segmento importante da prática; mas o sujeito de acção deve sempre, ao mesmo tempo que age em conformidade com o que se faz e com o que se deve fazer, interrogar-se acerca do benefício das prescrições recebidas. A questão moral surge, assim, de um duplo ponto de vista: por um lado, as regras encontradas serão seguramente boas, obrigando a uma obediência cega (conformista)? Serão sempre tão coerentes que não se imponha uma escolha entre elas, e, no caso de esta escolha se impor, baseá-las em quê? A submissão às práticas de tal meio não levará, por vezes, a práticas equívocas, leia-se fraudulentas? (...) Uma vez mais, um sujeito de acção moral envolve-se pessoalmente na sua decisão: ele deve poder legitimá-la perante a sua consciência e as convicções que o levam a agir; ele deve, por isso, medir, julgar o seu acto à luz do ideal ao qual adere" (Valadier 1991: 37). Mas acontecerá isso com os caloiros? E acontecerá isso com os alunos que praxam? Ou a decisão moral, consciente e reflectida passará ao lado de tudo isso? E a interiorização moral um processo tremendamente inacabado, por efeito de automatismos e constrangimentos vindos com as encenações impositivas dos rituais, com a passividade recolectora dos códigos, com uma micro-socialização intensa dinamizada pelo padrinho de praxe, pelos jantares de curso, pelos convívios, pela tribalização espacial e cultural da vida académica.

Não nos esqueçamos que a maioria dos caloiros se encontra ainda na adolescência ou a despedir-se confusamente dela, e, como tal, o voluntarismo e autonomia próprios do acto e compreensão morais ainda não estão conseguidos: "Na adolescência aparece a consciência do eu, mas a maturidade necessária à realização dum verdadeiro acto voluntário não foi ainda atingida; os dados, de facto, e a experiência faltam, está-se ainda longe de julgar sensatamente verdadeiros valores, porque muitos aspectos da vida se apresentam deformados e fantásticos" (Origlia e Ouillon 1968: 210). E se é assim para os caloiros, não será muito diferente para os praxistas, a viverem ainda uma pós-adolescência: "Hoje, a adolescência antes de acabar socialmente e de investir em escolha estáveis de vida para o trabalho ou para o amor, atravessa um purgatório mais ou menos longo – alongado pela escolaridade moderna" (Alléon *et al.* s/d: 88).

Do mesmo modo se explica a inexpressiva resistência às *diabruras* da praxe por parte dos caloiros, e até, um paciente consentimento e simpatia com a ordem e regramento próprio da estrutura orgânica e funcional da praxe, pois é típico do

adolescente aspirar ao que é "aceite por todos, em regra com a lei, não tanto por respeito a esta lei ou porque a tenham efectivamente interiorizado, mas para reduzirem com este comportamento as causas de tensão ansiosa. É por isto que se pode falar dum "moralismo nevrótico" (...)" (Origlia e Ouillon 1968: 211).

Tanto mais que, à luz do modelo do desenvolvimento moral segundo Kohlberg (três níveis e seis estádios de moralidade), o nível de moralidade que caracteriza a adolescência (até aos 20 anos) é a moralidade de *conformidade convencional*: "A manutenção de boas relações e a imagem pública favorável são julgadas como valores em si. A moralidade dos actos define-se em termos de boa acção e de manutenção da ordem social" (Claes 1985: 111). Dentro deste segundo nível identificam-se dois estádios; são as características do comportamento moral do segundo estádio que melhor esclarecem o que afirmei atrás: "*Estádio 4: sistema social e consciência*. É o estádio do respeito pela lei e pela ordem. Trata-se de cumprir o seu dever e de demonstrar respeito pela autoridade a fim de evitar a sanção e a culpabilidade que daí resulta. A boa acção contribui para manter a ordem social, julgada como um bem em si" (Claes 1985: 111).

Também as conversas informais que mantive com muitos caloiros de diversas licenciaturas durante as praxes, confirmaram que na generalidade os novatos não identificam nem consciencializam a substância moral da praxe, do código e dos rituais. Reconhecem a rudeza e autoritarismo da linguagem e pose dos dutores mas entendem que é o papel que eles tem que representar. A quase totalidade dos meus interlocutores não escolheu livremente submeter-se à praxe, e garantem ninguém os ter informado da possibilidade de recusarem a praxe sem represálias ou outros quaisquer prejuízos. De todos com quem falei quase ninguém conseguiu qualificar a moralidade implícita ou explícita na praxe, limitando-se às apreciações vagas e insignificantes do género: "é da tradição", "sempre foi assim", "é para integrar as pessoas", "é para nos desinibir", "é o espírito académico", "quando for à tropa fazem-me o mesmo", "eu já fiz parecido no secundário", "têm este ar mas no fundo são simpáticos". Houve apenas algumas considerações desconfiadas e mais críticas, como: "Não percebo porquê tanta rivalidade", "só se fala em sexo e em álcool", "estou farto de me chamarem bicho", "há ali um que quando o apanhar sozinho vai ter que engolir umas coisas", "o texto que me leram parece dos padres", "esta malta é toda recalcada", "a pila só mostro à minha namorada".

A esmagadora maioria dos caloiros que abordei concordaram que é difícil escapar da praxe e que ninguém quer arriscar contestar ou fazer perguntas inconvenientes. Há

mesmo quem adiante uma leitura pessoal: "Nós somos para aí uns trinta na turma e apareceram porta dentro quinze ou vinte tipos todos fardados e com grande alarido e começaram logo a dar ordens aos gritos, toda a gente se calou e baixou a cabeça, era eu que ia dar estrilho? Ou punham-me de lado, ou atiravam-se logo a mim".

Uma gravação-video a que tive acesso sobre a praxe de curso de Sociologia, a que assisti (ver capítulo sobre a observação documental), mostram cabalmente que a função moralizadora (tal como o exercício de poder e violência) da praxe está patente nos diversos jogos e rituais praxísticos. O enxovalho quase paranóico dos novatos, a encenada afirmação de superioridade dos "dôtores", o tom inquisitorial e autoritário da abordagem aos caloiros, a troça constante em relação à proveniência geográfica, aspecto físico, dicção ou pronúncia dos caloiros, o obsessivo ensinamento da obediência, da passividade e do seguidismo, as ameaças empoladas a todos os que não quisessem colaborar com a praxe, a exposição do caloiro ao ridículo, as permanentes demarcações hierárquicas, são aspectos que caracterizam a moralidade da praxe *no terreno*.

Finalmente, os documentos oficiais da praxe, nomeadamente a C.E.G.A.R.R.E.G.A., o código da praxe eborense, também atestam a densidade moral da praxe, sobretudo atendendo a que o código significa a versão oficial, inequívoca, e *positiva* do espírito da praxe plasmado em lei. Neste texto é visível o normativismo moralista, sobranceiro, arrogante, irónico e paternalista da praxe, exemplarmente desenhado em passos que merecem ser lembrados:

"1- Que se verificava um total desrespeito na preservação dos bons costumes e na observância das regras que deveriam pautar as relações entre as pessoas e alguma fauna sub-humana que circula nos corredores da Universidade;

2 - Que alguns desses bichos não recebiam, em tempo útil, a cuidada educação e sólida formação cultural que deve caracterizar um Estudante da Universidade de Évora;

(...)

"8º. Os BICHOS e os CALOIROS não têm direitos, mas têm todos os deveres que lhes forem impostos por pessoas de cultura e saber, qualquer que seja o seu grau, e, ainda, o dever de obediência ao padrinho.

Os BICHOS estão, ainda, proibidos de sair à noite ou de frequentar locais de difusão nocturna da cultura.

Deverão, sempre, dirigir-se respeitosamente às pessoas e esperar que lhe seja dirigida a palavra, cedendo-lhe a passagem e sem levantar os olhos" (s/a 1987: 1-5).



**9. Cortejo académico, 1996**



**10. Cortejo académico, 1996**

## Capítulo X - Praxe e rituais

Experimentar-se-ão neste capítulo algumas reflexões sobre a natureza ritualizada da praxe, o que lhe confere uma visibilidade simbólica, força mobilizadora e densidade existencial. Os rituais praxísticos desnudam muitos dos aspectos caracterizadores ou indiciadores das relações de poder e moral na praxe académica. As solenidades praxísticas eborenses colaboram, à semelhança de muitas outras, para uma clarificação da estrutura hierarquizada da praxe, do seu sistema interno de compensações psico-afectivas, promoções estatutárias, penalizações morais, condicionamentos simbólicos, deveres e obrigações comportamentais.

Os rituais e cerimoniais praxísticos divergem de Universidade para Universidade, mas cumprem quase sempre os mesmos objectivos e funções. Servem uma intencionalidade complexa, que, muitas vezes, passa ao lado da consciência dos executantes e dos visados. Rituais de iniciação, de purificação, de passagem, de elevação de *status*, de agregação, etc, contaminam as práticas praxísticas, ora formalizando-as, ora consagrando-as culturalmente, ora revitalizando-as emocionalmente.

Abordarei, em primeiro lugar, os conceitos principais.

Para Jean Cazeneuve, "o rito é uma acção seguida de consequências reais; é talvez uma espécie de linguagem, mas é também algo mais. A sabedoria popular sabe bem a enorme diferença que pode haver entre a palavra e os actos. Se se demonstra que é irracional, o rito é, portanto, bem mais "escandaloso" que o mito. E se ele comporta uma lógica, se ele conduz a uma finalidade, à estrutura, à causa, não é por isso menos verdadeiro já que lhes acrescenta as consequências reais do acto cumprido e ficam por explicar a aceitação deste acto e das suas consequências" (Cazeneuve s/d: 8).

Assim sendo, "o que é um rito? É um acto que pode ser individual ou colectivo, mas que sempre, mesmo quando é bastante flexível para comportar uma margem de improvisação, permanece fiel a certas regras que constituem precisamente o que há nele de ritual. (...) A palavra latina *ritus* designava, aliás, não só as cerimónias ligadas às crenças relativas, ao sobrenatural, como os simples hábitos sociais, os usos e os costumes (*ritus moresque*), isto é, à maneira de agir reproduzidos com uma certa invariabilidade" (Cazeneuve s/d: 10). Esta invariabilidade que estrutura a própria

identidade do fenómeno ritualizado, aproxima o rito do estereótipo, da padronização repetida de acções e comportamentos, muitas vezes suportada por habituações culturais e mentais que homenageiam "maquinalmente" as tradições e costumes.

A essência do rito passa, pois, pela repetição, pela (re)actualização do sentido, pela calendarização espacio-temporal do uso incorporado nos hábitos exactamente como um hábito, que deve permanecer como habitualmente sempre foi, e, portanto, sem rupturas abruptas ou transformações radicais na sua estrutura e exteriorização.

Isto verifica-se caso da praxe académica, que institui rituais herméticos e singulares, rígidos e fechados, de modo a garantir a sobrevivência dos costumes e usos que não acompanham a dinâmica da vida social e quotidiano exterior à Universidade: "Existem algumas outras práticas sociais, nomeadamente rituais e cerimoniais, que tendem também a ter um carácter "fechado" (...) e não geram muita mudança no seu seio precisamente por estarem à margem dos interesses comuns da vida diária" (Giddens 1996: 142).

Para Cazeneuve não parece inadequada uma extensão do conceito de rito aos cerimoniais inaugurais do ano lectivo nas Universidades: "Aplica-se também a certo cerimonial, como por exemplo o que, em muitas nações modernas, marca a abertura de uma assembleia parlamentar ou a sessão inaugural do ano universitário. (...) Mas este emprego um tanto excessivo da palavra permite justamente perceber bem o seu alcance. Que se quer dizer no fundo quando se declara que tal sessão inaugural é um rito? Diz-se por exemplo que tal cerimónia não é indispensável, que ela não tem uma utilidade positiva observável e que se cumpre por hábito, para se obedecer a uma tradição" (Cazeneuve s/d: 12-13).

Este último aspecto alerta-nos para a possível *mecanicidade* de certos rituais, exterior a uma interiorização significativa dos seus propósitos e fundamentos, e imposta como um constrangimento identitário, sem a qual a integração e a pertença surgem banalizadas e carecidas de exaltação ou dignificação. É claro que os ritos praxísticos, repetindo no tempo a sua estrutura fundamental, assimilam e inovam pontualmente certos pormenores procedimentais, dizeres e parafernália decorativa e ornamental, o que decorre da flexibilidade ou margem operacional do rito praxístico, exigida pela aproximação ou colagem aos temas políticos, sociais, estudantis, mais apelativos em cada ano que passa, e como resposta de criatividade dos praxistas, diferentes de ano para ano, e, como tal, portadores de diferentes sensibilidades lúdicas e pedagógicas. De qualquer modo, essas diferenças não são desestruturantes, ou seja, não ameaçam a tipicidade ritual na sua essência.

Gillo Dorfles propõe, por sua vez, uma concepção abrangente de rito: "Por "rito" entendo, portanto, o desenvolvimento de uma atitude motora que se exterioriza através de recursos particulares (que podem, por vezes, encontrar-se completamente institucionalizados), tendentes quase sempre à consecução de uma determinada função (e de um determinado objectivo, fim, *telos*) que poderá ter carácter sacro, bélico, político..., mas que poderá também ser de diversão, lúdico, artístico, psicopatológico, tecnológico, etc" (Dorfles s/d: 55-56). A motorização do rito é especialmente visível nos rituais praxísticos, apostados num quase carnavalesco exibicionismo, onde predominam os jogos corporais, a dança, as provas físicas.

Daí a necessidade de uma sincronicidade *instantânea* e *real* (efectiva) do rito: "O rito permite, pois, justamente pela sua natureza sincrónica, isolar um instante que é sempre apenas presente (uma vez que o rito só ganha vida no momento da sua celebração autêntica, deve ser "actuado" e não pode ser apenas descrito, narrado, lido); por esta sua característica dramática, espectacular, "motora", o rito é sempre igual a si próprio (se forem respeitadas as leis que o governam), de tal modo que poderemos bem dizer que qualquer rito, de qualquer religião, prática oculta, cerimonial mágico, instituição militar, social, patriótica, que seja executado, ganha vida, é restituído a essa sincronicidade de acontecimentos que já não pode ser cancelada e adquire por esse único facto uma indiscutível carga semântica" (Dorfles s/d: 91).

A presença de ritos na experiência vivencial dos estudantes é justificada pela irrupção de um tempo *forte* (intenso e breve) que regula e equilibra, pela disfuncionalidade aparente e momentânea, a permanência e a eternidade desgastante do tempo *normal* e rotineiro da vida estudantil, que é assim interrompida e suspensa, esquecida. O rito recupera a intensidade e autenticidade míticas, heróicas ou fundacionais, e agrega num sentido existencialmente implicado, as motivações de celebração, exaltação e pertença, que o quotidiano desagrega ou dificulta.

Os rituais praxísticos revelam-se como um tempo psicológico *forte*, pleno de densidade dramática, recuperada ciclicamente, contrária à linearidade fraca da vida quotidiana, rotineira e monótona: "A sua repetição passa então a ser previsível, inscrita numa certa regularidade, isto é, num calendário (festas, ritos, comemorações). A vida quotidiana aparece, deste modo, constituída fundamentalmente por tempos fracos, que são os mais numerosos quantitativamente, e por tempos fortes, que fornecem uma alternativa à monotonia" (Mannoni 1987: 72).

Factor de paralelismo ou suspensão existencial, cósmica, ou profissional, os ritos introduzem, como refere Françoise Zonabend, "une rupture dans le *temps*, dans son

déroulement quotidien, ils em brisent la monotonie, interrompent son déroulement normal. Par ce gestes, ces comportements rituels, on renoue avec um autre temps. Ils marquent le recommencement d´une histoire propre au groupe” (Centlivres e Hainard (direcção) 1986: 179-180).

Daí a existência na praxe de festas académicas, jantares de curso, cortejos, cerimoniais e celebrações várias, de modo a produzirem rupturas rítmicas na vida dos estudantes e inscreverem a dimensão festiva e extática na rotina do dia a dia. Como tal, “Trata-se portanto de romper com uma ordem de submissão, de sair para fora do seu papel social, da sua personagem: é necessário regenerar-se, encontrar, no fundo do ser, essas dimensões secretas que ali são escondidas para as esquecermos (provisoriamente). Mas as nossas pulsões, os nossos desejos, têm uma vitalidade que exige satisfação, pelo menos parciais e iterativas. Os festivais, os carnavais, sempre tiveram como missão fornecer a descontração e a mudança, a descontração através da mudança. Eles substituem, numa data fixa, o tempo da ordem por uma era passageira de desordem, a calma pelo tumulto, a interrupção do trabalho, o abandono das preocupações habituais. Todas as energias são orientadas para novos caminhos, e utilizam modos de expressão de sentido inverso ao dos praticados em tempo normal” (Mannoni 1987: 73-74).

Os ritos outorgam assim uma significação existencialmente *sacralizada*, preenchendo com relevância valoradora espaços onde só há muitas vezes banalidade, indiferença, rotina, hábito. Os ritos demonstram, pois, grande eficácia psicológica e emocional. Para tal, a praxe necessita de um *tempo de passagem*, um tempo e um espaço ritualizados que intermedeiem e operacionalizem a entrada num universo de significações especiais: “Entre o mundo profano e o mundo sagrado há incompatibilidade, a tal ponto que a passagem de um ao outro não pode ser feita sem um estágio intermédio” (Gennep 1978: 25).

Manuel Alberto Prata tem também esta leitura aplicada aos ritos praxísticos na Universidade de Coimbra: “Ao longo das diversas “memórias” são frequentes as alusões ao “canelão” à Porta Férrea. Considerando-se a Porta Férrea como o espaço que separa o mundo sagrado ( a Universidade) do mundo profano ( o exterior), em termos de praxe, o cerimonial que ali se desenvolvia pode identificar-se e caracterizar-se como um rito de passagem. Deste a entrada na porta até ao pátio interior, formavam-se duas filas de estudantes, geralmente do 2º ano, para receberem os caloiros. Se estes não tivessem protecção, recebiam, não só pontapés nas canelas,

mas também com as pastas dos “doutores” na cabeça. Era a chamada “pastada” (Prata 1993: 170-171).

Outros rituais praxísticos há, mais atípicos, onde já não é o imaginário da tradição a dar força simbólica e sentimental ao envolvimento dos actores, mas quase tão só uma inclusão de ludicidade folclórica que dá à ocasião uma concentrada celebração festiva. É o caso de certas “semanas de recepção ao caloiro”, vejamos esta, da Universidade Lusófona, no ano de 1996: “A semana que começa amanhã inclui diversos rituais criados pelo CACA: a “lavagem cerebral”, em que os caloiros têm de gritar “slogans” durante três a quatro horas para “se integrarem no curso”; uma largada de porcas de 120 quilos untadas com banha num chiqueiro destinado aos caloiros, considerados “cromos” ou “bimbos”; uma garraizada para os veteranos verem os caloiros correr atrás das vacas; o “tironeles”, onde se verá quem acerta mais nos caloiros; uma romaria a pé do Campo Grande à Graça e que terminará com um lava-pés num lago e com o leilão de todos os sapatos do pé direito” (“Público” 03/11/1996: 3).

O rito actua, muitas vezes, como actualização do passado *forte*, mágico, de tradições académicas, de fantasias e estórias de ligações afectivas e lições de vida. O rito concentra o passado *forte*, o seu conteúdo fundamental, no instante presente vivido.

É também de sublinhar que actualmente alguns rituais praxísticos são manipulados *extrinsecamente* e funcionam para muitos como ritos de *pretexto*, de ocasião; ou seja, sublima-se a sua carga simbólica camuflando evidentes interesses económicos e comerciais (veja-se as queimas académicas e os cortejos académicos, que alimentam várias empresas de ramos diferenciados, diversas publicações, intoxicação publicitária, e são objecto de disputa feroz pelos patrocinadores, o que comprova o seu claríssimo interesse comercial), são afinal ritos *consumistas*, esvaziados de mística tradicional e distantes de motivações académicas *per se*. “É verdade que a mecanização dos loisirs populares constitui um dos aspectos mais impressionantes pelo facto de ao ser mecanicamente transmitida através dos canais dos *mass media*, pôr as suas alavancas de comando, não já nas mãos dos desfrutadores, mas nas de poucos manipuladores investidos de poder económico e de capacidade organizativa” (Dorfles s/d: 123).

Outro efeito visível nos ritos praxísticos, que decorre das dominantes comportamentais da actual civilização, é o desequilíbrio pensamento-vontade-acção, que conduz a patologias mitificadoras, sendo uma delas a ritualização automática, com *coacção* (condicionamento) institucional e psicológica obrigatória. Com efeito, uma

socialização que ultra-regula a nossa acção social e colectiva sem interiorização cognitiva das razões e motivos, permite observar uma filiação *natural* e irreflectida dos novatos nas actividades praxísticas, sobretudo no início do ano. Os caloiros não conhecem, nem lhes interessa conhecer o porquê das manifestações e regras praxísticas que seguem porque *têm que segui-las. Essas práticas existem, sempre existiram e todos as seguem.* É esta em tese a avaliação *administrativa* que os novatos fazem, resultado acumulado de uma cultura da submissão e da aceitação das normas. E quando, raramente, a resistência existe, ela não se fundamenta em cálculos teóricos, em pressupostos e razões que exibam distanciamento reflexivo, ou até assimilação emocional penalizadora do que se sente e vê; não, há quase sempre uma incomodidade do corpo, uma nudez desconfortável que esbarra com a timidez, a vergonha, o pudor, um assustador *striptease*, uma prova vocal humilhante. É o desconforto da acção que se ergue em protesto e não qualquer debate de argumentos: "Na nossa civilização, o pensamento tende cada vez mais a separar-se da acção e da vontade, tornando-se ora excessivamente dominador, ora excessivamente dominado. Por isso, a componente mítica está em condições de dominar amplamente o pensamento ou a vontade do indivíduo, determinando o enredamento da consciência em detrimento da vontade ou o enredamento da vontade em prejuízo do pensamento: dois aspectos que seria necessário ter sempre em conta na avaliação da situação em que estamos e agimos. O primeiro levará, na realidade, à implantação de feiticizações ideológicas acompanhadas de uma condição de completa subjugação do indivíduo, o segundo a automatismos cinéticos (de tipo ritual) divorciados de toda a consciência da sua finalidade" (Dorfles s/d: 138).

Um dos autores que mais e melhor estudaram o fenómeno dos ritos, nomeadamente os ritos de passagem e a sua complexidade tipológica, antropológica e funcional, foi A. Van Gennep. Sem abordar especificamente os ritos e cerimónias praxísticas, Van Gennep enunciou e desenvolveu inúmeros aspectos que caracterizam os diversos ritos e que são exportáveis para qualificar as finalidades, os sentimentos, as funções, etc, que acompanham os rituais da praxe. É de salientar que os ritos de passagem, na definição de Van Gennep, e no caso da adolescência, são mais do que meros ritos de iniciação de dimensão fundamentalmente física, pois incorporam funções sociais e ideológicas evidentes.

A praxe e os seus ritos são bem a celebração dolorosa e festiva da etapa de um ciclo, neste caso, o ciclo da vida estudantil, do qual a entrada na Universidade é talvez o momento crucial e decisivo. É esse o significado das cerimónias, segundo as palavras

introdutórias de Roberto da Matta à obra *Ritos de Passagem*: “As cerimônias, como muito bem percebeu Van Gennep, são como as etapas de um ciclo que se deseja marcar e revelar, uma espécie de moldura especial, mesmo quando o quadro que ela determina, circunscreve torna consciente, é banal ou mesmo cruel” (Gennep 1978: 11).

O ciclo da vida é polarizado em fases que marcam obrigações, definem estatutos e papéis, cuja novidade em cada um é celebrada e fixada por acontecimentos rituais; eis pois a condição ritualizada da vida em passagens ritualizadas: “É o próprio fato de viver que exige as passagens sucessivas de uma sociedade especial a outra e de uma situação social a outra, de tal modo que a vida individual consiste em uma sucessão de etapas, tendo por término e começo conjuntos da mesma natureza, a saber, nascimento, puberdade social, casamento, paternidade, progressão de classe, especialização de ocupação, morte. A cada um desses conjuntos acham-se relacionadas cerimônias cujo objecto é idêntico, fazer passar um indivíduo de uma situação determinada a outra situação igualmente determinada” (Gennep 1978: 26-27).

Os momentos de passagem, como a entrada, passagem e abandono da Universidade, são marcados cerimonialmente e sujeitos a uma reprodução ritual que interpela a comunidade (no caso da praxe, a comunidade estudantil) como um todo e que incorpora o rito como uma valência intrínseca, *emblema* identitário que desconhece qualquer protagonismo individual desviante: “Os ritos conscientizam valores e sentimentos de um grupo social, independentemente da opinião deste ou daquele indivíduo. Tais valores pairam como imperativos sobre a comunidade; são internalizados, tornando-se parte integrante de todos e se repetem de geração em geração” (Ulmann 1991: 144-145).

Os ritos de passagem, pelo seu formalismo e disciplina, racionalizam e facilitam (é este um dos argumentos para legitimar a praxe) a superação de um corte que podia ser dramático com o mundo habitual.

Reinholdo Ulmann sublinha pois a importância dos ritos de passagem como estratégia de suavização e de compensação existencial: “Poder-se-ia citar, aqui, o rito do primeiro corte de cabelo, o da imposição do véu, o da inauguração de uma casa. Em todas as culturas, os momentos, acima citados, são grandes marcos do ciclo da vida e postulam uma transição segura de um estágio ou estado a outro. Metaforicamente, podem ser comparados a arcos de ponte que lançam o homem para um reino desconhecido. De um lado, cerra-se uma porta, a da fase da vida que

passou ou está findando; de outro lado, entreabre-se outra porta sobre novo horizonte existencial" (Ulmann 1991: 146).

A comunidade estudantil, chama a si a responsabilidade de ritualizar a passagem da *menoridade* do secundário para a *maioridade* da etapa universitária, investindo também o estudante de uma *nova identidade*. "Os diversos grupos e comunidades constróem então ritos que fiam o Ego no nós que o estrutura. Pensemos, em especial, nos ritos de passagem, aqueles que dão ao indivíduo um novo estatuto que é também uma nova personalidade, um renascimento. (...) Evidentemente, os ritos desta natureza, tão "nítidos", desapareceram das sociedades modernas, mas facilmente se encontrariam alguns substitutos muito atenuados, desde os desvios tolerados, reservados à adolescência, até às partidas feitas aos caloiros, passando pelos "jantares de família" (Dubet 1996: 116).

Todavia, os ritos de passagem que a praxe desencadeia nem sempre se inscrevem numa facilitada e analgésica ponte para um novo estágio vivencial. Pelo contrário, como tenho assinalado ao longo deste trabalho, muitas vezes a oferta de violência e de humilhação, e a inculcação da obediência, passividade e conformismo, agridem, dramatizam e dificultam a integração e a passagem para um novo capítulo da vida. É também esta a opinião de José Manuel Fernandes, director do jornal "Público": "A universidade deveria formar os melhores quadros do país, não compreendemos como se pode ficar indiferente a ritos de passagem que não exigem outra qualidade aos caloiros senão a capacidade de ser submisso e que premeiem os que se distinguem no acto de humilhar o próximo. Não aceitamos que possa ser considerado educativo e formador abusar dos mais fracos – pelo contrário, consideramos que esses comportamentos estimulam o desenvolvimento do bruto que vive dentro de cada homem. Aprender a ser humilhado e aprender a humilhar não é seguramente a melhor forma de ser iniciado para a universidade, e não há nenhuma tradição que o justifique" ("Público" 03/11/1996: 3).

Se compararmos os ritos de passagem realizados na praxe com os típicos ritos de iniciação nas comunidades primitivas, encontramos um fundo comum que é a aquisição formal (e não meramente burocrática ou administrativa) da maioridade. Entrar para a Universidade e fazer parte do mundo da praxe, que se impõe avassalador, é condição *natural* e óbvia de pertença ao mundo dos jovens adultos, ao mundo de uma instituição *adulta* e séria. A praxe é entendida por muitos caloiros com quem falei, como as brincadeiras dos colegas mais velhos a gozarem com a sua imaturidade e inexperiência de adolescentes: "Os ritos de iniciação garantem, ao

mesmo tempo, a passagem da geração dos adolescentes à dos adultos e a agregação das gerações entre si, e isto no seio de um modelo de sociedade unificado onde as normas estão prescritas, os papéis e os estatutos claramente definidos e publicamente patenteados. A iniciação introduz o adolescente no domínio das regras sociais e culturais e assegura o reconhecimento por parte dos outros membros da sociedade. Trata-se de um ganho considerável e os jovens parecem sempre desejosos de se submeter às provas de iniciação, mesmo quando os ritos são perigosos e difíceis. As pressões para a conformidade são, sem dúvida, muito fortes, pois o adolescente da tribo primitiva não tem outro meio para aceder ao estatuto adulto” (Claes 1985: 46).

Para o historiador Paulo Archer de Carvalho, as praxes académicas marcam simbolicamente mais do que a passagem para a “maioridade” e a “adulter”, pois “a besta”, pelos ensinamentos da praxe e da Universidade, se faz “homem”, ou melhor, “dôtor”; ganha humanidade. Segundo o autor, “As praxes académicas ainda hoje são a sobrevivência simbólica de rituais de passagem, de presentificação e de heterorreconhecimento, balizadas por gestos que tentam assinalar a desbestialização do aprendiz e a sacralização do ofício intelectual, partindo do princípio – consagrado na própria nomenclatura (o burro, a cabra, o chocalho, a “magna besta”, etc) – de que o ser humano é à nascença uma besta e que só pela formação intelectual ou “espiritual” se liberta dessa primitiva condição” (Grande Reportagem 1996: 68).

Van Gennep reconheceu a dificuldade em classificar os ritos de passagem, pois interessa “saber exatamente, em cada caso, como interpretar o rito e a dificuldade é tanto maior porque se o mesmo rito admite várias interpretações é também frequente que uma mesma interpretação seja válida para diversos ritos muito diferentes quanto à forma. (...) Se, por conseguinte, o esquema completo dos ritos de passagem admite em teoria ritos preliminares (separação), liminares (margem) e pós-liminares (agregação), na prática estamos longe de encontrar a equivalência dos três grupos, quer no que diz respeito à importância deles quer no grau de elaboração que apresentam” (Gennep 1978: 31).

Ora, tomando como referência a classificação proposta por Van Gennep, dividida ainda em vários *sub-ritos*, podemos, não sem as dificuldades já advertidas, encontrar diferentes ritos ao longo das actividades praxísticas, e, em concreto, as que tem lugar na Universidade de Évora.

Assim, temos ritos de iniciação e de separação: praxes iniciais nos dias da matrícula na Universidade e na praxe de curso através do corte de cabelo, pinturas, danças, marchas, jogos, etc; existem também ritos preparatórios de agregação: beber

vinho, cânticos, lemas, grito académico; ritos de admissão e agregação: baptismo dos caloiros e escolha dos padrinhos e jantar de curso; rito de separação, rito de retorno à vida activa, ou rito de purificação: banho de finalistas; rito de inversão de status: cortejo académico.

É interessante verificar como quase todos os ritos praxísticos, de diferente natureza, reabilitam rituais próprios das instituições militares, jurídicas e religiosas. Prova disso é a nomenclatura das cerimónias da semana de recepção do caloiro existentes na Universidade Lusíada: "Para lhes dar as boas vindas a Lusíada organiza o "Juramento", o "Baptismo", a "Procissão" e ainda uma "Sessão do Supremo Tribunal da Praxe"" (Forum Estudante 1996: 15).

Tendo como referência a praxe na Universidade de Coimbra, Manuel Prata reconhece que os rituais praxísticos eram condição prévia de agregação e pertença à excepcionalidade universitária coimbrã, que exigia exactamente como marca diferenciadora, a provação da praxe: "Se para ser estudante da Universidade bastava apresentar os certificados dos exames preparatórios, obter autorização do Reitor, proceder à matrícula e, até 1910, prestar o juramento prescrito nos Estatutos, já para ser estudante de Coimbra estes requisitos não chegavam. Para além do cumprimento das formalidades referidas, os estudantes mais novos haviam que se submeter ainda ao poder dos mais velhos e servi-los, visto que, segundo as normas da praxe, "Servidão é um cargo imposto ao *caloiro* (...) em proveito ou serviço do *veterand*". Neste sentido, a praxe poder-se-á identificar como uma forma propedêutica de agregação do estudante à comunidade académica" (Prata 1993: 170).

Mas a praxe, como um rito de iniciação e agregação, ao mesmo tempo que permite e exige a definição de uma situação de pertença ao grupo, é também um mecanismo valorizador do próprio grupo em relação ao exterior.

Uma actividade praxística pode cumprir várias finalidades rituais, embrulhando e conjugando funções onde a separação/margem/integração operam como uma sequência imbricada, envolvendo diversos ritos adjacentes: "os ritos de separação, de margem e de agregação, preliminares ou definitivos, situam-se uns com relação aos outros tendo em vista um fim determinado. O lugar deles varia conforme se trate dos nascimento ou da morte, da iniciação ou do casamento, etc, mas somente nos detalhes. A disposição tendencial deles é por toda a parte a mesma, e debaixo da multiplicidade das formas encontra-se sempre, expressa conscientemente ou em potência, uma sequência típica, a saber, *o esquema dos ritos de passagem*" (Gennep 1978: 159).

Podemos encontrar alguma similitude entre o ritual romano do baptismo dos adultos (rito de admissão), nomeadamente a entrada no primeiro grau, o dos catecúmenos, e os rituais praxísticos (em concreto o período da margem): “Vem de seguida o período da margem: o catecúmeno (...) era submetido periodicamente a exorcismos, de maneira a separá-lo cada vez mais do mundo não-cristão; era instruído progressivamente, “abriam-lhe os ouvidos”. Depois de um último exorcismo vinha a *effeta*: o padre, tendo humedecido o dedo de saliva, tocava o lábio superior e as orelhas de cada catecúmeno; os candidatos despiam-se, eram ungidos com óleo consagrado nas costas e no peito, renunciavam a Satanás, juravam ligar-se a Cristo e recitavam o Credo. É o fim do período de margem, que compreende ao mesmo tempo ritos de separação e ritos preparatórios de agregação” (Gennep 1978: 89).

A mesma lógica ritual preside às praxes académicas eborenses: a solenidade empolada dos discursos, o silêncio absoluto dos novatos, a cabeça baixa, a ordenação dos gestos, a disciplina dos comportamentos, a obediência à autoridade, a submissão, são ritos de separação do mundo não-estudantil. A isto se junta o grito académico, o uso de T-Shirts do curso, a partilha de composições musicais alusivas ao curso, que funcionam como ritos preparatórios de agregação; o período da margem, que culmina com a escolha do padrinho e baptismo (rito de admissão) e o jantar de curso (rito de agregação e iniciação na vida estudantil).

O baptismo, enquanto rito de separação e de admissão é muito enfatizado em certas Universidades, é o caso da Universidade Internacional, que lhe dedica requintados cuidados. Para esta Universidade, “toda a “Plebe” tem que ser baptizada no início da Semana da Praxe e só após a cerimónia o plebeu tem direito a identificação. Como em qualquer baptizado, temos “águinha” pala cabeça abaixo. Abrem-se as hostilidades, e o Rex “ao despejar a água da desporcarização sobre as imundas cabeças proferirá “In nomine Solenissimae Praxis Pe descalçus Es”. Também fazem o vulgar “Julgamento” e um “Leilão”. O que vai a hasta pública, claro, são os Pés Descalços. Como em nome da justiça tudo é permitido, a máxima é “em caso de dúvida, antes punir um inocente do que libertar um criminoso”” (Forum Estudante 1996: 5).

Em Coimbra foi e é um pouco diferente, de acordo com as especificidades rituais da comunidade estudantil, que herdou e preservou um período de margem caracterizado pelo seu prolongamento no tempo e pela intensidade física e psicológica das práticas praxísticas: “Se o “canelão” pode ser identificado como um rito de passagem, as “troças”, nos Gerais, correspondiam mais a um tempo de probação, a

um rito de margem. (...) Mas, as “troças” tinham igualmente lugar nas ruas, nos cafés e, sobretudo, nas repúblicas, para onde os “caloiros” eram mobilizados, sendo muitas vezes sujeitos a julgamentos. Tempo de probação que comportava, para além de uma certa prestação de serviços, alguma violência física e moral, quando não tratamentos insultuosos” (Prata 1993: 171-172).

Com efeito, o período da margem na praxe coimbrã estende-se até à emancipação institucional, aos momentos agregacionistas *de jure*. “Todavia, este tipo de relacionamento e atitudes, à semelhança dos ritos iniciáticos, são passageiros, uma vez que, no fim do ano, com as Latadas e, mais tarde, com a Queima das Fitas, quais ritos de agregação, os “caloiros” acabavam por alcançar a sua emancipação. Nesta perspectiva, a praxe apresenta-se como um tempo provisório, um período de probação” (Prata 1993: 174). De qualquer modo não deixa de existir a mesma dimensão de violência e enxovalho, quer na Latada, quer no cortejo académico.

O processo e período de iniciação da praxe coimbrã (não muito diferente na sua lógica e dinâmica essencial da praxe eborense) joga com um conjunto diferenciado de ritos de passagem, ritos de margem e ritos de “afirmação”: “Com efeito, desde o rito de “separação” (pragmatizado no “baptismo”) até ao de “agregação” (coincidia com o termo da Iniciação) o movimento de passagem, isto é, quando o caloiro se despedia dessa condição o processo não dependia do seu aproveitamento (pedagógico) nem da sua rejeição. Isto significava que no caso do caloiro não passar da fase de “choque” ou de “acomodação” teria de optar por:

- tentar perseguir as fases seguintes do processo de aculturação mediante “relação intensiva”; ou
- procurar outra Universidade.

Na primeira perspectiva dava forma a qualquer coisa que se assemelhava a uma vaga instituição. Neste grupo caberiam os chamados anti-praxistas.” (Lopes 1982: 80)

Em Évora, identificam-se rituais de admissão ou agregação e elevação de *status* (“capamento”), e de purificação (“chocalhada”). O capamento é o ritual que ocorre no dia 1 de Novembro, em que o padrinho ou madrinha põe a capa sobre o “bicho”, que passa a caloiro. Este é um acto de despedida aos pais, que acompanham o “bicho” nesta cerimónia, e de entrada na vida académica. O “capamento” antecede a “chocalhada”, que se realiza nos claustros da Universidade em direcção à fonte. Chegado à fonte, o “caloiro” é descalçado pelo padrinho ou madrinha que “esterilizará o pézinho do Caloiro na fonte do conhecimento que ali permanece simbolizado após o banho dos finalistas do ano anterior” (Praxes Académicas 1998: 7). Entretanto, os

sapatos vão “chocar” e são largados nessa noite, às doze badaladas, no largo da Sé Catedral. Nessa altura, os “caloiros” deverão reaver os sapatos, pois é aí que a “semente do conhecimento” se encontra no auge (ver capítulo sobre a observação documental).

São dois rituais que assinalam alguma originalidade à praxe eborense, e que marcam simbolicamente a passagem (purificada e purificadora) para um novo estágio existencial, dominado pela presença tutelar e paternalista do padrinho/madrinha.

António Lopes destaca ainda a importância do *rasganço* em Coimbra como último acto, rito de passagem, rito de separação, rito de purificação (equivale em Évora ao *banho dos finalistas* e à cerimónia de atribuição dos diplomas, importação de rituais à *american way*): “No último acto o novo doutor sofria a derradeira manifestação da Praxe porquanto embora sentisse a natural alegria de atingir o cobiçado objectivo escolar começava nesse momento a “tortura” da saudade.

O acto de rasgar que se traduzia em ficar nu, escapando apenas o colarinho, sapatos, meias e a capa (esta para se cobrir) significava para os amigos e colegas:

- uma pequenina “vingança” pela conquista do “canudo”;
- que a obtenção do curso não alterava a condição de igualdade reinante na academia.

Na verdade ao ser “rasgado” equivalia não apenas ao resumo do derradeiro “rito de passagem” (novo antigo estudante) mas o de “afogar” a consciência da dolorosa mudança” (Lopes 1982: 93).

O último acto ritual (em qualquer das Universidades) é carregado de simbolismo e representa o *terminus* do processo de aculturação, despojamento, gratificação, libertação, satisfação, felicidade-nostalgia: “A alegria em qualquer dos períodos considerados desempenhava função polivalente:

- uma, suprema, pela aplicação do rito;
- outra, sócio/psíquica, pela obtenção da formatura; e
- uma terceira, caracterizadamente cultural, frutificada na nostalgia nascente.

Todas as funções cobriam a natureza cosmológica do universo académico o que equivalia à última fase do processo de aculturação, facto extremamente fecundo, quer pelas imagens, quer pelos símbolos consubstanciados no acto integral que incluía a humildade (igualdade perante o mundo)” (Lopes 1982: 95).

Na Universidade de Évora, o banho dos finalistas evidencia o simbolismo da purificação e da expropriação da negatividade acumulada ao longo da vida universitária. Esta libertação das impurezas, encenada num ambiente de

descontracção, euforia e desregramento, é contraposta a um outro momento ritual terminal, onde se gratifica publicamente o finalista e se reconhece o seu novo estatuto, num declarado ritual de elevação de status, ou, será mais apropriado, de reconhecimento de status.

A *queima das fitas* em Coimbra (muito mais do que em Évora, onde se reduz a um momento simbólico-protocolar) constitui um rito "completo", rito cósmico, rito estruturador do sentido existencial do estudante coimbrão: "Em suma, a "Queima" traduzia uma extraordinária força, porquanto festejava a chegada de uns, a permanência de outros e a partida dos finalistas. Aos dois cabia a afirmação de garantir o prolongamento da Sociedade Tradicional, aos últimos restava incorporarem-se na "maçonaria" dos Antigos Estudantes de Coimbra" (Lopes 1982: 116).

A *queima das fitas* é o elo de ligação entre os actores de uma metafísica comunitária que sacralizava todas as etapas do percurso hierárquico da praxe e reconhecia dignidade a todos os membros da comunidade, pois havia uma dignidade especial e preciosa na "besta", cujo privilégio residia em poder servir humildemente o "doutor".

O ritual da queima das fitas é, para um antigo membro da Associação de Estudantes da Universidade de Évora, Bruno Duque, um especial momento simbólico de "purificação" e passagem para uma nova etapa vivencial, pois "É neste dia que é cortada simbolicamente a ligação umbilical; uma vez queimada a fita, apaga-se o cordão de ligação à vida estudantil, bem como as impurezas que se possam ter acumulado". É a partir deste momento que o estudante se despede de todas as insígnias e símbolos da instituição que frequenta" (Forum Estudante 1996: 36). Para completar esta "mudança de pele" segue-se o já referido "Banho dos finalistas", mais perto do *mergulho* dos finalistas, numa piscina improvisada para o efeito (ver capítulo sobre a observação intensiva).

Outro ritual presente na praxe é o ritual de reversão de status, exemplarmente expresso no cortejo académico da Universidade de Évora e no seu desfile espectacular de exotismo, exaltação e violência indiferenciada entre todos os alunos de todos os anos, é a oportunidade temporal extática da praxe, o seu *delirium* profano, ciclicamente renovado. É um tempo e um espaço de caos, uma fervura dos recalcamientos e ressentimentos abafados pela rígida hierarquia da praxe e pela normatividade punitiva, e que encontram no cortejo uma consagração sem culpa, sem consciência e sem responsabilidade. Caloiros e finalistas num registo de absoluta igualdade anárquica, impondo indiscriminadamente a sua visibilidade presencial,

salvaguardando às vezes a filiação ao curso ou ao ano do curso: "Do ponto de vista cognoscitivo, nada realça melhor a regularidade que o absurdo ou o paradoxo. Emocionalmente, nada satisfaz tanto como o comportamento extravagante ou ilícito temporariamente permitido. Os rituais de reversão de "status" conciliam ambos os aspectos. Tornando o baixo alto e o alto baixo, reafirmam o princípio hierárquico. (...) A este respeito é adequado que os rituais de reversão de "status" se localizem, frequentemente, ou em pontos fixos no ciclo anual ou em relação com festas móveis, que variam dentro de um período limitado de tempo, porque a regularidade estrutural se reflete na ordem temporal" (Turner 1974: 213).

Em síntese, os ritos de passagem pressupõem no geral "cerimônias de iniciação, nas quais /o iniciado/ morre para o mundo anterior e renasce no mundo novo" (Gennep 1978: 96).

Esta *passagem* faz-se na ultrapassagem de uma *margem* que distancia o caloiro do seu *mundo habitual* mas que não o integra imediatamente numa nova situação; antes sofre a provação, mais folclórica ou mais violenta, mais pedagógica ou mais *pulsional*, de um período ultra-normativo e excepcional, visando exacerbar certas características do *mundo novo* e respeitar a tradição.

Victor Turner propõe condições estruturais dos ritos de passagem, semelhantes às já referidas por Van Gennep. Assim, existe uma primeira fase, de separação, onde o indivíduo se fastia da sua posição e condição na estrutura social anterior e /ou das condições culturais que caracterizavam um "estado" anterior. Depois, no período "limiar", o actor vive a ambiguidade de uma transição, um "estado" de singularidade com poucos pontos de contacto entre o passado e o futuro. Numa terceira fase, dá-se a regregação ou reincorporação, consumando-se a passagem.

De qualquer modo, há a assinalar, em eventual dessincronia com Turner, que na *margem* dos rituais académicos, como já sugeri, inscreve-se uma certa intencionalidade *pedagógica*, uma introdutória e exaltada aprendizagem das convencionais relações professor-aluno na Universidade, da atitude estereotipada de alguns docentes, das exageradas exigências científicas, da impotência dos alunos face aos docentes, dos constrangimentos institucionais. Esta sensibilização ou primeiro alerta vem com certas práticas praxísticas, onde o praxista assume o papel de professor, e, sobretudo através das chamadas *aulas fantasma*, onde, sem os caloiros saberem, um dos estudantes praxistas surge em plena aula como se fosse o verdadeiro professor e encena até à caricatura as misérias mais anedóticas do perfil tradicional do docente universitário.

No âmbito da tipologia de Van Gennep, podemos situar os rituais da praxe como ritos da "primeira vez", ritos de passagem que marcam a entrada num novo *espaço* estrutural e num novo estatuto: "os ritos de passagem não se apresentam sem sua forma completa, ou não se acentuam mais, ou mesmo não existem a não ser por ocasião da primeira passagem de uma categoria social ou de uma situação a outra. (...) Contêm cerimônias de separação com relação ao comum e ao profano e uma apropriação ou consagração. Nos detalhes estas cerimônias compreendem ritos de profilaxia, de propriação, etc, mas sua estrutura real é o esquema dos ritos de passagem, principalmente visível nos ritos da primeira entrada" (Gennep 1978: 147).

Não será forçoso considerar os rituais praxísticos como ritos de elevação de status, atentando à estrutura hierárquica da praxe que mimetiza, afinal, a condição estratificada da vida social, política, profissional, etc, exercendo assim, mesmo que inconscientemente, uma sugestiva acção reprodutora. Nestes ritos "o sujeito do ritual, ou o noviço, é conduzido irreversivelmente de posição mais baixa para outra mais alta, em um sistema institucional de tais posições" (Turner 1974: 202).

A reactividade psicológica associada a este rito implica um movimento duplo de apropriação envaidecida e expropriação ressentida; conquista-se um estatuto mais elevado e vinga-se, pela investidura de poder, a condição subalterna do estatuto abandonado. Isto é mais que evidente na praxe, onde a assunção do estatuto de "doutor" está em impingir, através da praxe, que o caloiro reconheça isso. Estar no segundo ano e depois no terceiro só se saboreia verdadeiramente pela humilhação dos alunos do primeiro ano.

Surge aqui, mais uma vez, a violência como marca irrecusável dos rituais praxísticos, neste caso, como rituais de elevação de status: "As provações nos rituais de elevação de "status" são aspectos de nossa própria sociedade, conforme atestam os trotes nos caloiros e as iniciações nas academias militares" (Turner 1974: 207). Aliás, a praxe militar inspirou, militarizando-a, a praxe académica, que nos seus primórdios mais não era do que uma bárbara e incontrolável guerra civil entre os *doutores* e os *caloiros* e entre aqueles e a população *futrica* (ver capítulo sobre praxe coimbrã).

Os rituais praxísticos enquanto ritos de passagem acompanham a dinâmica cíclica da vida biológica, cultural e social, um *continuum* de metamorfoses, de interrupções e de renascimentos: "Para os grupos, assim como para os indivíduos, viver é continuamente desagregar-se e reconstituir-se, mudar de estado e de forma, morrer e renascer. É agir e depois parar, esperar e repousar, para recomeçar em seguida a agir,

porém de modo diferente. E sempre há novos limiares a atravessar (...)” (Gennep 1978: 157).

A entrada na Universidade e na vida académica universitária representa uma fractura no dinamismo cíclico da vida humana, feito de recomeços e despedidas. Ora, este movimento necessita de ser assinalado e sentido, ritualizado nas suas etapas fundamentais, para marcar a memória do percurso existencial: “A vida humana não se desenrola unilinearmente, em monotonia infrangível. Ela é marcada, em todas as culturas, por momentos de excepção e de decisão, os quais fogem da homogeneidade, da rotina e da continuidade punctual. São momentos que colocam o homem diante de um novo começo e requerem uma decisão. E decidir é recomeçar” (Ullmann 1991: 143).

Pode-se também estabelecer uma analogia entre os ritos da praxe e os rituais de crise de vida: apagamento estrutural do indivíduo, no caso do caloiro, submissão, obediência, conformismo, invisibilidade: são os “símbolos de liminaridade que indicam a invisibilidade estrutural dos noviços submetidos a rituais de crise de vida - assim por exemplo quando são segregados das esferas da vida diária, quando se disfarçam com máscaras e corantes ou se tornam mudos pela imposição das regras do silêncio. Além disso são submetidos a julgamentos e ordálios para aprenderem a ser humildes” (Turner 1974: 204-205). Mais uma vez a moral da humildade, do igualitarismo, ou, como Nietzsche diria, uma moral democrática e socialista (um socialismo platónico, ou seja, igualdade entre os membros de uma classe numa hierarquia de classes), uma moral de rebanho, despersonalizada, reactiva, cumpridora, adestrada, passiva.

A partir da análise de José Gil, podemos reconhecer alguma aplicabilidade dos rituais primitivos à praxe; ao nível da estrutura de organização dos signos e do *processus* ritual concreto, tal como na dupla lógica consciente e inconsciente da adesão e compreensão do ritual praxístico, pois nem “doutores” nem “caloiros”, na sua generalidade (e as observações empíricas que realizei, assim como o depoimento de vários estudantes, confirmam isso), consciencializaram as implicações, consequências, pressupostos da sua intervenção praxística (cuja mecanicidade quase reflexiva e imposta já foi atrás referida), mas também não podemos excluir a racionalidade e a consciência, do lado dos actores praxísticos, pois há uma lógica e sentido da tradição que, sem ser cabalmente compreendida, fornece uma narrativa mítica mínima, histórica e geracional, que norteia cognoscitiva e afectivamente e legítima ideológica e moralmente a praxe e os seus rituais: “Está-se na presença de uma dupla coerência: a da estrutura de organização dos signos, que a análise do etnólogo restitui ou constrói;

porém de modo diferente. E sempre há novos limiares a atravessar (...)” (Gennep 1978: 157).

A entrada na Universidade e na vida académica universitária representa uma fractura no dinamismo cíclico da vida humana, feito de recomeços e despedidas. Ora, este movimento necessita de ser assinalado e sentido, ritualizado nas suas etapas fundamentais, para marcar a memória do percurso existencial: “A vida humana não se desenrola unilinearmente, em monotonia infrangível. Ela é marcada, em todas as culturas, por momentos de excepção e de decisão, os quais fogem da homogeneidade, da rotina e da continuidade punctual. São momentos que colocam o homem diante de um novo começo e requerem uma decisão. E decidir é recomeçar” (Ullmann 1991: 143).

Pode-se também estabelecer uma analogia entre os ritos da praxe e os rituais de crise de vida: apagamento estrutural do indivíduo, no caso do caloiro, submissão, obediência, conformismo, invisibilidade: são os “símbolos de liminaridade que indicam a invisibilidade estrutural dos noviços submetidos a rituais de crise de vida - assim por exemplo quando são segregados das esferas da vida diária, quando se disfarçam com máscaras e corantes ou se tomam mudos pela imposição das regras do silêncio. Além disso são submetidos a julgamentos e ordálios para aprenderem a ser humildes” (Turner 1974: 204-205). Mais uma vez a moral da humildade, do igualitarismo, ou, como Nietzsche diria, uma moral democrática e socialista (um socialismo platónico, ou seja, igualdade entre os membros de uma classe numa hierarquia de classes), uma moral de rebanho, despersonalizada, reactiva, cumpridora, adestrada, passiva.

A partir da análise de José Gil, podemos reconhecer alguma aplicabilidade dos rituais primitivos à praxe; ao nível da estrutura de organização dos signos e do *processus* ritual concreto, tal como na dupla lógica consciente e inconsciente da adesão e compreensão do ritual praxístico, pois nem “doutores” nem “caloiros”, na sua generalidade (e as observações empíricas que realizei, assim como o depoimento de vários estudantes, confirmam isso), consciencializaram as implicações, consequências, pressupostos da sua intervenção praxística (cuja mecanicidade quase reflexiva e imposta já foi atrás referida), mas também não podemos excluir a racionalidade e a consciência, do lado dos actores praxísticos, pois há uma lógica e sentido da tradição que, sem ser cabalmente compreendida, fornece uma narrativa mítica mínima, histórica e geracional, que norteia cognoscitiva e afectivamente e legitima ideológica e moralmente a praxe e os seus rituais: “Está-se na presença de uma dupla coerência: a da estrutura de organização dos signos, que a análise do etnólogo restitui ou constrói;

Um conflito evidente de motivações e uma apropriação cada vez mais distorcida do código ritual, parecem ser as causas fundamentais para um estranhíssimo espectáculo de histeria descontrolada, de grosseria e de caos. No final de um ano de ordem e normalização, de rotinas e regras acumuladas, quer as que decorrem da praxe, quer as emanam da Universidade e da sociedade em geral, é natural que o sentimento dominante seja o desregramento, a alegria, a individualização e euforia.

Marc e Picard também procuram classificar os sinais rituais em função da sua funcionalidade; assim, "Podemos então distinguir os sinais de "pertença" que manifestam (como o vestuário) que se faz parte de certo grupo social (...) sinais de "deferência" que transmitem ao interlocutor as manifestações de respeito, de consideração, de aceitação do seu estatuto (apagar-se perante ele, levantar-se para o acolher, inclinar-se...)" (Marc e Picard s/d: 117). A *pertença*, através do traje corporativo ("farda académica"), e a *deferência*, regulamentarmente imposta, são "funções" que os rituais praxísticos cumprem.

Outra função importante do ritual, decidida na interacção, é o que os autores citados entendem por "manter a face", numa alusão a algumas teses do interaccionismo simbólico. Dar uma imagem valorizada de si mesmo, projectar ou encenar essa imagem, criar as condições para renovar ou reconstituir essa imagem, é também uma das funções dos rituais. No caso da praxe, manter e promover a "face" dos *doutores* através da obrigatoriedade de *culto* e *vassalagem* dos *caloiros* aos *doutores*, e da retórica auto-promocional dos praxistas, hipervalorizando o seu estatuto e denegrindo até à paranóia a condição subalterna dos novatos.

Nota-se muitas vezes nos rituais um estilo interactivo de calculada estratégia defensiva e mesmo de sobrevivência, que passa, no caso da praxe, e quanto ao papel dos *caloiros*, por uma simulada identificação com os princípios praxísticos, uma simulada boa-disposição e anuência com jogos e praxes violentas e castigadoras; "deixá-los fazer o seu jogo", "não vale a pena resistir", "contestar é pior", são quase intuições fenomenológicas, adesões imediatas da consciência.

Os rituais permitem trocas com interrupções entre os interactuantes, e isso acontece na apresentação e na aproximação entre os actores praxísticos e o seu *terminus* comunicacional e vivencial.

Neste circuito interaccional implicado nas manifestações rituais, e se focalizarmos os rituais da praxe, surge um problema que se prende com a própria natureza da interacção e as condições do seu exercício. É que mesmo que os rituais praxísticos não constituam evidentes interacções (porque não há visível reciprocidade), eles obedecem

a alguns pressupostos comuns. Mas não haverá nenhuma reciprocidade? E a troca de sentimentos que ocorre quando se exerce poder e influência praxísticas? A satisfação dos praxistas exclui a satisfação dos praxados em forma de expectativa de reconhecimento e integração no grupo?

O que parece indiscutível é que nos rituais praxísticos não acontece uma troca simétrica e equilibrada, como propõem Marc e Picard em relação ao ritual *em abstracto*, onde os intervenientes colaborariam para o equilíbrio da reciprocidade.

E se, em tese, "A regra da troca desemboca sempre num princípio de *reciprocidade* que implica uma interacção equivalente de expressões, de considerações e de serviços" (Marc e Picard s/d: 124), então os rituais praxísticos não instituem uma troca equilibrada e muito menos recíproca, entendida esta como *interacção equivalente* de prestações.

Talvez para contornar algumas dificuldades classificatórias, os autores referidos contemplaram uma dupla reciprocidade: a *reciprocidade igualitária* (entre pares) e a *reciprocidade hierárquica* (entre pessoas com estatutos diversos).

Ora a praxe estabelece com clareza uma *reciprocidade hierárquica*, traduzida com igual evidência nos seus rituais: "Na relação hierárquica, aplica-se uma regra de assimetria e de complementaridade (a hierarquia pode decorrer do estatuto social, da idade, do sexo, do prestígio...). Há, como vimos, no modelo complementar uma posição "alta", e uma posição "baixa". É o actor em posição alta que tem a iniciativa da interacção (...) O actor em posição baixa só toma a iniciativa quando se trata de desempenhar uma obrigação em relação a alguém situado num nível superior" (Marc e Picard s/d: 124-125).

Para José Nico (1996), a praxe e os seus rituais constituem um dos factores responsáveis pela *ansiedade* e *instabilidade relacional* dos novatos: "Uma das principais causas da instabilidade relacional e da incapacidade adaptativa do discente universitário residirá, em parte, nos rituais de praxe a que por vezes é submetido. O sentimento de pânico ocorre, muitas vezes, pela primeira vez nestes rituais. Não podendo ser reduzida a uma simples manifestação de folclore estudantil, a praxe é, fundamentalmente, um acto fundador de uma comunidade, um ritual corporativista extremamente sofisticado. Apesar de serem virtualmente voluntárias e eficazes, do ponto de vista da adaptação e integração (LARGUÈZE, 1992, p. 112) quaisquer que sejam as tradições dos rituais, o seu processo consiste numa perda de identidade, expressa pelas humilhações, seguindo-se uma "morte" simbólica que irá permitir aceder a um novo estatuto, através de uma ressurreição (LARGUÈZE, op.cit. p. 114). É

durante estes momentos, em que o indivíduo é reduzido ao estado de coisa, que se poderão gerar situações de ansiedade extremamente graves (...)” (Nico 1996: 88).

Mas a reificação do aluno já percorreu a situação escolar que precede a entrada na Universidade, o aluno já vem socializado de modo a sentir-se considerado como um número, uma coisa, um nome, um objecto. As humilhações na escola através da praxe recuam, pelo menos, até ao início do terceiro ciclo, onde, em muitas escolas, os estudantes são gozados e praxados com tesouradas, “coroas”, provas físicas, declarações de amor, *strep-teases*, etc. Já para não falar nas outras humilhações perpetradas no espaço da aula, por professores e colegas mais velhos, e que vão desde a adjectivação ofensiva às avaliações morais, às ameaças de castigos físicos, às promessas de penalização do aproveitamento escolar.

Para além disso, se é verdade que para certas pessoas a praxe representa e conduz a uma perda de identidade, com efeitos de ansiedade e até despersonalização, sobretudo para quem ostente uma personalidade frágil, influenciável, passiva, dependente e disciplinada; ou a conflitos e resistências várias se nos confrontarmos com personalidades fortes, autónomas, assertivas e insubordinadas; não é menos provável que a praxe e os seus rituais, estructurem e definam, mesmo no período de *margem* e de *passagem*, acrescentem e consolidem certos aspectos de certas personalidades, que, ao serem objectivadas e coisificadas, se consciencializam da sua precaridade e impotência, e ficam alertados para os constrangimentos de uma hierarquização reproduzida da sociedade em geral. Deste modo, os rituais praxísticos podem exercer uma subtil pedagogia preparatória da compreensão e *enfrentamento* da realidade *crua* e *dura*, dentro e fora da Universidade.

Quanto ao tipo dos rituais praxísticos, José Nico distingue na Universidade de Évora, uma praxe de cariz individual e uma praxe de âmbito colectivo: “A primeira decorre aquando do processo de matrícula dos estudantes, muitas vezes sem que o “praxado” seja ainda, do ponto de vista formal, aluno da instituição. É um ritual que ocorre pontualmente, não demorando muito tempo e no qual participam, além daquele que a ele é sujeito, alunos das mais diversas proveniências, em termos de cursos existentes na Universidade, não se observando padrões comportamentais estereotipados. O conteúdo da praxe depende quase exclusivamente da imaginação do seu promotor.

A segunda tem lugar normalmente após o início das aulas e é considerada como um ritual específico de cada curso, uma vez que o “objecto da praxe” é o conjunto de alunos que frequenta o 1º ano de um determinado curso e o “praxador” é, no caso da

Universidade de Évora, o conjunto de alunos que frequenta um determinado ano (o terceiro) do mesmo curso. Verificam-se determinados estereótipos comportamentais, os quais variam de curso para curso. Este ritual colectivo tem uma duração bastante superior ao anterior, dura normalmente um dia, extravasando geograficamente para fora do perímetro universitário” (Nico 1996: 152-153).

Não foi exactamente isto que eu observei nas praxes da Universidade de Évora, ou melhor, se é verdade que a descrição que o autor faz não se afasta muito do que foi por mim observado, parece-me algo inadequado classificar de *individual* uma praxe que raramente o é, mesmo a praticada nos dias da matrícula na Universidade. Com efeito, esta praxe quase iniciática ou preparatória não se caracteriza tanto pela autoria individual como pela desorganização e atipicidade procedimental, e mesmo aqui, as práticas praxísticas experimentadas não diferem muito entre elas na forma e conteúdo. São realizadas sem o formalismo e solenidade exigíveis a uma praxe *ad litteram* e *ex arte*.

Mas esta praxe *ex abrupto*, apesar da impreparação e improviso, não está entregue a uma motivação estritamente individual, pelo contrário, apesar de informais e mais restritos, são pequenos grupos de dois a cinco estudantes que promovem as mobilizações e praxam todos os suspeitos de caloiros.

Bem mais interessantes e elucidativos são os resultados a que José Nico chegou na sua investigação empírica e, em concreto, a análise das entrevistas nos aspectos referentes às praxes e à atitude dos caloiros face à praxe *individual* e *colectiva*. “A atitude discente face aos rituais é bastante diferenciada. Diremos mesmo diametralmente oposta. Existe um medo evidente no que se reporta à praxe individual (cf. sub-categoria E1) verificando-se que 87,5% das UR deixam transparecer este receio, enquanto que, apenas 1 entrevistado declarou ser sua intenção ser submetido a este tipo de ritual. Eis alguns excertos que, na nossa opinião, caracterizam adequadamente esta postura:

*“pensei em faltar às aulas durante esse mês, porque tinha medo...” (E3);*

*“era mesmo o horror da Universidade, para mim...” (E9)*

Já no que se refere à praxe colectiva, a situação é exactamente oposta: a maioria dos entrevistados revelou que desejava essa situação (cf. sub-categoria F1). Vejamos alguns exemplos daquilo que afirmou um aluno:

*“acho que a minha turma estava sedenta de praxe...” (E12)*

*“senti que, se não tivesse praxe, não entrava nesta instituição...” (E12)*

Se as atitudes se revelaram diferentes, o mesmo sucedeu às reacções expressas relativamente aos dois rituais. A praxe individual parece não ter contribuído grande coisa para a integração discente na instituição, opinião que decorre da leitura da informação contida na sub-categoria E3 e que é ilustrada nos seguintes comentários, extraídos das entrevistas:

"achei muito violenta a praxe, quando me vim matricular..." (E8)

"uma pessoa fica um bocado mal..." (E9)

Relativamente ao ritual de âmbito colectivo, os dados parecem indicar um conjunto de reacções bem mais equilibrado (45% dos entrevistados revelaram reacções positivas, enquanto que 35% afirmaram não ter apreciado tal ritual)" (Nico 1996: 153-154).

Estas indicações aproximam-se do que tenho sustentado neste trabalho, isto é, o carácter objectivamente violento das praxes e a sua intrínseca e orientada moralidade (e a interiorização subjectiva dos praxados em conformidade) provocam um clima psicológico de ansiedade e receio e dificulta a integração na Universidade. É de referir, contudo, a desejabilidade, expressa pelos caloiros, do que José Nico entende por praxe *colectiva*, que no caso de Évora, refreia alguns impulsos de violência, e travestiza-se de exercícios e jogos que, sem serem inúteis e totalmente pacíficos, não ostentam a agressividade e a grosseria própria de praxes de outras latitudes.

Para finalizar este capítulo, uma analogia entre os rituais da praxe e o espírito da *communitas*, tal como Victor Turner o entende, tendo como referência a concepção de Buber.

Em primeiro lugar, e em ambas as realidades, do sujeito ritual espera-se "que se comporte de acordo com certas normas costumeiras e padrões éticos, que vinculam os incumbidos de uma posição social, num sistema de tais posições" (Turner 1974: 117). Ou seja, os actores comportam-se sempre *ad usum* independentemente da maior ou menor rigidez das fórmulas rituais e da maior (*more majorum*) ou menor antiguidade dos procedimentos, mas para falarmos em ritual temos que observar um *quantum sufficit* de práticas estereotipadas que se repetem no tempo de acordo com calendários específicos.

Ora espírito comunitário proposto ou supostamente implicado na praxe académica pouco tem a ver com o sentido da "communitas" como realidade anti-estrutural, a exemplo da comunidade *hippie*: "A acentuação dada pelos "hippies" à espontaneidade, ao imediatismo e à "existência" põe em relevo um dos sentidos em que "communitas" contrasta com estrutura. A "communitas" pertence ao momento atual; a estrutura está

enraizada no passado e se estende para o futuro pela linguagem, a lei e os costumes” (Turner 1974: 138). Mais do que a consagração temporal e a herança do passado, a *communitas* distingue-se da orgânica praxista pela flexibilização, novidade e “imediatismo”, pois muitas das praxes que brotam do nada como cogumelos em muitas Universidades recém criadas, imitam e transpõem a mesma férrea hierarquização, fixidez e organização *juris tantum* que enche de orgulho as praxes *jurássicas*.

Outro traço distintivo é o que se pode chamar de *nivelamento hierárquico* entre os elementos da comunidade, o que rompe com as exigências de qualquer estrutura social clássica, que a praxe, aliás, visa reproduzir. Na “*communitas*” não existe estrutura social hierarquizada, mas uma comunidade de interesses comunitários, onde as pessoas estão umas com as outras e não umas em relação hierárquica com outras. É esta indiferenciação hierárquica que muitos anti-praxistas reivindicam, culpando a praxe pela institucionalização de uma estratificação artificial e inútil entre colegas da mesma instituição. A praxe recusa a utópica premissa do igualitarismo e escalona piramidalmente os estudantes.

Para além disso, a comunidade relaciona autenticamente pessoas que experimentam a totalidade do ser de cada um, num envolvimento existencial que extravasa as posições que cada um ocupa no sistema social. Ora, esta reciprocidade transgressora dos constrangimentos estatutários é estranha a uma experiência convivencial e relacional pautada pelas obrigações e deveres, pelo julgamento e pela punição, pela disciplina e pela ascensão hierárquica. A praxe artificializa e adultera um relacionamento entre estudantes que o companheirismo e a confraternização naturalmente des-hierarquizam e que os eventos praxísticos roubam, para reestabelecer uma ordem discriminatória e moralista, *operacionalizada* pelos rituais e cerimónias.

Acontece, porém, que por vezes a *communitas*, dada a rigidez da estrutura envolvente, radicaliza-se em pró-estrutura, em simulação, em encenação de estrutura. É o caso da praxe nos seus primórdios, antes da regulamentação e na normatividade emprestada pela presunção jurídica dos estudantes de leis. Paulatinamente, a praxe foi perdendo a dimensão de *communitas* e ganhando a forma da *estrutura*, e por isso, foi sendo entendida como uma espécie de aprendizagem estrutural, uma experiência propedêutica da futura estrutura social e moral. Actualmente, a praxe quase excluiu todas as características da *communitas*, tal é a sua petrificada orgânica, a ultra-codificação dos sinais rituais, e a formalização dos circuitos relacionais. A praxe, ao

invés de proporcionar uma experiência de desregramento ou de confraternização livre e despreocupada, substitui apenas uma ordem por outra ordem; a ordem social e moral exterior à Universidade pela ordem praxística; e deste modo introduz também à nova ordem institucional universitária. A *communitas* é, portanto, muitas vezes, um passo intermédio, um período de *margem* e de *passagem*, uma ponte: "Existe, aqui, uma dialéctica, pois a imediatidade da "communitas" abre caminho para a mediação da estrutura, enquanto nos rites de passage os homens são libertados da estrutura e entram na "communitas" apenas para retornar à estrutura, revitalizados pela experiência da "communitas". (...) O exagero desta estrutura pode levar a manifestações patológicas da "communitas" (...) O exagero da "communitas" pode rapidamente ser seguido pelo despotismo, o excesso de burocratização ou outros modos de enrijecimento estrutural" (Turner 1974: 157).

Isto traz uma consequência de efeito apaziguador à praxe e desculpabiliza até os seus excessos e abusos. Ou seja, a vivência praxística como preparação estrutural, como comunidade pré-estrutural, obriga à recusa da marginalidade e faz a praxe assumir uma excepcionalidade normativa perfeitamente integrada nos costumes e tradições de moralidade paternalista e formação disciplinadora e autoritária da sociedade "normal", hierarquizada e estratificada. Daí a adesão individual e o assentimento familiar e institucional. A praxe não perverte, não perturba, não transforma, não é um desvio, não é um perigo; ela adapta, interioriza e prepara. Não é progressista, é conservadora. É moral e ideologicamente *correcta*.

A experiência da *communitas* parece estar condenada à provisoriedade, entalada que está num feixe de estruturas historicamente consolidadas e socialmente vigentes. Essa precaridade fere de morte a própria *communitas*, que degenera no seu oposto e descobre-se plasmada em regularidades, rotinas e regras estruturais: "a espontaneidade e a imediatidade da "communitas", opondo-se ao carácter jurídico e político da estrutura, podem raramente ser mantidas por muito tempo. A "communitas" em pouco tempo se transforma em estrutura, na qual as livres relações entre os indivíduos convertem-se em relações, governadas por normas, entre pessoas sociais" (Turner 1974: 161).

É o movimento previsível que acompanha a *communitas existencial*, caldo efémero de disposições organizativas breves e flexíveis, até à *communitas normativa*, colecção de jurisdições positivas e fixas. É também o percurso que seguiu a realidade praxística, das brincadeiras avulsas e desorganizadas até à exaustiva sistematização de preceitos comportamentais e objectivação documental dos rituais elevados a solenidades e

cerimónias quase litúrgicas. Da espontaneidade fugaz, tolerante e informal, para a organização que cria um sistema de poder, *catequiza* a moralidade e regulamenta as condutas, exercendo controlo sobre os seus membros.



**11. Cerimónia da queima das fitas, 1996**



**12. Cerimónia da queima das fitas, 1996**

## Capítulo XI - Praxe, atitudes, sentimentos e motivações

As práticas e rituais praxísticos experimentam e põem em movimento um conjunto de fenómenos comportamentais, motivacionais e sentimentais que podem ser lidos e explicados à luz transdisciplinar da sociologia da cultura, da antropologia social, e, sobretudo, da psicologia social, pois segundo Y. Castellan "A psicologia social (teria) por objecto a relação que liga um Ego (indivíduo ou grupo) a um Alter (indivíduo ou grupo), nas suas relações com um ambiente social ou não social, real ou simbólico." (Mannoni 1987: 16); e "Os fenómenos de grupos e de massas completam este vasto horizonte de questões que a psicologia social se esforça por abarcar, correndo o risco de se apresentar com o aspecto de um mosaico conceptual mais ou menos bem unido" (Mannoni 1987: 16).

Assim, há atitudes, sentimentos e motivações diferenciadas que importa registar e analisar, pois pertencem ao universo interacional que a praxe encerra e não se arrumam com tranquilidade nem apenas nas implicações morais, nem somente nas relações de poder.

A incidência recairá sobre os caloiros, muitos deles ainda adolescentes ou pós-adolescentes, e, portanto, mais susceptíveis de experimentar crises de identidade, moratórias psicossociais, distúrbios de personalidade, reavaliações axiológicas, dependências referenciais, etc.

Aspectos como a relação com o grupo, a aceitação das regras praxísticas, a inculcação de um espírito de pertença ao grupo, o empréstimo de uma identidade *marcada* que sendo menor e humilhada é também sinal de reconhecimento, doação de segurança e destaque num conjunto indiferenciado, a função conselheira do padrinho; encontram eco favorável em muitos adolescentes com uma auto-estima maltratada ou mesmo com complexos de inferioridade: "Em muitos casos, torna-se necessário aguardar a passagem a um modo de vida muito diferente, mudança de ambiente e de ocupações, para que se ressituem de outro modo e revejam a ideia que tinham de si. A aceitação que oferecem aos esforços tentados para os conduzir por esse caminho depende apenas – como demonstram os perfis obtidos em diversos questionários de personalidade – do facto de a falta de confiança em si e o sentimento de inferioridade estarem em estreita correlação com a necessidade de conselho e apoio,

permeabilidade às influências, com o desejo de "segurização" que procede de outrem" (Avanzini 1980: 95).

No caso da praxe, muitas vezes o grupo da praxe mais do que reforçar a identidade de quem é praxado, assinalando-a e interpelando-a, decide mesmo da existência do caloiro, reconhecendo-a, caso o caloiro adira à praxe, ou esquecendo-a, caso o caloiro se recuse. Eis um exemplo concreto: "Razões de queixa tem Regina Siza, apontada por todos por se ter recusado a participar na praxe da faculdade. Ainda na quinta-feira passada um dos praxistas ameaçou-a: que nunca mais poderia participar em nenhuma tradição académica e que nem sequer poderia contar com qualquer assistência da Associação de Estudantes. "Para nós tu não existes" disse-lhe o colega" ("Público" 03/11/1996: 4). Isto é uma flagrante demonstração do exercício de poder que a praxe abençoa, excluindo a voluntariedade e a decisão livre dos novatos na escolha da atitude perante a praxe.

As dificuldades de identidade do eu e a fragilidade adaptativa dos caloiros é agravada pelo choque imposto de referências identitárias e cortes na consolidação da identidade que a praxe agrava, troçando do corpo, da linguagem, do vestuário, do visual e do estilo, aumentando a ansiedade e originando até crises de choro e de irritação, ou uma agressividade recolhida.

Muitos caloiros com quem falei acusavam o tom inquisitorial, o rebaixamento da personalidade, a troça com a proveniência geográfica, com a pronúncia ou com a dicção, e a invasão na vida íntima e pessoal, desde os namorados, à virgindade, à opção sexual, ao tamanho dos genitais, à roupa interior, etc, levados a efeito por parte dos praxistas, perante toda a turma. Tudo isto, dificulta obviamente o processo integrativo e a pacificação da identidade e da sua consciencialização não-traumática: "A resolução do processo adolescente na fase final da adolescência está impregnada de complicações que podem sobrecarregar facilmente a capacidade integrativa do indivíduo e que podem levar a manobras de adiamento ("adolescência prolongada") ou a fracassos totais ("falência da adolescência"), ou a adaptações neuróticas ("adolescência incompleta"). O resultado não pode ser previsto enquanto o final da adolescência não encontra nenhuma solução. A fase final da adolescência é a época em que os fracassos na adaptação tomam forma final, quando ocorre o colapso. Erikson (1956) refere-se ao período de consolidação do final da adolescência como o período de "crise de identidade". Ele conceituou o colapso da adolescência em termos de incapacidade de desempenhar a tarefa de maturação dessa fase, o estabelecimento da "identidade do ego"" (Blos 1985: 144-145).

Outros aspectos, como o conformismo perante a praxe, que o abençoa, ou certas resistências quase impulsivas aos rituais e jogos da praxe, explicam-se psicanaliticamente por uma "aceitação, ou antes uma afirmação, das instituições sociais e tradições sociais nas quais os aspectos componenciais das influências parentais são, por assim dizer, imortalizados. O aspecto negativo – isto é, a resistência contra a rejeição de certas influências parentais – aparece no repúdio e antagonismo para com certas instituições e tradições, que segue o mesmo processo de externalização de tornar impessoal o que foi antes parte de relações objectais. Conservantismo e reformismo podem receber um impulso moral e emocional dessas fontes" (Blos 1985: 159). Suporíamos daqui, pelo que pude observar, uma aceitação pacífica da autoridade parental, transposta para a obediência e submissão às ordens e obrigações praxísticas.

O praxista interioriza muitas vezes o pretenso papel de "pai" severo e disciplinador, convencido da prestimosa missão de educador e veiculo dos bons valores e costumes, que têm pelo respeito, especial carinho. Veja-se este pedacinho de palestra em tom sentencioso, animada por um "dôtor" em convívio com os seus pares: "Se os obrigares a respeitar os "doutores" e as suas ordens, então eles respeitam a academia". Incansável: "Se eu lhes digo "beijem-me as mãos", eles têm que beijar". "Se forem bem educados, serão obrigatoriamente bons doutores"" ("Público" 03/11/1996: 4).

Confrontados com elementos costumeiros estruturantes da vida académica hiper-ritualizada e com a oferta de padrões comportamentais reguladores e integradores, é *natural* que os caloiros abençoem uma atitude conformista, pois "*O conformismo* - Traduz-se pela presença - ou emergência - de normas e de modelos colectivos específicos. (...) Nos grupos institucionais aqueles modelos tomam a forma de costumes aos quais os que chegam de novo devem submeter-se mais ou menos espontaneamente para se integrarem no grupo" (Maisonneuve s/d: 36).

Esta é uma característica "altruísta" (no sentido que Durkheim lhe atribui) própria de comunidades e de grupos, mais ou menos fechados ou secretos, onde a consciência e orientação colectivas da conduta submetem as consciências individuais. Mas também nas sociedades modernas "se pode encontrar este fenómeno: especialmente no exército, onde a noção de "espírito militar" tende a exagerar o estado de altruísmo do eu para com a hierarquia" (Xiberras 1996: 54). Ou especialmente na Universidade e na praxe, onde as noções de "espírito de grupo" e de "espírito académico" tendem a exagerar o estado de altruísmo do eu para com a hierarquia

Naturaliza-se o habitual e o que tem expressão sociológica, e, de facto, há uma herança de rituais praxísticos que remonta quase à escolaridade inicial e foi retomada, no percurso escolar de cada aluno, à entrada de cada ciclo ou nível de escolaridade. Nas escolas preparatórias e secundárias, são assíduas e quase institucionalizadas múltiplas práticas praxísticas como cortar o cabelo (a chamada "coroa") pintar, perfumar e recrear os novatos, com brincadeiras do estilo "declarações de amor", "touradas", "corridas", etc. Assim sendo, e por muito que isso ofenda quem estima o inconformismo, justifica-se e compreende-se o que para a escritora Luísa Costa Gomes é motivo de alguma perplexidade. Segundo a autora, "O que parece intrigante e pode dar uma das medidas do conformismo dos tempos é que uma grande parte dos novos estudantes universitários considerem aquilo a que os praxistas chamam praxe um facto natural da vida e até o invoquem como um direito adquirido" (Grande Reportagem 1996: 66). Com efeito, muitos caloiros desejam a praxe, criam sobre ela as mais legítimas expectativas, e menorizam os pormenores menos simpáticos, como o recurso à violência e à moralização ostensiva. Entre outros motivos que já mencionei e procurarei explicitar a seguir, a ânsia integradora, a doação e reconhecimento de uma identidade, a cumplicidade da pertença, o envolvimento existencial, a imposição sem alternativa, o unanimismo da aceitação, não podem ser desconsiderados na análise deste problema.

Também a natureza integrativa incontornável e eficaz da praxe, accionada por grupos de recepção fechados e personalizados, é despoletadora de motivações conformistas, de adequação, submissão, dependência e reconhecimento, sobretudo para quem chegava e chega de muito longe a uma cidade como Coimbra, e vem da *terrinha*, sozinho e desamparado.

Daí que a praxe constituísse (e constitua) um mecanismo agregador e integrador dos caloiros, pois era e é coerente com uma sociedade académica estruturada pelos valores definidos e instituições pré-existentes. A solidariedade grupal absorvia os caloiros solitários, e reconfortava-os num espírito de *bando* emprestando-lhe uma identidade que os ligava como membros integrantes de uma comunidade: " A sociedade tradicional retirava a sua coesão, nos termos da proposta de Conrad Lorenz, da própria fisiologia, do comportamento solidário dos estudantes catalizado pela Praxe.

O estudante solitário em breve era absorvido por uma comunidade com espírito de "bando", isto é, reagindo por mútua atracção; daí que os laços vinculadores sublimassem singular amizade realizada no seio da sociedade tradicional resultando

numa forma específica de fraternidade/solidariedade levada às últimas consequências.” (Lopes 1982: 82)

Julgo porém, pelo que vivi e observei como estudante universitário em Coimbra, que a solidariedade coimbrã é mais simbólica do que efectiva, mais pressentida do que vivida, mais desejada do que realizada, mais mítica do que real, mais exponenciada em êxtases, agressões e sofrimentos colectivos (latada, cortejo, assembleias magnas, luto académico, etc) do que concretizada no quotidiano regular dos estudantes, onde a camaradagem pouco ou nada tinha a ver com o regramento e codificação praxísticos, pelo contrário, a constante recorrência ao relacionamento hierarquizado, diferenciador de direitos e deveres, dificultava a superação e conjugação igualitária dos esforços e energias.

Não é exactamente essa a opinião de António R. Lopes: “A dimensão humana do tipo de camaradagem praticada pelo estudante coimbrão não conhecia equivalência. Percorria todo o horizonte da solidariedade/fraternidade tendo por acréscimo as virtudes inerentes á constante que exige a reposição permanente da legitimidade. Por outras palavras, aquela proposição académica reclamava a sua juventude não apenas a adesão incondicional ao seu projecto mas excedia-se na catarse dos seus elementos constitutivos” (Lopes 1982: 91).

Uma das razões para que não se observem na praxe, sobretudo em Évora, evidentes comportamentos e sentimentos desviantes (ver capítulo sobre anti-praxe), é a possibilidade que a praxe oferece à *vítima* de se transformar, a curto prazo, em *carrasco*.

Os caloiros já no início do século, segundo Gustavo de Carvalho, combatiam a praxe até que esta os libertava para a exercerem, eis mais uma vez o ressentimento a consumir-se na devolução da violência e humilhação. Redimir o sofrimento, inflingindo-o e sublimando-o com a sempre à mão positividade axiológica da praxe: “É vê-los nos cafés, nas livrarias, nos lupanares, adduzindo argumentos contra a praxe, esse tenebroso phantasma do passado, que trespassou dois seculos e se veio collocar ao lado do presente, como que a querer reclamar logar no futuro.

Mas o anno de subalternização passa, rapido, a fugir, e aquelle rancor que uma situação especial lhes fazia afflorar aos labios dias antes, desaparece tambem, veloz, como os diabos das magicas pelos alçapões, quando a emancipação academica, essa prerrogativa ridicula do Palito Metrico, lhes abre as portas da liberdade de transito após o toque de uma *cabra* que já não tem lenda.

E então, os revoltados, os insubmissos de ha pouco, arvoram-se em apóstolos da praxe, devotos, religiosísimos, como se nos conceitos tôrpes de uma praxe purulenta, estivesse consubstanciada uma orthodoxia-modelo" (Carvalho 1902: 7-8).

O ressentimento e a vingança dos "semiputos" e "putos" na praxe coimbrã da primeira metade do nosso século era uma motivação forte, ainda hoje evidente: "Mas não há praxe, actualmente, em Coimbra? Certamente que há, mas a sua prática, além de muito reduzida, não vai além do corte de cabelo e da mobilização do "caloiro". E isto verifica-se nos primeiros dos anos lectivos, com a "fúria" dos "semiputos" e dos "putos", que acabam também por "saciar" os ímpetos praxistas" (Nobre 1945: 73-74).

É a lógica auto-reprodutora da praxe em colaboração com a pulsão primária para a devolução. Eis a vingança e o ressentimento como motivações fundamentais: "É o novato quem, tendo sofrido imensas torturas, promete vingar-se. Nicolau Tolentino testemunha-o assim:

"Sofri continua tortura  
Sofri injúrias e acintes  
Lancei tudo em escritura  
E nos novatos seguintes  
Fiquei pago e com usura"" (Prata 1993: 176).

É este um dos aspectos mais marcantes das relações de poder na praxe académica, a praxe, ao elevar o estatuto pelo critério da antiguidade, dá poder legítimo a quem era destituído dele e a quem sofreu essa privação de poder. Autoriza, por isso, o sentimento de vingança: "A relação de poder pode também ser decisiva no resultado da retribuição, sobretudo quanto ao facto de a vingança efectivar-se ou não pela acção. Finalmente, o poder influi na escolha dos meios pelos quais se exprime a vingança e a gratidão" (Heider 1970: 308).

Já Adam Smith tinha registado esta motivação do ressentimento e da retribuição, muito presente na conduta praxista: "O ressentimento leva-nos a desejar, não apenas que o outro seja castigado, mas que seja castigado por nossos meios, e por causa da injúria que nos fez." (Heider 1970: 298)

Na impossibilidade de efectivar a vingança sobre o agressor, o ex-caloiro retribui a ofensa sobre os novos caloiros, reproduzindo um circuito que alimenta o ressentimento e permite a agressão. Muitos caloiros com quem falei disseram-me sem peio que para o ano ou para o outro seria a sua vez, e que fariam exactamente como lhes fizeram ou pior.

É decerto mais consentida e fácil a atitude de reprodução do que a de transgressão e desvio. Se, de acordo com Jean Maisonneuve, se entende por: "comportamentos desviacionistas - Todo o comportamento que se afasta das normas pode ser considerado, num sentido, como uma desviação. (...) Os desvios não se referem simplesmente a qualquer variação nos comportamentos, mas às variações que se situam fora do campo dos comportamentos tolerados correntemente pelo grupo por tal ou tal norma" (Maisonneuve s/d: 37); então, os caloiros eborenses, no período em que os observei, são exemplarmente cumpridores e obedientes.

E o desvio também não é previsível por parte dos *dotôres* por outras razões, é que para quem interioriza a praxe, vive a sua intrínseca resistência à mudança. A praxe é conservadora também por solidariedade intragrupal, a pressão colectiva obriga mais à continuidade estrutural do que ao questionamento, reforma ou renovação, o que já por si, é sinónimo de instabilidade, crise, falta de confiança, desagrado, etc: "enquanto nós nos conformamos aos seus modelos, o grupo aprova-nos e protege-nos; se somos tentados a esquecê-los, expomo-nos imediatamente à reprovação se não às sanções dos nossos companheiros - o que acentua a nossa própria repugnância a nos deixarmos de solidarizar com o grupo. Desta forma se vê como se manifesta o carácter profundamente socio-afectivo da resistência à mudança" ( Maisonneuve s/d: 51).

As dificuldades num ambiente de visível unanimismo, em mudar as regras e valores praxísticos, o peso esmagador da maioria inibe qualquer tentativa desviante ou meramente transformadora ( a não ser a diferença estruturante, ou construtiva) : "as línguas, os costumes, as regras de vida, as leis, as crenças religiosas, o direito, as teorias científicas, etc., cujo valor depende unicamente do uso e do consenso da maioria, ninguém pode organizá-los nem modificá-los por sua conta e risco, sem assinar contrato com os outros membros da colectividade" (Moscovici e Doise 1991: 29).

O conformismo que decorre da obediência a qualquer princípio de autoridade ou à expressão numérica de uma opção ou decisão, foi estudado, entre outros, por Salomon Asch e por Stanley Milgram. Das experiências efectuadas por este último, a mais conhecida é aquela em que indivíduos recrutados por anúncios participam numa experiência em que fazem de professores com a tarefa de aplicar choques eléctricos a alunos cada vez que estes erram. Os alunos estão combinados com o experimentador que ordena às cobaias que fazem de professores para aplicarem choques cada vez mais fortes ( até 450 volts.) à medida que os alunos erram. Apesar da variação nas condições e variáveis da experiência, ficou demonstrado que uma percentagem

elevadíssima de pessoas obedece de forma inequívoca às ordens de quem elas julgam ser uma autoridade, científica, neste caso; e aplicam choques que provavelmente levariam os alunos à morte. Com efeito, esta experiência “ilustra de forma dramática a total submissão que qualquer autoridade provoca; quer esta ordene que se continue a aplicar os choques ou não, a maior parte das pessoas obedece-lhe. No fim do seu livro, Milgram defende, aliás, a tese segundo a qual a adaptação ao complexo mundo circundante nos leva geralmente a “aceitar as definições de acção da autoridade legítima”. (Leyens 1988: 98).

Na verdade, preexiste a esta posição um entendimento negativo e malévolo do conflito, da afirmação da individualidade, da heterodoxia, da diferença e da opinião discordante. O que é próprio de organizações autoritárias e não democráticas e não de colectivos plurais e tolerantes, respeitadores das diferenças individuais.

Ao nível da concepção, um colectivo só o é verdadeiramente, se reunir em si as condições para a individualidade se assumir como parte integrante e envolvida num processo de construção em comum: “Esta “presença” actuante e comunicante – como vimos, o conflito também pode ser *momento* de um processo comunicativo – das individualidades no colectivo não tem que se pautar (não se pode pautar) por uma renúncia à individualidade, nem no plano teórico, nem no plano ético, nem no plano afectivo. Um recalçamento mórbido da individualidade – do estilo: não importa o que é que eu penso, importa é procurar pensar e dizer aquilo que (presumivelmente) os outros (ou todos nós) pensamos e dizemos – não traduz qualquer respeito pelo colectivo, mas apenas a incapacidade de lhe fornecer (como o trabalho em colectivo exige) um contributo positivo (tendencialmente criador).” (Barata-Moura 1988: 47-48)

Alguns dos comportamentos e motivações implicados no âmbito da praxe relacionam-se com o papel do grupo. Tanto mais que na praxe torna-se abusivo isolar o comportamento individual sem remissão à penetração e influência do grupo, do comportamento colectivo, pois “o indivíduo raramente age na presença dos outros da mesma maneira que quando está só; *a fortiori*, quando colocado no seio de um grupo forte, sofre directamente uma influência capaz de induzir ou modificar profundamente o seu comportamento” (Mannoni 1987: 13).

A presença regular e condicionadora de grupos e de multidões (cortejos, desfiles, latadas, saraus, serenatas, etc) usurpa o indivíduo (caloiros e praxistas) da sua previsibilidade comportamental individual e contagia-o com os efeitos e mecanismos próprios da psicologia dos grupos, do colectivo, e das multidões: “É sabido que o indivíduo não se comporta no meio de uma multidão como se comportaria se estivesse

sozinho. Em princípio, ele deveria conduzir-se sempre de acordo com a razão, escolher aquilo que lhe convém após uma reflexão ponderada e actuar com plena consciência daquilo que está em causa, e não deveria aceitar as opiniões dos outros sem conhecimento de causa e só depois de as ter passado a crivo fino, pesado os prós e os contras sem se deixar impressionar pela autoridade do número. A observação mostrará que isto não acontece a partir do momento em que se encontra em companhia de colegas ou próximos (...)" (Moscovici e Doise 1991: 30).

Serge Moscovici e Willem Doise, sem grande optimismo antropológico a acompanhá-los, adiantam duas explicações para a *degradação* do comportamento individual em grupo.

Uma primeira explicação axiomática, que decorre do facto do grupo funcionar em atenção ao ritmo e condições dos indivíduos mais lentos e ignorantes, a adição favorece a mediocridade.

E uma explicação fenomenológica: "é que o indivíduo, no seio da multidão como o seio de qualquer grupo, sofre uma hipnose. Ele faz aquilo que lhe pedem sem se dar conta disso, nem poder reagir ao contágio dos pensamentos e dos sentimentos, que provêm dos outros. Forma-se uma espécie de unidade mental que ele não controla, que o protege contra a dúvida, elimina o agulhão do escrúpulo e nivela os indivíduos acentuando-lhes as qualidades comuns a expensas das suas próprias qualidades. Mas se as qualidades mentais ficam esbatidas, as reacções emocionais são exacerbadas." (Moscovici e Doise 1991: 32)

Por isso, a pertença a um grupo é uma aproximação á mediocridade, onde muitas vezes o indivíduo perde o sentido crítico, sub-aproveita as suas capacidades criativas, delega ou desloca a responsabilidade, e tende para a mediania do "homem médio".

A mesma opinião tem Pierre Mannoni: "o fenómeno do vir à toma das massas, no seio das quais o indivíduo perde simultaneamente o espírito crítico e o sentimento da sua personalidade, descobrindo com angústia que é manipulado por forças hostis e desconhecidas." (Mannoni 1987: 36)

Neste sentido, o colectivo é animador de tipos médios comportamentais e agente de despersonalização e amputação individual. Mas há outro sentido do colectivo que o dimensiona como mais-valia gerada pelo encontro interpessoal: "Os indivíduos que con-correm para a realização de um colectivo não deixam de ser indivíduos. Constróem é uma nova dimensão – o colectivo – no e pelo seu relacionamento. E por isso eles são os portadores do colectivo, não enquanto multiplicidade de indivíduos isolados, mas precisamente enquanto concreto de actores/realizadores do colectivo. Com o colectivo

algo de novo, de mais concreto e mais rico do que a simples soma dos elementos singulares envolvidos, surge e se constrói. O colectivo é, de facto, um espaço de criação." (Barata-Moura 1998: 48)

Há múltiplas noções de grupo, que o estendem conjuntos de indivíduos com níveis diversos de solidariedade, proximidade, organicidade, grandeza, estrutura e funcionalidade. Também aqui as posições oscilam de acordo com as tendências estruturalistas, dinamistas, interaccionistas.

Naturalmente que na praxe é forçado identificar grupos rigorosamente formais, e com um sistema de papéis e funções muito fixas. Contudo, os grupos de praxistas respeitam normas de intervenção comuns, estabelecem regularidades vivenciais próprias, obedecem a regras procedimentais e perfilham objectivos e sentimentos comuns.

Apesar de alguma flexibilidade, pois, no caso de Évora, cada turma de praxistas define a praxe que bem entende, no respeito, cá está pela CEGARREGA e pela costumeira praxística, há algumas preocupações e características comuns aos diversos grupos de praxistas.

Um aspecto comum é a rivalidade que anima as diversas praxes de curso. Os grupos de praxe promovem a competição entre si, insultam-se e ironizam-se mutuamente. Esta dinâmica comparativa permite definir por contraste e comparação a identidade específica das praxes de certos cursos, que de ano para ano, se vão evidenciando ou pela sua originalidade, ou pela aspereza das brincadeiras, ou pelos cânticos, ou pela repetida vulgaridade.

As rivalidades praxísticas que ocorrem ostensivamente entre os grupos-curso durante as praxes propriamente ditas e depois *ad delirius* no cortejo (académico?) explicam-se também por um recurso de coesão: "A coesão não se reforça somente no seio do grupo quando este se sente ameaçado pelo exterior ("a sagrada união"), mas, sem qualquer ameaça, o grupo pode tender espontaneamente a exprimir a sua solidariedade atacando os seus vizinhos ou procurando situações de competição" (Maisonneuve s/d: 41).

Aliás, as *experimentações sobre o terreno* de M. Sherif sobre os processos de coesão em relação com os fenómenos de tensões intergrupais, mostraram, entre outros aspectos, "que quando dois grupos dotados de coesão são mantidos ao mesmo tempo num estado de segregação e de vizinhança, tendem a desenvolver relações de hostilidade crescente, aparentemente sob a influência de modelos culturais de estilo concorrencial e competitivo. Este ponto é muito importante porque traduz, por um

lado, a persistência dos modelos globais ao nível dos grupos restritos de formação recente e, por outro, que *tudo se passa como se o progresso da coesão intragrupo fosse acompanhado de um risco de tensão: intergrupos*" (Maisonneuve s/d: 47) Ora os grupos de curso com os caloiros agregados são de facto grupos restritos de formação recente que erguem a sua coesão interna, e constróem a sua identidade grupal na rivalidade e competição hostis com os outros grupos-curso.

A coesão é também, portanto, um dos aspectos comuns aos grupos da praxe, pois corresponde a um imperativo funcional e até de sobrevivência, uma pressão para a normalização e uniformidade, para o consenso, que reforçam um sentimento de união e pertença.

A urgência e necessidade de coesão no grupo, pode também no caso da praxe, conduzir a que os caloiros, mas sobretudo os estudantes do terceiro ano, que praxam, dêem especial importância ao facto de jogarem, de actuarem, de acordo com a equipa, com o grupo: "De um modo geral, são apreciados aqueles que jogam o jogo da equipa, são excluídos aqueles que o recusam para jogar o seu próprio jogo" (Moscovici e Doise 1991: 38).

E ainda: "Não é de modo nenhum surpreendente que as forças da vida social sejam partilhadas. Por um lado, aquelas que empurram para a uniformidade garantem a coerência e a solidariedade dos grupos. Elas manifestam-se mediante a semelhança dos pensamentos, a moderação das condutas, o desejo de ser como os outros, a quintessência da maior parte dos desejos" (Moscovici e Doise 1991: 39).

Uma especial atenção aos factores intrínsecos da coesão, nomeadamente os de ordem socio-afectiva, pela sua pertinência e operatividade no contexto da praxe e dos seus valores e práticas interpessoais: esses factores compreendem fundamentalmente: "*O atractivo de um fim comum* - Este fim pode ser mais ou menos claro segundo a idade e a natureza do grupo. Vivido como um projecto por vezes exaltante nos grupos espontâneos em via de formação, é percebido, com frequência, de modo mais ritualista e mais prosaico nos grupos institucionais onde pode mesmo estacionar, não sem risco para a coesão" (...)

"*O atractivo da acção colectiva* - Embora esta actividade seja o meio de conseguir o fim, também constitui por si mesma um motivo de satisfação"(...)

"*O atractivo da pertença ao grupo* - (...) Combina diversos afectos em que pode dominar, segundo os casos, um sentimento de poder (grupos em expansão, grupos de pressão), de orgulho (grupos de prestígio) ou de segurança (o caso de todos os grupos bem estabelecidos). É certo, porém, que para além de todos estes afectos o móbil

fundamental é o de comunicar, de se unir, de algum modo, aos outros, fugindo à ansiedade da solidão" (Maisonneuve s/d: 30-31). Os sentimentos de poder, orgulho, segurança, de comunicação e união como fuga à solidão, estão todos presentes na motivação praxística.

O sentimento de pertença e identificação "tende a identificar-se por expressões simbólicas tangíveis: nomes específicos, cantos, ritos, cerimónias, e todos os sistemas "figurativos"" (Maisonneuve s/d: 32).

O colectivo também reconhece e realiza a satisfação de diversas necessidades, como "as polares de domínio ou de dependência; os impulsos agressivos, o desejo de prestígio ou, mais simplesmente, o desejo de ser reconhecido, aceite; enfim, aquelas que se podem designar como necessidades "catárticas"" (Maisonneuve s/d: 32-33). Necessidades bem presentes na motivação praxística: o receio da exclusão a vontade do reconhecimento.

Com efeito, na praxe sobrevive sempre a motivação que preside à necessidade de reconhecimento por parte do grupo, à necessidade de integração, à necessidade de ser aceite, ser valorizado pelo grupo, receber aprovação.

Ora, isto corresponde a um tipo particular de motivação segundo Atkinson e McClelland, a afiliação: "Este termo foi definido por eles como sendo o interesse pelo estabelecimento e conservação de relações positivas de afecto com outras pessoas e pelo desejo de ser querido e aceite. (...) Tudo indica que a afiliação compreende obrigatoriamente uma disposição de se subordinar a motivação pessoal ao que é aceite pelos demais membros do grupo. A adaptação ao comportamento habitual no seio do grupo é essencial se se quiser preservar sua existência sem a ocorrência de desentendimentos ou rompimentos" (Vernon 1973: 181).

Mais uma vez a presença na praxe do conformismo e do desejo de aprovação: "Embora um grau moderado de adaptação seja razoável e desejável à preservação de relações sociais normais, a excessiva aquiescência aos costumes e tradições sociais existentes pode dar lugar a um conservadorismo (...) O indivíduo excessivamente aquiescente pode parecer possuir uma tendência compulsiva para a redução da ansiedade em relação à sua aceitação por parte dos outros. Tem sido sugerido que estas pessoas são caracterizadas por um forte "desejo de aprovação"" (Vernon 1973: 182).

A mesma opinião têm Origlia e Ouillon, para quem a inserção do adolescente "num grupo impede-o de estar isolado e beneficia, ao menos em parte, das vantagens duma

comunidade ao mesmo tempo que uma sensação de independência" (Origlia e Ouillon 1968: 218).

Também a leitura psicanalítica se aproxima desta ideia: "O adolescente revela uma preferência cada vez maior por uma formação de grupo mais sublimada. As necessidades da juventude buscam esquadros no grupo que também as protege dos sentimentos de culpa e angústias, levando a padrões de vida mais maduros..." (Blos 1985: 211).

Há também uma motivação positiva e não apenas negativa (protecção, segurança), pois "a participação em grupos sem dúvida oferece muito mais do que protecção contra a insegurança; ela oferece satisfação e prazer positivos. As pessoas sentem que "pertencem" a um grupo humano e assim agindo têm um lugar entre os seus iguais, com posição social reconhecida" (Vernon 1973: 169).

Na verdade, os processos de relação correspondentes àquelas motivações não se limitam apenas aos estados emotivos negativos, de tensão, ansiedade, receio, projecção defensiva, etc, "Deve reconhecer-se, porém, no outro pólo, os estados agradáveis, por vezes quase orgásticos, que tomam a forma de júbilo silencioso, de exaltação lírica ou ainda de manifestações ruidosas e triunfais" (Maisonneuve s/d: 108). É o caso dos jantares de curso, das latadas, de certas brincadeiras praxísticas e do cortejo académico (especialmente em Évora).

Tenho falado de várias motivações nos comportamentos praxísticos, mas há que reconhecer a dificuldade da sua aferição "directa", é uma questão metodológica importante que implica o recurso à observação intensiva, ao diário de campo, entrevistas, etc, pois, "A motivação é encarada como uma espécie de força interna que emerge, regula e sustenta todas as nossas acções mais importantes. Contudo, é evidente que a motivação é uma experiência interna que não pode ser estudada directamente. Deduzimos a sua existência e a sua natureza a partir da observação e experiência de comportamento. (...) este comportamento é de uma variedade prodigiosa e extremamente difícil de ser classificado satisfatoriamente, os motivos subjacentes são da mesma maneira difíceis de serem definidos, delimitados e classificados com exactidão" (Vernon 1973: 11-12).

Para além disso, as pessoas envolvidas, neste caso, praxistas e praxados, nem sempre têm consciência das motivações e sentimentos que experimentam e da sua natureza e consequências. É muitas vezes o que acontece na praxe; por efeito de condicionamentos socializadores implícitos e explícitos, desde a aprendizagem moral familiar, à formação moral escolar, à influência dos media, etc, os comportamentos

praxísticos, de quem praxe e de quem à praxe se submete, acontecem sem que das suas implicações, natureza e consequências, os actores tenham consciência. Nas conversas e entrevistas informais que realizei, os alunos reconheciam abertamente que há um impulso para a aceitação e obediência, ou para a execução e aplicação, que foge a um controlo racional. É o que também propõe Giddens, ao afirmar que "os elementos motivacionais podem operar como condições causais desconhecidas da acção - ou seja, como impulsos inconscientes, inacessíveis à monitorização reflexiva da racionalização do comportamento" (Giddens 1996: 146).

Como as necessidades e motivações são catalogadas por diversos autores, de Maslow a Freud, de Jung a Nuttin, seria razão para outro trabalho a recensão e operacionalização de múltiplas soluções teóricas. Apenas mais uma referência a algumas tendências motivacionais psicogénicas ("necessidades") segundo H. A. Murray que tem a ver com a praxe de um modo que, pelo que já foi explicado, me parece indiscutível: "A) Necessidades relativas ao prestígio e afirmação pessoais; superioridades (ambição); realização; reconhecimento (exigência de respeito); exibição (jactância).(...)

C) Necessidades relativas ao exercício do poder ou aceitação do poder dos outros; dominação e submissão; independência; oposição (tentativa de ser diferente); agressividade; degradação e resignação; evitação de censuras" (Vernon 1973: 176-177).

Para autores como René Fau, o grupo pode não ser um agente socializador, ou talvez, melhor, um agente de *socialização regressiva*. "Na sua essência, o grupo não é socializador. Isso apenas acontece em certos casos, quando ele funciona como um elemento que dá segurança e coordena; à sombra do qual se pode desabrochar a autonomia individual. Noutros casos, pelo contrário, é factor de regressão e de fixação nos estádios mais infantis e primitivos, quando age apenas pelo seu poder mágico de justificação. O grupo é socializador na medida em que individualiza, é regressivo na medida em que gregariza" (Michaux 1974: 52). O termo *socialização regressiva*, que utilizei para caracterizar o papel do grupo na praxe (os vários grupos, correspondentes às licenciaturas existentes) não parece inapropriado à luz da citação anterior, pois o grupo, na praxe, *dá segurança e coordena, e gregariza*.

De qualquer modo, o grupo representa um importante papel na redução da ansiedade do superego e da ansiedade social, pois "pela identificação passageira com a pessoa central do grupo, ou com os egos de seus membros, o indivíduo encontra ajuda na separação do componente projectivo do facto objectivo. Esse processo pode

prolongar-se por anos; ele mostra como é importante a vida grupal do adolescente e demonstra a influência convencionalizadora que o grupo exerce sobre o indivíduo: o ambiente é visto em termos idênticos por todos os membros do grupo” (Blos 1985: 210).

Retomando os efeitos extáticos, pulsionais e catárticos do envolvimento e pressão colectiva sobre o indivíduo, neste caso, sobretudo, o caloiro, é de salientar a ambiguidade e indefinição comportamental dos novatos em eventos praxísticos como o cortejo académico, latadas, garraíadas, etc, onde a alegria efusiva degenera quase sempre em alastrada vontade agressiva e destrutiva.

Reflexo disto mesmo foi a existência aqui há anos de um medíocre concurso televisivo chamado “doutores e engenheiros” e que tinha como motivo fundamental as provas praxísticas, após penosas questões sobre a mais básica cultura geral. Este concurso de má memória fazia exemplar recorte ilustrativo das manifestações praxísticas, muitas delas apresentadas num cenário de cor, boa disposição e irreverência, mas também de penalização, castigo e gozo em infligir sofrimento. Tudo isto era assumido tranquila e alegremente, e, portanto, constituía subliminar anuência com certas maldades sem importância.

Não será deslocado concluir que, neste caso, “o comportamento motivado é afectado não apenas pela pressão social directa exercida pelos grupos a que pertencem as pessoas, mas também pelo imenso corpo de tradições, crenças e opiniões que lhes são transmitidas pela família, pelas companhias, etc. E através da influência dos meios de comunicação - a imprensa, a televisão, os filmes e os livros - a partir da infância” (Vernon 1973: 175).

Daqui resulta enfatizar a importância da socialização, do poder condicionado promovido pelos inúmeros agentes formadores da opinião e da moral, mas do qual o indivíduo não tem consciência (ver capítulo sobre praxe e poder), dos desejos de integração de reconhecimento, da vontade de recompensa, do poder compensatório, portanto.

Para G. Le Bon existem três causas para os mecanismos psicológicos próprios do comportamento colectivo no que diz respeito ao descentramento individual das atitudes e decisões, e à apropriação de sentimentos e emoções nascidas do pulsar colectivo: “A primeira consistiria num “sentimento de poder invencível” (*op. cit.*, p. 13) ao qual o indivíduo se abandona com tanta mais facilidade quanto se sente coberto pelo anonimato, o que provoca o discernimento da sua noção de responsabilidade, a qual se opõe aos instintos quando ele está só. (...) A segunda causa é o “contágio

mental" (*ibid.*), que o autor relaciona com os fenómenos de natureza hipnótica. (...) O terceiro factor, de longe o mais importante para G. Le Bon, é a "sugestividade" (*ibid.*)." (Mannoni 1987: 66)

Em conclusão, o indivíduo sugestionado por uma vontade que o colectivo liberta e contagia, desvanece a consciência e domínio das situações e torna-se permeável a pressões, hipnotismos efeitos mistificatórios, que lhe roubam a autonomia e criam ilusões de força, prestígio e autoridade.

Estas motivações dos indivíduos em grupo, e sobretudo em grandes grupos e em multidões, como é o caso dos cortejos académicos, independentemente da forma que assumem de Universidade para Universidade, significam muitas vezes uma desapropriação de sentimentos e valores individuais e uma entrega incondicional ao ritmo e sentido da conduta dos grupos, recolhendo a benção da aprovação e do envolvimento. Há, portanto, aqui um efeito de colagem por afiliação, uma espécie de apelo fusional que reconheça o indivíduo no colectivo.

Uma perspectiva psicanalítica identifica uma libertação individual energética e pulsional, própria da ausência de proibição e destravamento que caracterizam as multidões. As repressões tornam-se invisíveis e a agressividade desnuda-se: "Ao mesmo tempo que certos aspectos do Ego se desenvolvem desmedidamente, o Id liberta-se em violentas descargas, nas quais o sadismo tem a sua parte. Cada um satisfaz assim, esporádica mas intensamente, todas as tendências profundas que a regressão o obriga habitualmente a recalcar" (Mannoni 1987: 68). Uma experiência observacional autorizada pelo cortejo académico eborense desfaz quaisquer dúvidas a este respeito.

Para isto, concorre um mecanismo de excitação e estimulação mútuas (retroacção), um processo curto-circuitado, por vezes incontrolável e de alcance imprevisível, entre o indivíduo e o grupo; onde aquele recebe estímulos que decorrem dos comportamentos excitados e agressivos do grupo, que vão reforçar a sua conduta e que, por sua vez, alimentam ou contribuem positivamente para a dinâmica colectiva.



13. Ilustração do "bicho", in Praxes Académicas, 1988/89

## Capítulo XII - A simbólica da praxe

Não sigo aqui nenhum método específico de análise, mas um cruzamento de impressões sobre o universo simbólico da praxe, que não chega a constituir uma simbólica nem puramente sociológica, ou psicológica, ou antropológica. Assumo, todavia, que toda a leitura do simbólico e das simbólicas “não constitui mais do que um discurso, um sistema de enunciados, logicamente da esfera do cognitivo que pretende atribuir sentidos às significações sócio-culturais” (Lima 1983: 32). A simbólica diz respeito, neste caso, ao estudo do conjunto dos símbolos característicos de uma realidade ou fenómeno,

Há que reconhecer pois, que, num trabalho como este, e sem querer impor leis estruturais de um qualquer sociologismo ou antropologismo, a leitura tendencialmente sociológica dos símbolos da praxe, reduz-se quase inevitavelmente ao “simbolizante explicitado” (Durand 1995: 52), por outras palavras, ao signo, e não percorre o efeito de transcendência e de *indizibilidade* que todo o símbolo transporta. Não se pode experimentar aqui mais do que uma captura da “epiderme semiológica do símbolo”, desinscrita, contudo, de categorizações racionalistas, pois estou na consciência de que o símbolo, tal como o pensam Chevalier e Gheerbrant, “parece-se com a flecha *que voa e que não voa*, imóvel e fugitiva, evidente e inapreensível. As palavras serão indispensáveis para sugerirem o ou os sentidos dum símbolo; mas tenhamos sempre presente que elas são incapazes de exprimir todo o valor” (Chevalier e Gheerbrant 1994: 9).

Temos que admitir, portanto, que a representação ou o significado pedido sobre um símbolo que habitualmente usamos, pouco nos pode dizer sobre o verdadeiro significado desse símbolo para o sujeito que o interpela, pois junguianamente, o homem ao naturalizar e universalizar os símbolos, ao consciencializá-los não elimina a sua dinâmica invisível, a sua operatividade inconsciente e até irracional, para além das possíveis materializações e fixações.

Há a ressaltar, contudo, a existência de sistemas simbólicos organizados e coerentes, com funções e usos contextualizados; são as simbólicas, que colecionam símbolos colectivos e de significado colectivo.

Por isso mesmo, não repugna admitir uma simbólica da praxe, pois “A simbólica é um complexo, digamos, cultural, cujas fronteiras ou limites são o contexto cultural, ou

melhor, o contexto sócio cultural onde os *símbolos* se organizam e se entretecem entre si. Daí o facto de se revestirem de particularismos próprios de cada cultura ou sociedade. Quanto ao simbólico, como o próprio termo o exprime, é tudo o que diz respeito ao símbolo” (Lima 1983: 37).

Aqui, adianto apenas um discutível esforço de fixação significativa dos símbolos, ou de apropriação utilitária das manifestações simbólicas da praxe. Que é também a “minha” interpretação, pois “a percepção do símbolo é eminentemente pessoal, não apenas no sentido em que ela varia com cada sujeito, mas no sentido em que ela provém da pessoa no seu todo” (Chevalier e Gheerbrant 1994: 10). Daí que a simbolização seja uma espécie de evocação da experiência pessoal, pois “a mente humana funciona simbolicamente quando algumas componentes da sua experiência evocam consciência, crenças, emoções e usos, a respeito de outras componentes da sua experiência” (Whitehead 1987: 18).

O universo simbólico não tem uma funcionalidade unívoca e uma única forma de exteriorização; ou seja, os símbolos podem apresentar-se segundo “uma redundância de gestos, de relações linguísticas ou de imagens materializadas através de uma arte” (Durand 1995: 13).

Assim sendo, temos a classe dos símbolos rituais, constituída pela redundância significativa dos gestos e pela manipulação ritualizada de objectos; temos o mito e os seus derivados linguísticos e imagéticos, que repetem e suspendem relações de ideias e de imagens expressas verbalmente; e temos o campo do símbolo iconográfico, o registo pictórico, objectal e escultural.

De algum modo, encontramos na praxe símbolos que redundam nos rituais, no mito e na iconografia. Rituais que associam simbologia diversa como a desparasitação, chocalhada, capamento, banho dos finalistas, queima das fitas, etc. Construções narrativas épicas sobre a bondade praxística *in illo tempore*, temperadas de minimal-repetitivo arrazoado caricatural, e moralista. Vistasas imagens documentais da colorida bestialidade caloiira, gigantes colheres de pau, fitas, guizos, pinturas, vestes, etc.

De acordo com esta classificação, e segundo Durand, símbolo é um “signo que remete para um indizível e invisível significado e, deste modo, sendo obrigado a encarnar concretamente o que lhe escapa, e isto através do jogo das redundâncias míticas, rituais, iconográficas, que corrigem e completam inesgotavelmente a inadequação” (Durand 1995: 16).

Essa ressonância feita de imaginação e sugestividade, diferencia o signo do símbolo, pois enquanto aquele se prende ao significado convencional, o símbolo é

penetrado pela interpretação subjectiva que marca uma ruptura emocional e fantasista. De facto, o símbolo é "muito mais do que um simples signo: transporta para lá da significação, depende da interpretação e, esta, duma certa predisposição. Está carregado de afectividade e de dinamismo. Não só mostra, de uma certa maneira, mesmo quando dissimula, como realiza, também de uma certa maneira, quando desfaz" (Chevalier e Gheerbrant 1994: 13). Desta forma, torna-se difícil uma hermenêutica, uma sociologia ou uma antropologia do simbólico; apreender o símbolo na inefabilidade e inesgotabilidade. O símbolo é quase um atestado de incompetência à racionalidade factual, causalista, determinista e adequada, pois "Os homens realistas querem factos e não símbolos. Um intelecto teórico claro, como seu entusiasmo generoso pela verdade exacta a todo o custo, põe de lado os símbolos como simples quimeras que ocultam e distorcem o santuário secreto da verdade simples, que a razão exige como propriedade própria" (Whitehead 1987: 55).

Numa acepção mais flexível e lata, tudo pode ser símbolo, e tudo que à praxe diz respeito pode ser símbolo: "O símbolo pode ser uma pessoa, gesto, palavra, fórmula, sinal gráfico ou objecto material que tenha adquirido um significado específico e represente, num contexto cultural, um sentimento, acto ou atitude. Seriam exemplos de símbolos as Ordens, bandeiras, hinos, altares, canoas, trajes, anéis, certas cores convencionais, armas, escudos, animais, brasões, monumentos, textos sagrados, inscrições, cerimónias, ritos, fórmulas gráficas, etc" (Lima 1983: 48).

Encerrando os símbolos diversas funções, aqui só interessa a evocação analógica, e a função integradora, pedagógica e ideológica dos símbolos. Com efeito, os símbolos da praxe pouco anunciam de essencialidade unificadora, sínteses cósmicas, experiências de osmose interior, reconciliação transcendental, etc.

Mas os símbolos da praxe desempenham um papel importante na inserção dos novatos e no imaginário da identificação com novos valores e estilo de vida, simplificados traduzidos na expressão "espírito académico". Na verdade, os símbolos colaboram para a uma construção da pertença; viver, manipular, interiorizar e adoptar existencialmente os símbolos, transporta o actor para essa singularidade existencial e essa comunidade de sentido que a convivência com os símbolos possibilitam. Contudo, a colagem as símbolos, se os mitificar, arrisca-se a degenerar em dependência e desdobramento de personalidade.

As representações colectivas (e do domínio do simbólico) são factores de integração. Ora a praxe recolheu a significação simbólica de facilitação integradora, por efeito da propaganda oficial do discurso praxístico legitimador, que colou à praxe

objectivos socialmente aprovados, e da apropriação do fenómeno da praxe (a opinião anti-praxista, p. ex.). Por isso, a praxe tem um significado social representado colectivamente como subsídio integrador, e, portanto, com um valor e carga simbólicas fundamentalmente positivos. Cria-se uma ideia social da praxe, para a qual as experiências pessoais que, eventualmente, invalidem os seus pressupostos são simbólicas e efectivamente irrelevantes. A resistência simbólica e representacional, com sublinhados históricos, sobrevive mesmo a tendências sociológicas contraditórias. Só o efeito ampliado de fenómenos marginais psico-dramatizados e de fulminante impacto simbólico, do género: a praxe mata estudantes, fere gravemente, viola e abusa de raparigas, conduziu ao suicídio, é que redimensiona o sentido e impacto do imaginário colectivo da praxe. Daí a importância actual da transpiração mediática e comunicacional como multiplicador emocional dos aspectos positivos e negativos da praxe. Daí também a ressonância ou projecção que os rituais praxísticos, enquanto actos simbólicos, proporcionam à imagem e conceito de Universidade, reforçando-lhe, pela celebração repetida, o património de valores, afectos e expectativas.

Com efeito, "A praxe acompanha a universidade, é certo, mas como reforço dos "actos simbólicos" que a tornam visível ao exterior. O rito, seja o da praxe ou o do doutoramento, é um "acto simbólico". Mais do que promover o mito, ele destina-se a reforçar a "eficácia" da "cerimónia". Cerimónia que a Universidade dá, não para si, mas para se manifestar, impondo-se, ao mundo exterior, daí que seja importante a adopção de um rito inalterável, que quanto mais repetido for, em circunstâncias devidamente caracterizadas, maior valor simbólico adquire" ("Público" 03/11/1996: 7).

Na praxe, os símbolos como o traje, as fitas, as insígnias, a colher de pau, comunicam significados que atravessam o tempo e despertam a imaginação para ancorarem nessa inesgotável fazedora de sentimentos e imagens que é a tradição. Os símbolos da praxe comunicam e evocam a tradição; tradição de violência e moralidade para algumas interpretações, de irreverente boémia e alegre integração para outras sensibilidades. Para além da visibilidade omnipresente da materialidade simbólica como o traje e os acessórios, a praxe faz uso constante e intenso da riqueza simbólica da palavra, das alegorias, metáforas, caricaturas, hipérboles, vernáculo, macarronismo, pseudo-erudição; e com isto comunica princípios, sentimentos, regras, ameaças, conselhos, ordens, valores: "A necessidade de símbolos comunicáveis não está também circunscrita a objectos tangíveis particulares. Ela alarga-se a todo o fundo de conhecimento de uma comunidade linguística e, em última instância, à humanidade, incluindo funções, situações, processos e os próprios símbolos" (Elias 1994: 5).

Tradição é mesmo a partida e a chegada dos principais símbolos da praxe, embalados pelo mistério e invisibilidade das remissões, e pela vitalidade emocional que semeiam, a ponto de envolverem os “dotôres” e “caloiros” numa “dramática” reatualização e celebração dos “tempos antigos”. Pouco importa talvez que essa interpelação às origens dos símbolos, viaje de braço dado com a agressividade e a moralidade, pois o fundamental é reconstruir a singularidade de momentos que decidem da excepcionalidade emocional e existencial do vivido. Entrar na tradição e vivê-la, conviver com os seus símbolos, é uma dádiva abençoada, uma honraria, uma provação necessária para ter acesso à qualidade dos eleitos. O paradoxal da praxe (não só académica, mas também a praxe militar) é que promove no e pelo enxovalho, faz sofrer para fazer pertencer.

Mas que campo do simbólico se deve privilegiar no estudo da simbólica da praxe? A palavra? As condutas? As estruturas organizacionais? O traje? A iconografia? Os elementos rituais?

Numa acepção mais ampla ou abrangente, as condutas podem resumir as manifestações ritualizadas, significadas, simbolizadas: “quando o Homem ritualiza o comportamento, transforma-o em conduta, apropria-se do mundo envolvente, por conseguinte, *ritualiza, se ritualiza, significa, ao significar simboliza*” (Lima 1983: 34).

O enfoque far-se-á (sem prejuízo de outros apontamentos avulsos) nos elementos simbólicos implicados nos processos rituais da praxe, pois eles envolvem não só as cerimónias com as suas encenações e normas específicas, mas também as interacções, a indumentária, a palavra, as imagens e os objectos. Com efeito, o simbolismo “utiliza desde as expressões linguísticas aos emblemas e às encenações rituais” (Fernandes 1988: 222).

Não se pretende um exercício desconstrutivo exclusivamente linguístico, semiológico, semântico, psicológico, mas uma inscrição mais tentacular, próxima de uma combinação sociológico-antropológica.

A análise da simbólica das práticas inter-relacionais da praxe incidirá, fundamentalmente, no que nelas existe de significação moral e de poder.

É claro que o universo simbólico praxístico se presta a leituras parcelares e específicas e, portanto, à matriz especializada de disciplinas concretas, se quisermos discriminar e isolar os elementos que intervêm na dinâmica da praxe. Mas aqui, importa apenas alguns levantamentos gerais sobre a natureza e função de algumas manifestações simbólicas da praxe, sem afunilamentos disciplinares e repartições analíticas.

O problema a enfrentar é como interpretar, como ler ou analisar, parte do universo simbólico, ou da simbólica, da praxe. É de lembrar que para este trabalho interessa-me apenas alguns aspectos de importância simbólica relacionados de algum modo com as relações de moral e de poder, como o traje académico acessórios, a gíria praxística, os instrumentos de mobilização (tesouras, moccas, colheres de pau), as pinturas e pichagens que decorrem das praxes, os desenhos e imagens alusivos às praxes e à condição dos doutores e dos caloiros. Não se pretende, pois, um exaustivo levantamento do sistema simbólico da praxe no seu todo, o que, só por si, justificava um outro trabalho e uma outra leitura disciplinar.

Ao contrário de B. Malinowski, que valoriza sobretudo a funcionalidade do símbolo, para Lévi-Strauss, o mundo dos símbolos possui uma gramática, sintaxe, léxico, etc, formam sistemas (estruturais) que se interpenetram significativamente; são os objectos culturais, duplos-exteriores, intervenções do simbólico, mediações que necessitam de ser desmontadas e desconstruídas, significadas e codificadas. Para o autor estruturalista a cultura gira em torno do simbólico, a cultura é um conjunto de sistemas simbólicos. Aqui podemos introduzir a praxe como um micro-sistema simbólico, coleccionando manifestações simbólicas linguísticas, iconográficas e cerimónias e rituais diversificados, mas com uma certa coerência e complementaridade.

Actores fruidores dos símbolos fruídos em função da evolução dos símbolos pela alteração perceptiva dos sujeitos, os símbolos evoluem, modificam-se, na sua estrutura e forma mas também no seu significado e conteúdo, apesar de um património de significação que subsiste na memória histórica do símbolo. Os actores participam na reconfiguração ou continuidade de sentido do símbolo. Os símbolos repetem-se mas nem sempre o mesmo sentido é repetido na repetição, e em cada gesto interpretativo existencializado, em cada associação ideológica, em cada nova função, o símbolo ganha e perde no instante emocional, cognitivo e perceptivo da sua manipulação.

O símbolo é algo que está no lugar de outro algo, é uma realidade que substitui de múltiplos modos e perspectivas, sempre inesgotadas, outra realidade. Para Mesquitela Lima, os símbolos lidam com um acolhimento e aprovação intersubjectivos que ditam convergências e identidades comunicacionais no interior de um grupo. É claramente o caso da praxe, cujos símbolos são produzidos, comunicados e manipulados colectivamente: "Do ponto de vista socio-antropológico é, como disse, uma representação concreta com uma significação socialmente reconhecida e sancionada por um grupo ou sociedade e funciona como unidade de comunicação no interior

desses mesmos grupos. Portanto, é um objecto ou facto de carácter imagético que *evoca*, pela sua forma ou natureza, uma associação de ideias de tipo específico ( ou *sui-générés*) com qualquer coisa de abstracto ou mesmo de ausente” (Lima 1983: 49).

O símbolo desempenha uma função de substituição, faz aparecer outras realidades, ou, pelo menos, evoca-as. A remissão ou correspondência ou função analógica dos símbolos outorgam-lhe, muitas vezes, um valor de quase equivalência representacional, afectiva, axiológica, apesar das inesgotáveis sensibilidades perceptivas e interpretativas, muitas das vezes intencionando antagonismos de sentido em relação à natureza e propósitos expressos pela realidade sujeita a simbolização. Por isso mesmo, há símbolos que não cumprem uma função de duplicação sugestiva, como uma aparição de outro nível ontológico feito de semelhança, e conduzem os sujeitos para apropriações interpretativas muito díspares e contraditórias. No limite, pode ser o caso do máximo hermetismo do símbolo e da máxima incapacidade descodificadora do indivíduo.

De qualquer modo, muitos símbolos, e sobretudo os símbolos colectivos, veiculam as representações, crenças, valores, ideologias, de grupos, são espelhos convexos nas costas dos actores que os manipulam, os são estratégias legitimatórias nas intenções dos que os produzem e põem a circular. É muito falível e incontrolável a germinação ideológica dos símbolos, pois a sua apropriação é muito subjectiva e circunstancial, à excepção de programadas orientações de sentido que arregimentem os actores na aprendizagem de uma determinada leitura do símbolo, com o objectivo de explorar certos efeitos psico-dramáticos, ideológicos ou políticos. Peguemos, a título de simulação argumentativa no exemplo do traje académico e do seu simbologismo. Se a interpretação deste símbolo fosse deixado à livre espontaneidade interpretativa dos estudantes, reunir-se-iam com certeza múltiplas leituras, desde a simbologia negativa, impessoal e corporativa da farda, à agradável ou antipática demarcação visual em relação aos outros estudantes e população em geral, ao terno significado de comunitarismo discreto e sacerdotal, à bacoca e provinciana imitação da tradição coimbrã. Contudo, mesmo antes do novato ingressar na Universidade, confronta-se com a fixação simbólica do traje, associada a elegante e invejável constituinte da tradição académica, símbolo da unidade, comunhão, identidade e espírito de grupo dos estudantes universitários. Esta leitura é ensinada e intoxicada logo que o novato chega à Universidade. Portanto, se é de reconhecer a inesgotável ressonância e sugestibilidade dos símbolos, não é de desconsiderar que há mecanismos e

estruturas promocionais, propagandísticas e catecistas que estreitam, orientam, e reduzem as possibilidades interpretativas dos símbolos.

Para além da pluridimensionalidade dos símbolos, da sua mobilidade e relatividade espácio-temporais, da sua plurifuncionalidade, eles organizam, promovem ou provocam reacções, efeitos, mudanças nos comportamentos, valores e representações dos indivíduos e dos grupos. Os símbolos são agentes vivos e dinâmicos porque interferem, contagiam e contaminam os rituais sociais e colectivos, o imaginário e as aprendizagens.

Confrontar um grupo de caloiros com um grupo de praxistas armados ou vestidos com colheres de pau, tesouras, moccas, exibindo um ar grave e perene em perfeita simbiose com a farda negra, é dar lugar a uma experiência de densidade simbólica, de codificação cognitiva e efeito emocional diversificado, mas actuante sobre as representações e comportamentos dos actores envolvidos.

Do mesmo modo, todos os actos simbólicos convencionalmente ritualizados nas praxes, como , no caso de Évora, as cerimónias de iniciação, desparasitação e afilhamento, capamento, chocalhada, queima das fitas, banho dos finalistas, encerram significações especiais e simbólicas, porque justamente o propósito é incutir sentimentos e formar atitudes a partir de derivações e analogias com objectos, actos e comportamentos aparentemente sem ligação óbvia ao pretendido: descalçar sapatos, pôr a capa por cima, lavar partes do corpo, queimar fitas, atribuir padrinhos e madrinhas, etc.

Este poder simbólico existe portanto num contexto em que dele não se tem consciência ou não se lhe reconhece visibilidade ou evidência. Na praxe académica é isso que acontece muitas vezes: "num estado do campo em que se vê o poder por toda a parte, como em outros tempos não se queria reconhecê-lo nas situações em que ele entrava pelos olhos dentro, não é inútil lembrar que - sem nunca fazer dele, numa outra maneira de o dissolver, uma espécie de "círculo cujo centro está em toda a parte e em parte alguma" - é necessário saber descobri-lo onde ele se deixa ver menos, onde ele é mais completamente ignorado, portanto, reconhecido: o poder simbólico é, com efeito, esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem" (Bourdieu 1989: 7-8).

O poder simbólico, entre a ignorância e o reconhecimento diferido, não deixa de efectivar-se enquanto capacidade modificadora da vontade e do comportamento; ou seja, enquanto poder, produzindo efeitos reais, sem que os actores envolvidos tomem

disso muitas vezes consciência. Por isso mesmo, o poder simbólico, na sua instrumentalidade, relaciona-se com o poder condicionado, tal como o pensou J.-K. Galbraith (ver capítulo sobre a praxe e o poder).

Os símbolos são veículos de comunicação e propiciadores de sentimentos de exclusão, de integração e pertença, de afastamento ou de participação. Geram sentimentos de simpatia ou de rejeição, espelham os critérios e valores dos grupos. Ora, é sobretudo este último aspecto que interessa aprofundar aqui, identificar a natureza de alguns elementos da simbólica praxística, reconhecer os valores e sentimentos associados a alguns símbolos da praxe, e reflectir as suas implicações e consequências na conduta dos estudantes.

Com efeito, o sistema simbólico da praxe - como processo estruturador-estruturado do sentido, da comunicação, da integração (ordenação e conformismo concordante), ou da exclusão do espaço social e académico, reactualiza nos ritos praxísticos a lógica e as condições da *vida normal*, que é o respeito pelas tradições praxísticas e a obediência aos seus pressupostos e práticas; ou seja, reúne na permanência dos símbolos a permanência de um património afectivo, axiológico e ideológico, insuspeitando a *normalidade*, regularidade, reconhecimento, legitimidade e autoridade dos elementos simbólicos; desde o traje académico, aos rituais de mobilização, à linguagem, à hierarquia estatutária, etc.

Por isso, "Os "sistemas simbólicos", como instrumentos de conhecimento e de comunicação, só podem exercer um poder estruturante porque são estruturados. O poder simbólico é um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem *gnoseológica*: o sentido imediato do mundo ( e, em particular, do mundo social) (...) Os símbolos são os instrumentos por excelência da "integração social": enquanto instrumentos de conhecimento e de comunicação (cf. a análise durkheimiana da festa), eles tornam possível o *consensus* acerca do sentido do mundo social que contribui fundamentalmente para a reprodução da ordem social: a integração "lógica" é a condição da integração "moral" (Bourdieu 1989: 9-10).

Mas não é a integração lógica já uma integração moral? Já uma incorporada selectividade moral? É a produção e a comunicação simbólica como facilitação integradora, inócua política e ideologicamente? A integração lógica é condição concomitantemente estruturante da integração moral.

Ora, aqui entramos na possibilidade ideológica dos sistemas simbólicos, e a simbólica da praxe não foge a esta questão, como já foi atrás referido em relação ao traje académico.

É verdade que, numa linha de inspiração marxista, as funções políticas dos sistemas simbólicos não devem ser escamoteadas, mas sim denunciadas enquanto factor de reprodução de cultura dominante, de interesses dominantes e de uma estratificação social que é dissimulada em harmonia orgânica ou em estímulo competitivo.

Justamente o que se confirma na praxe, onde, à escala respectiva, se mascaram os constrangimentos divisionistas, hierárquicos, distintivos e diferenciadores da praxe (eis a função ideológica e legitimatória) com uma propagandeada unidade, harmonia e coesão, integração e espírito de grupo. A simbólica gregária e comunitária branqueia a intrínseca e orgânica estrutura *classista* e hierárquica da praxe, mais os seus símbolos belicistas e militaristas.

Do plano macro (sociedade - classes sociais) para o plano micro (Universidade - caloiros e dôtôres), os sistemas simbólicos, como a praxe académica, funcionam como instrumentos estruturados e estruturantes da comunicação, do conhecimento e da participação, mas também da dominação política e moral.

A função ideológica dos símbolos tem naturalmente a ver com o poder dos símbolos. Já se explicou no capítulo sobre as relações de poder na praxe, que só existe poder simbólico, quando um sujeito individual ou colectivo utiliza esse poder para influenciar ou modificar comportamentos, atitudes, ideias. Os símbolos *só por si* não representam nem actuam nenhuma intencionalidade, nem nenhum poder.

Exemplo do poder simbólico e das condições da sua "força" e legitimidade, é o poder da enunciação, o poder das palavras, a que a praxe não escapa, preservando para os seus executantes (praxistas) o monopólio da palavra e remetendo os caloiros para o silêncio absoluto, devidamente acompanhado de semblante baixo e olhar caído: "O poder simbólico como poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão do mundo e, deste modo, a acção sobre o mundo, portanto o mundo; poder quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou económica), graças ao efeito específico de mobilização, só se exerce se for *reconhecido*, quer dizer, ignorado como arbitrário. (...) O que faz o poder das palavras e das palavras de ordem, poder de manter a ordem ou de a subverter, é a crença na legitimidade das palavras e daquele que as pronuncia, crença cuja produção não é da competência das palavras (os símbolos do poder (trajo, ceptro, etc) são apenas capital simbólico *objectivado* e a sua eficácia está sujeita às mesmas condições)" (Bourdieu 1989: 14-15).

Um raciocínio similar podemos aplicar ao que cabe na expressão *poder nominal*, e pressupor que a ela nada mais corresponda que um poder que de poder só tem o nome; ou seja, uma ausência absoluta de poder. Então porque continuaríamos ainda a falar em poder e não apenas em nome, pois dar nome ao nada de uma coisa como se essa coisa ainda alguma coisa fosse, e continuar no *nada* na presunção apriorística que só lá está o *nada*, é um exercício de evidente pedantismo.

Ora, se o poder nominal não pode ser um poder sem poder, pois poder sem poder não é poder, visto que não tem aquilo que o faz ser; então, deve haver algum poder no poder nominal. Mas se há algum poder ele deixa de ser poder nominal? E já é outra coisa que o mero nome de um poder que dele só resta o nome? Não, há poder na nostalgia do poder, no desaparecimento do poder. Um poder que desaparece dá, ou pode dar origem a outro tipo de poder, que tendo apenas o nome do poder desaparecido, esse nome constitui ainda uma forma de poder - o poder do nome. Neste sentido, o poder nominal é sempre o poder do nome, que já não tem a efectividade vivida que se atribuía ao que era significado por esse nome, mas que preserva ainda o poder simbólico (com ressonância sentimental, ideológica, afectiva, moral, etc) que é conferido ao nome mesmo despido da matéria ou conteúdo que o preenchia.

No caso da praxe, terreno fértil para muitos anacronismos, acontece isso em relação à denominação de castigos e penalizações entretanto desaparecidas, aos nomes de instrumentos de mobilização que já não operam, aos rituais e cerimónias abandonadas (exemplo dos julgamentos em Repúblicas). Utilizar pedagogica ou folcloricamente esses símbolos de um conteúdo perdido ou em desuso, não lhe furta totalmente nem o sentido nem o poder. Evocá-los ainda produz efeitos no imaginário e na conduta dos actores, eles estão carregados de sentido e esse sentido é manipulado inocente ou estrategicamente pelos protagonistas da praxe.

É de advertir ainda, e mais uma vez, que utilizo neste capítulo o termo símbolo num sentido lato e até eventualmente abusivo, isto é, sem discriminar com rigor analítico os momentos ou situações em que o símbolo se pode confundir e interpenetrar com o sinal, o signo, e a imagem.

### **1. Traje académico**

Um dos mais *fortes* e representativos símbolos da praxe é indubitavelmente o traje académico, a *capa e batina*. Símbolo material que visibiliza a tradição, traduz a

tradição, é sinónimo de tradição. "Os estudantes universitários sempre vestiram assim", "faz parte da identidade do estudante", "é a nossa farda", diziam-me inapelavelmente os "dôtores" eborenses quando os interpelava sobre a razão do uso da capa e batina. Em Évora, à semelhança de outras Universidades e Institutos (Univ. Moderna; Instituto Superior de Línguas e Administração de Leiria; Instituto Superior Politécnico Gaya; Instituto Superior de Psicologia Aplicada), os notáveis, a braços com a confrangedora falta de assiduidade no uso do traje, insistem na necessidade de existir durante a semana pelo menos um dia dedicado ao passeio do traje no corpo dos estudantes. O dia do traje, não passa de inglória intenção, pois em Évora, e igualmente à semelhança de muitas Universidades e Institutos, o traje raramente é vestido fora dos momentos que compõem o calendário praxístico: dias das matrículas, semanas das praxes, latadas e semanas de recepção aos caloiros, jantares de curso e convívios, missas, doutoramentos, entrega de diplomas, saraus culturais, manifestações, vigílias e reuniões dos órgãos de gestão da Universidade, queima das fitas, cortejo académico.

Fora disto, o traje académico repousa na guarda-fatos. E mesmo nos dias de ocasião, qual hábito domingueiro, a implementação do traje académico tem expressão e uma adesão que varia segundo a opinião de quem o aprecia e de quem o detrata.

De acordo com um inquérito efectuado pelo "Guia do Estudante EXPRESSO" em 1997, dirigido a todas as Associações do Ensino Superior, e, naturalmente, segundo a opinião (visto que há dados estatísticos disponíveis sobre a percentagem de alunos que usa o traje académico em cada Universidade ou Instituto) dos dirigentes associativos, num universo de 65 respondentes (a AE da Universidade de Évora não respondeu), em 8 Universidades e Institutos o uso do traje está em fase de implantação, em 22 está muito implantado, e em 35 está pouco ou nada implantado. Sendo que a predominância das instituições universitárias onde o uso do traje tem pouca expressão se situam a sul de Coimbra.

É de lembrar mais uma vez que estes resultados são de discutível fiabilidade, pois há casos em que a avaliação feita pela Associação de Estudantes ofende grosseiramente a realidade. Exemplo disso é o afirmado pela Associação Académica da Universidade Lusíada quanto à implantação do traje académico: "Continua a assistir-se a uma grande adesão ao espírito da capa e batina, tentando manter sempre o espírito académico já existente" ("Guia do Estudante" 1997: 19). Assisto pessoalmente desde 1996 ao período da praxe na Universidade Lusíada e se a "adesão ao espírito" do traje académico se afere pelo número de trajados e pela assiduidade do uso do traje; os

meus olhos só viram alguns poucos praxistas trajados, por acaso bem motivados, divertidos e organizados, e passada a época do “praxanço”, quem frequenta, como eu, todas as semanas o “campus” universitário da Lusíada pode confirmar que é um achado descobrir um estudante de traje académico; à excepção dos elementos da Tuna ou de outros organismos ou secções culturais da Associação Académica; ou de algum evento protocolar e cerimonioso, que sempre convoca a consciência de meia dúzia de praxistas “praticantes”.

O traje descende historicamente das vestes eclesiásticas (“Guia do Estudante” 1997: 4), o que é compreensível, pois a Universidade Medieval e Moderna esteve em estreita ligação com as instituições religiosas, do ponto de vista doutrinário, científico e pedagógico. O traje académico chegou a ser obrigatório de 1718 até à instauração da República, e serviu motivos políticos nas diversas crises académicas da década de sessenta, em especial na crise de 69, onde a decretação do “luto académico” implicou a extinção do uso da capa e batina.

Sofrendo várias alterações no “corte e feitio” ao longo do tempo, o traje académico ganhou novo impulso nos finais dos anos 80 e consolidou-se na nossa década, também por colaboração das Universidades privadas e Institutos Politécnicos, que reabilitaram com efusivo entusiasmo parecidíssimas modalidades da capa e batina coimbrã.

É de realçar a importância ritualizada do uso do traje académico como recomendação do correcto acto praxístico, pois é símbolo de preservação corporativa, e inequívoca expressão identificatória. Daí o escrúpulo pelos pormenores do traje, as regras para um uso adequado, a necessidade da perfeição formal; tudo como uma espécie de protocolo rígido para evitar a mácula da diferença, do desvio, da indisciplina, da desordem, do descontrolo.

A insistência na regularidade e assiduidade do uso e os cuidados na correcção da indumentária, é própria de estruturas organizacionais que apostam numa visibilidade exterior emblemática e diferenciadora; ou seja, o traje académico é uma farda corporativa, e, por isso, auto-reconhece um *status* socialmente ambicionado e invejado. Mais do que um dever identitário, ou que a consciente ou inconsciente diluição da personalidade individual numa referência massificada e unificadora dos membros da sociedade académica, o uso do traje académico é *cool*, é giro, toda a gente usa, é da tradição, está na moda, é sinal da minha condição. É, em grande parte, sinal de ostentação estatutária.

A colagem ao estatuto de estudante universitário que o uso do traje académico possibilita, faz sobrepor o desejo de integração e reconhecimento ao desejo de individualização e diferenciação. É uma tensão semelhante ao que se passa com o fenómeno da moda, na perspectiva de G. Lomazzi: "Na base da moda, portanto, está um impulso ambivalente: o desejo individual de diferenciar-se e a procura de uma adequação às normas do grupo social a que se quer pertencer; o indivíduo procura respeitar as regras do grupo e de não provocar uma reacção negativa que podia fazer com que ele seja posto à margem" (Eco *et al.* 1989: 84).

O traje académico simboliza também a marca misteriosa e especial da vida académica, investe o sujeito da áurea única do estudante universitário e permite-lhe pertencer ao grupo. É também meio incontornável da entrada e integração no grupo; com traje igual o estudante está entre iguais, celebra a sua nova identidade.

No caso da praxe coimbrã, por força de uma tradição cultural de séculos, a capa e batina permitiu, mais do que permite hoje, a identificação com um universo social e académico definido, e constituir parte de uma simbólica que outorgava a visibilidade do *status* praxístico, pela exteriorização e sinalização de uma pertença específica e única: "O trajo académico sempre "desenhou" o perfil cultural do estudante, porquanto a simbologia da indumentária tradicional detinha uma "linguagem" peculiar, na definição do escolar coimbrão.

Vestir a capa e batina, no âmbito da lógica ou da coerência interna da Sociedade Tradicional, equivalia a uma investidura por corresponder ao seu significado original. Por outro lado, o trajo só ou associado ao uso da "pasta" e/ou insígnias, pela Praxe, identificava não só o extracto hierárquico e social mas, definia também o estudante fora e dentro dos fenómenos unitários subjacentes aos etnemas socio-políticos, designadamente os de prestígio e/ou autoridade. Na verdade, a ideia da classe hierárquica estava profundamente implicada no simbolismo emanado do trajo porquanto o modo de representar a condição do estudante significava transpor a passagem do irreal para a realidade.(...)

Deste modo, durante séculos, o trajo académico ilustrou uma específica dignidade realizada no cenário próprio - Coimbra" (Lopes 1982: 104).

De facto, o traje académico é símbolo de poder, de autoridade, de hierarquia, de diferenciação, tal como atestam as palavras dos dirigentes associativos da Associação de Estudantes do Instituto Superior de Paços de Brandão, "A exaltação do trajo académico durante todo o ano lectivo demonstra que ele é o símbolo da hierarquia, do respeito e orgulho, correspondentes ao seu uso" ("Guia do Estudante" 1997: 24).

O traje marca simbólica e efectivamente as relações de poder experimentadas na praxe, tanto que as mobilizações praxísticas têm que ser realizadas por estudantes trajados; ou seja, investidos de uma autoridade que o traje outorga e sinaliza.

O traje académico é condição e símbolo da identidade praxística? Mas "até que ponto é lícito, então, considerar o vestuário, nas suas inúmeras metamorfoses, como um reflexo de personalidade humana? E até que ponto é possível educar, modificar, extrinsecar esta personalidade através de um factor tão epidérmico e tão lábil como é o vestuário e todo o cortejo de objectos e bugigangas que contribuem para conferir um *status* ao indivíduo?" (Dorfles 1988: 92).

G. Dorfles desvaloriza a funcionalidade de certo vestuário específico em relação ao que ele representa enquanto *status symbol*, pois "O mito da funcionalidade no caso do vestuário só em parte pode ser aceite, dado que, como se sabe, é muito menor a importância do facto como elemento que sirva para cobrir algo, do que o é como elemento ornamental-fonte de prestígio, e de *status symbol*" (Eco *et al.* 1989: 71).

Reflexo ninguém talvez sustente, mas é indiscutível que as escolhas e opções que constituem o vestuário de cada um, alguma coisa terão a ver com os critérios, interesses e valores estéticos, morais, sociais, políticos e religiosos de cada um; mesmo que consintamos em admitir que o vestuário é sede de embustes, hipocrisias, ilusões e simulações. Também é verdade que existe uma ligação fortíssima entre certos eventos e rituais sociais, políticos, religiosos, etc, e o tipo específico de traje concebido ou herdado convencionalmente para essas ocasiões.

O vestuário é veículo comunicacional que obedece a codificações estéticas, políticas, sociais e religiosas próprias.

Umberto Eco é um dos pensadores que reconhece a importância social, comunicacional e ideológica do vestuário. Para este autor, "O vestuário portanto "fala". Fala o facto de eu me apresentar no escritório de manhã com uma gravata normal de riscas, fala o facto de a substituir inesperadamente por uma gravata psicadélica, fala o facto de ir à reunião do conselho de administração sem gravata. A indumentária assenta sobre códigos e convenções, muitos dos quais são fortes, intocáveis, defendidos por sistemas de sanções ou incentivos" (Eco *et al.* 1989: 15).

Ora, na simbólica da praxe, o traje informa sobre a posição, a disposição e entendimento que um indivíduo tem da praxe. Ou é anti-praxista e não o usa. Ou é praxista e não o usa, ou só o usa de vez em quando. Ou é praxista e usa-lo sempre como a roupa interior. Ou é praxista e usa-lo mal, incorrectamente, calçando umas botas da tropa na ausência dos sapatos, pondo uma gravata castanha ou azul na

ausência da preta emprestada ao pai para um velório. Qualquer destas hipóteses comunica sentimentos e permite ler uma atitude.

O traje académico é símbolo de união, de identidade, de formalismo, de academismo, de estatuto e condição; qualquer forma de intervenção em relação a ele apresenta as intenções e os valores do sujeito. E como tal, demarca e identifica social e ideologicamente os usuários, pelo modo como vestem e pelo modo como pensam o que vestem.

O traje é, portanto, símbolo de pertença, e, de algum modo, forma de sacralizar essa pertença. Sem ele, o estudante volta à vida "normal" e "banal": "O traje manifesta uma pertença a uma sociedade caracterizada: clero, exército, marinha, magistratura, etc. Tirá-lo é, de certa forma, renegar essa pertença" (Chevalier e Gheerbrant 1994: 688).

Já a distante mas presente sabedoria de Erasmo, aludia à pele que o vestuário representa para o ser humano, traduzindo de algum modo o seu pensamento. Mas reconhece também que o traje é diferenciador, pois enfrenta as desigualdades do estatuto e da condição económica: "As roupas são, por assim dizer, o corpo do corpo e dão uma ideia das disposições do espírito. No entanto não se pode submeter o vestir a regras fixas, uma vez que nem todos têm a mesma fortuna e posição" (Erasmo 1978: 81).

Um dos argumentos utilizados por muitos praxistas é o de que o traje académico nivela as diferenças sociais e económicas, e, por isso, constitui um símbolo igualitário e corporativo.

É verdade que, antigamente, a capa e batina servia, no caso de Coimbra, fundamentalmente, para esbater a desigualdade da condição económica e destacar as qualidades intelectuais, artísticas, cívicas e pessoais dos estudantes, para além dos favores e constrangimentos decorrentes da cor do sangue ou do peso da bolsa: "No período considerado por muitos "a Idade de Ouro", envergaram o trajo académico João de Deus, Eça de Queiroz, João Penha, Tomaz Ribeiro, Teófilo de Braga, Antero de Quental e outros. Não surpreende que fosse sentida uma viragem de sinal igualitário que afastava as diferenças da fortuna – o fidalgo e o plebeu ou o rico e o pobre vestindo a capa e batina (do mesmo pano e corte) prefigurava nas almas moças uma identidade que só admitia a inteligência e o talento como distinção. Quer dizer, o trajo académico estabelecia entre a comunidade académica a representação do espírito da Sociedade Tradicional" (Lopes 1982: 105).

Hoje em dia, o custo do traje académico é mais um factor de discriminação do que de indiferenciação.

Não esqueçamos, contudo, que o traje, se somarmos os adereços e as insígnias que lhe estão associadas, também conhece particularidades diferenciadoras de acordo com o estatuto do estudante. No caso da praxe coimbrã: pasta, fitas, grelo, etc. No caso da praxe eborense, segundo o art.º 21º, ponto 2. alínea e) da CEGARREGA na versão de 1998, os "alunos" (segunda inscrição na Universidade) não podem utilizar emblemas, insígnias e restantes adornos na capa.

A praxe da Universidade do Minho, por exemplo, estabelece um traje específico para os caloiros. Usar a capa e batina é símbolo de consagração e de elevação de *status*. A capa, por exemplo, reminiscência da ascendência religiosa do traje académico, é um símbolo com evidente significado religioso, pois podemos ver nele "um *simbolismo ascensional e celeste*, o sacerdote que veste uma capa ou casula, *encontra-se ritualmente no centro do universo, identificado com o eixo do mundo, sendo a capa a tenda celeste, a cabeça do Além, onde se encontra Deus, de quem ele é o representante na terra* (CHAS, 380)" (Chevalier e Gheerbrant 1994: 156). Também é, por isso, símbolo de poder, de autoridade, de superioridade, que exige respeito, ordem e admiração.

À semelhança das fardas militares, que possuem marcas e apetrechos de acordo com a patente do militar, também o traje académico em algumas Universidades, discriminam o nível hierárquico na praxe.

De qualquer modo, independentemente da variação estilística e simbólica de acordo com os graus na hierarquia da praxe, a composição e uso do traje são codificados normativamente, de forma a garantir a uniformidade e standardização. Também aqui a analogia com a farda militar: "O código do vestuário pode ser articulado de tal forma que não consinta nenhuma variante facultativa: pense-se no código do fardamento militar: não se deixa nenhuma invenção à fantasia do utente" (Eco *et al.* 1989: 16).

Outro símbolo que se cola ao traje académico é a cor preta. À excepção de raríssimos casos, de que é exemplo o Instituto Superior de Transportes, que tem um traje cinzento escuro para afirmar a sua diferença, a cor típica do traje é o preto. Símbolo relacionado mitologicamente com o mal, a sombra, o luto, a noite, o pessimismo, a angústia, a tristeza, a morte, o preto é também, psicologicamente, símbolo de recolhimento, discrição, ausência, serenidade, austeridade, e mistério. Ofício de estudar e meditar. "Cor da condenação, o preto torna-se também a cor da

renúncia à vaidade deste mundo, daí as capas negras, que são uma proclamação de fé, no cristianismo e no islamismo” (Chevalier e Gheerbrant 1994: 542). Mais uma vez a religiosidade a marcar a simbólica da praxe, agora significada como apagamento e retiro, culto do saber e da espiritualidade. O preto do traje é símbolo de uma tradição de entrega sacerdotal ao conhecimento. De uma tradição que hoje só tem dela o nome, pois o estudante universitário, adepto regular da folia e da boémia, usa o preto exactamente por ocasião de festa e de envaidecimento, de ostensão e de mundaneidade. Seria mais a propósito uma vestimenta havaiana. O que, diga-se em abono da verdade, tem sido levado a sério por alguns coloridos praxistas, que intoxicam com dezenas de emblemas, estampas, e outros sublinhados de abrangente temática, as capas negras da secular tradição de ascese livresca.

No capítulo sobre a *observação documental* já analisei os artigos que o código da praxe eborense dedica ao traje académico, nomeadamente os cuidados formais a ter com a devida correcção do uso do traje, as respectivas restrições e proibições, no sentido crescente do apagamento e da descrição.

Apesar disso, só um reparo ainda sobre a atenção codificadora concedida pelo código, na versão de 1998, ao correcto uso da capa de estudante. A preocupação é tal que vem ao lado do texto uma figura de estudante trajado nos preceitos e duas setinhas para ensinar os mais preguiçosos. Há um conjunto de pormenores de interessante simbolismo, como é o caso das dobras da capa em sinal de respeito pela Universidade e de acordo com o número de inscrições (art.º 21º alínea a)); ou o facto de, à noite, a capa ser destraçada “na presença de um doutor ou de uma autoridade oficial como sinal de respeito” (s/a 1998: s/p). Simbolizará luto ou protesto se a capa for caída sobre os ombros, sem dobras e com colchete encaixado. Entre as várias restrições a um conjunto de “excrecências” que se associavam à capa e batina, a versão de 1998, introduz no art. 20, uma alínea d) que proíbe “o uso de guarda-chuva, chapéus, gorros ou qualquer coisa que cubra a cabeça, porque esta deve permanecer sempre descoberta”. Isto tem interesse simbólico, pois tapar a cabeça é sinal de reconhecimento doutoral e académico; daí que o traje dos docentes e investigadores da Universidade de Évora compreenda: “a) A toga, confeccionada em tecido preto com bandas castanhas; b) A gorra, em tecido de veludo preto;

O uso da gorra e da roseta é reservado:

- a) Ao reitor;
- b) Aos ex-reitores;
- c) Aos vice-reitores, quando em representação da Universidade;

d) Aos doutores pela Universidade de Évora.

<http://www.Uevora.pt/publicacoes/Guia/simacad.htm>”.

Também os rasgões na capa ganham um simbolismo próprio; os que houver no lado esquerdo da capa foram feitos pelos amigos e familiares, do lado direito é cada estudante que decide a quem atribuir, e o rasgão do meio, o maior, será executado pelo(a) “dono(a) do coração”. Se o dono(a) bater em retirada, o rasgão será cosido.

Finalmente, a capa é instrumento fundamental na cerimónia do “capamento” (ver capítulo sobre praxe e rituais). Símbolo de paternalismo, hierarquia, e protecção, a capa serve, neste caso, para “capar” os “bichos”; ou seja, marcar simbolicamente a “entrada” numa nova realidade e “pertença” a uma condição cujo estatuto passa pelo traje, simbolizado aqui pela capa, que permite envolver o corpo do aluno e assim “incorporá-lo” simbolicamente no universo praxístico. Significa também o momento da “despedida” do “mundo profano”. Os familiares do novato despedem-se dele e este é confiado ao padrinho ou madrinha que lhes colocará a capa académica (CEGARREGA 1998, art. 31º), à ordem de um dos “notáveis indefectíveis”. A presença tullelar dos “notáveis” estará também visível na cerimónia da “chocalhada”.

## **2. O burro**

O burro é das imagens simbólicas mais frequentes na praxe quando se quer fazer referência aos caloiros, ou “bichos”, no caso da Universidade de Évora (ver figura 13).

Novatos com orelhas de burro, máximas do género “eu sou bicho, bicho é burro”, imagens de burro alusivas aos “bichos” em documentos praxísticos, qualificação oficial da condição do novato como “besta”, “animal”, “bicho”.

O burro simboliza a incapacidade, a irracionalidade, a animalidade, a estupidez, e, mais globalmente, a obscuridade; pois “Se o burro é, para nós, o símbolo da ignorância, isso é apenas o caso particular e secundário de uma concepção mais geral que faz dele, quase universalmente, o emblema do obscuro, e até das tendências satânicas” (Chevalier e Gheerbrant 1994: 133).

O burro é pois símbolo de depreciação moral e de rebaixamento, associação do novato com o grau mais convencionalmente caricaturado da irracionalidade, da incompetência, da idiotice.

Palavras de ordem recorrentes nas praxes a que assisti, percorriam invariavelmente expressões do género: “Bicho é burro, bicho não pensa”. Para credibilizar a dramatização de bestialidade, punham-se umas orelhas de burro nos

“bichos”, ordenava-se que zurrassem (alguns menos especialistas, que relinçassem) e que transportassem às costas outros caloiros ou anafados “dôtores”.

Também a praxe coimbrã aprecia a simbólica do jumento, e faz dele farto uso sobretudo na latada, onde muitos dos caloiros desfilam ou com orelhas de burro ou com estilizados pares de cornos e respectivas caudas demoníacas.

O burro é símbolo de matéria bruta e ingénuo a ser ensinada e formada pelo empreendimento pedagógico da praxe, mais a sua acção humanizadora e civilizacional. Do burro se fez homem como do burro se fez “dôtor”.

### **3. Chocalhada e banho dos finalistas**

Estes dois rituais estão simbolicamente relacionados e tem implicações morais óbvias, pois estão associados à purificação e investidura ou elevação de estatuto (ver capítulo sobre a praxe e rituais).

Jogando com os elementos simbólicos da água, do banho, da fonte, do pé e do calçado, a “chocalhada” e o “banho dos finalistas” são operações de “limpeza moral”, simbolicamente expressa na CEGARREGA com a metáfora: “limpeza de impurezas” (ver figuras 5 e 7).

A “chocalhada”, que se segue ao “capamento”, “consiste na colocação do pé do Bicho na água da fonte do Claustro dos Gerais, sendo para tal o Bicho auxiliado pelo padrinho ou madrinha” (CEGARREGA 1998, art. 32º).

O pé é considerado o *início* do corpo, e elo de ligação à terra e ao mundo. Por sua vez, a fonte é “segundo as terminologias, a *fonte da vida*, ou da *imortalidade*, ou ainda, a *fonte do ensinamento*. (...) O simbolismo da fonte ou nascente é o da regeneração e da purificação” (Chevalier e Gheerbrant 1994: 334).

No caso da praxe eborense, acresce que a fonte dos claustros recebe todos os anos o “banho dos finalistas”, com a colaboração de uma piscina colocada ali para o efeito. Daí que molhar o pé na fonte represente uma espécie de benção vitalizadora e reprodução da mística renovada ciclicamente e guardada na fonte. “Este acto simbólico pretende passar aos bichos todo o saber adquirido com “HONESTO ESTUDO” deixado pelos finalistas, no ano anterior, quando da sua despedida da Universidade se banharam nas águas deste Claustro” (CEGARREGA 1998, art. 32º).

A fonte repete na praxe de Évora o valor simbólico que herdou ao longo dos tempos, pois “nas culturas tradicionais, a fonte simboliza a origem da vida, e, de uma

forma mais geral, toda a origem, a do génio, da força, da graça, de toda a felicidade” (Chevalier e Gheerbrant 1994: 335).

Também o facto do “bicho” ter de oferecer temporariamente a sua peça de calçado, tem implicações morais, pois o novato ao dar o calçado a outrém, neste caso o padrinho ou madrinha, dá-se a si próprio: “O calçado é o signo de que o homem pertence a si mesmo, de que se basta e é responsável pelos seus actos” (Chevalier e Gheerbrant 1994: 145). O calçado é, em muitas tradições e rituais, um símbolo realista e mundano, “ter os pés na terra”, “ter os pés assentes no chão”.

O sapato do pé direito dos caloiros, símbolo da sua personalidade e bem pessoal (símbolo da propriedade), é durante algumas horas oferecido pelo padrinho ou madrinha do “bicho” aos “notáveis” presentes na cerimónia da “chocalhada”. É um gesto respeitoso, que dá expressão à estrutura hierárquica da praxe, e que atesta simbolicamente a menoridade da condição do novato.

Descalços, no período compreendido entre a “chocalhada” e a “largada dos sapatos”, os caloiros ficam sem a intermediação do calçado e em ligação directa às virtudes da cidade de Évora, simbolizadas na sua calçada: “A razão para tal atitude prende-se com a necessidade que o BICHO possui de adquirir, à viva força, o saber ancestral sedimentado na calçada da muy nobre e sempre leal cidade de Évora” (CEGARREGA 1998, art. 32º).

É uma solenidade que requer o despojamento, a humildade e a entrega.

O sapato é também um símbolo do viajante, do caloiro no seu percurso até à maioridade e crescimento cultural, cívico e intelectual. Como referem Chevalier e Gheerbrant em relação à simbologia dos *sapatos na chaminé* para receber a prenda do Pai Natal, o homem, “separado dos seus sapatos, está numa paragem do seu percurso; espera do céu os meios para continuar uma nova etapa” (Chevalier e Gheerbrant 1994: 585). Do mesmo modo, os caloiros, destituídos dos seus sapatos, da marca da sua personalidade, identidade e propriedade, esperam receber a luz do conhecimento e da sabedoria. Esta presença *metafísica* é reforçada pelo facto dos sapatos “chocarem”, aguardarem a dádiva da sabedoria, e serem largados no largo da Sé Catedral, espaço do sagrado e da religiosidade.

O “banho dos finalistas” integra-se na cerimónia da “queima das fitas”. Após a queima e depois de retirada a capa de estudante, o finalista é lançado pelos colegas de curso para uma piscina e entrega-se a umas braçadas dessincronizadas e a chapinhar alegremente

O banho, e o banho de imersão, tem como objectivo simbólico limpar o estudante "de todas as impurezas que se possam ter acumulado" (CEGARREGA 1998, art. 34º). Significa pois que esse "rito de imersão é um símbolo de purificação e de renovação. (...) A imersão ou aspensão com uma água virgem encontra-se também nas tradições de inúmeros povos, associada aos ritos de passagem (...)" (Chevalier e Gheerbrant 1994: 114).

Mais uma vez, e num acto terminal, a natureza moralista da praxe, que reserva ao estudante finalista a obrigação da purificação, uma espécie de obsessão higienista e ascética preside à moralidade praxística. A formação universitária, emblematicamente (ou ironicamente) expressa no lema "Honesto estudo...", não conduz à perfeita imaculabilidade moral, daí um último banho purificador.

#### **4. Queima das fitas**

A fita "simboliza o cordão de ligação à vida estudantil" (CEGARREGA 1998: art. 34º), e ao ser queimada, é como se esse cordão fosse cortado e o estudante entregue ao seu novo destino (ver figura 2)

Mas as fitas não são cortadas, são queimadas. Ora o fogo é símbolo purificador, regenerador, fecundante e iluminador, e simboliza "*a purificação pela compreensão, até à sua forma mais espiritual, pela luz e pela verdade*" (Chevalier e Gheerbrant 1994: 333).

Fogo e água estão presentes na "queima das fitas" e no sequente "banho dos finalistas", e ambos são elementos com força purificadora. "A purificação pelo fogo é complementar da purificação pela água, no plano microcómico (ritos iniciáticos (...))" (Chevalier e Gheerbrant 1994: 332).

Para além de elo de ligação, a fita é tradicionalmente associada a símbolo vitorioso e de orgulho: "A fita recompensa um acto de coragem ou uma vida que se distingue, marca um êxito, um triunfo, uma realização. O seu símbolo é orientado no sentido da manifestação de uma vitória" (Chevalier e Gheerbrant 1994: 326).

A fita dá estatuto, é sinal de superioridade hierárquica, daí que o uso das fitas só é permitido a partir da terceira inscrição na Universidade de Évora.

Na cerimónia da "queima das fitas" tem também lugar o vinho tinto, que é tragado pelo finalista antes de queimar as fitas. O vinho já tinha estado presente em algumas praxes de curso, onde os "bichos" eram convidados ou coagidos a beber vinho por garrafas, garrafões ou péris de barro. Mas na "queima das fitas" o vinho parece possuir uma simbologia mais perene e até religiosa, pois o vinho, para além de ser,

nas tradições de origem semítica, símbolo do conhecimento e da iniciação, e, na Grécia antiga e nas sociedades secretas chinesas, símbolo da imortalidade, também é símbolo eucarístico.

Comunhão com a graça divina é outras das possibilidades simbólicas do gole de vinho que o finalista saboreia na companhia de um familiar ou amigo, pois "Na tradição bíblica, o vinho é primeiramente sinal e símbolo de alegria (*Salmos* 104, 15; *Eclesiástico*, 9, 7) e, por generalização, de todas as dádivas que Deus faz aos homens (*Génesis*, 27, 28)" (Chevalier e Gheerbrant 1994: 695).

## **5. Máscaras e pinturas**

As máscaras, as pinturas, as pichagens, funcionam na praxe académica em geral como símbolos de identificação e de rebaixamento de status.

Identificação porque é sugerido ou ordenado ao "caloiro" que interprete e encarne a figura e a personagem que lhe é dada, e que o faça com empenho e naturalidade. As pinturas, as "carimbadelas", o empastelamento do cabelo, os desenhos com "batôn" no rosto, a decoração e as vestes, marcam o caloiro, dão-lhe uma identidade, sinalizam-no aos olhos dos colegas, dos outros alunos, dos habitantes da cidade. Discriminam-lhe o estatuto para rebaixá-lo. Uma operação que não passa pela consciência crítica de muitos novatos, alegremente transformados em brinquedos coloridos, em objectos cabisbaixos comandados pelos "pastores" que os passeiam pelos corredores da Universidade e pelas ruas da Universidade.

Rebaixamento de *status* porque o "bicho" chega à Universidade com a dignidade pessoal e cívica própria de qualquer cidadão e a praxe visa "apalhaçá-lo" e ridicularizá-lo, pintando-o, esborratando-o mascarando-o, emprestando-lhe uma imagem de menoridade (ornamentação com sacos para o lixo, orelhas de burro, escritos e inscrições irónicas e caricaturais no corpo) e de bestialidade e irracionalidade instintiva (note-se o esmagador hábito, em todas as praxes de qualquer Universidade, de aplicar chifres e caudas aos caloiros, ou pintá-los de vermelho, ou vesti-los rigorosamente como diabos e demónios). Não será por acaso, pois "no plano psicológico, o Diabo mostra a escravidão que guarda aquele que se mantém cegamente sujeito ao instinto, mas ao mesmo tempo sublinha a importância fundamental da libido (...)" (Chevalier e Gheerbrant 1994: 264).

Ora já se sabe que a praxe rebaixa para humanizar, celebra a animalidade do "bicho" para lhe outorgar civilidade e formação moral e intelectual. A praxe estabelece, à semelhança da dupla via de Parménides ou dos dualismos platónicos, o campo do

mal e o campo do bem, e consagra a importância da praxe como instrumento racionalizador e melhorador da condição do caloiro. Movimento ascensional que parte do apetite instintivo e desregrado para a espiritualidade recolhida e metódica, da desgovernança para o estudo honesto e aplicado, do caos para a ordem, da menoridade para a maioridade, do colorido berrante das pinturas e pichagens para o negro acadêmico, símbolo de entrega sacerdotal e de sobriedade.



**14. Cortejo académico, 1996**



**15. Cortejo académico, 1996**

## Capítulo XIII - Praxe e anti-praxe

Elemento demonstrativo ou indiciador da existência de relações de poder e moral na praxe académica é a intervenção anti-praxista, que sustenta a sua atitude na denúncia e contestação da praxe, do seu carácter violento, humilhante, discriminatório e moralista. Conhecer as motivações e razões anti-praxe, recrudescidas nos últimos anos, é aproximarmo-nos da resposta à pergunta de investigação definida para este trabalho.

Não-praxistas e anti-praxistas não são exactamente a mesma coisa, por isso, “importa, desde logo, desfazer uma indistinção, e distinguir entre a atitude, a postura, não-praxista e a anti-praxista. Enquanto a primeira reconhece a sua não filiação, a não adesão à Praxe, e vive, mais ou menos tranquilamente, as consequências da sua opção; a atitude anti-praxista, (...) para além de recusar a filiação na Praxe, defende e promove os argumentos que fundamentam essa recusa. É, portanto, uma atitude apologética e até propagandística; ou seja, obriga-se a tentar convencer os outros que a praxe é uma realidade a *combater* ( a discutir) e procura explicar porquê” (Revez 1991: 52).

Como a postura não-praxista não se alicerça numa filosofia, numa doutrina, num pensamento, e corresponde fundamentalmente a um comportamento demissionário em relação à praxe, sem que disso se faça uma causa teórico-existencial a defender, falarei aqui sobretudo da *reactividade* e *actividade* anti-praxista.

A praxe académica desde sempre que é contemporânea da anti-praxe; quer esta apareça na forma de manifestos e comunicados lançados por indivíduos ou grupos mais ou menos organizados de estudantes, quer circule sistematizada em publicações, quer abrace a pena literária de romancistas e poetas, quer alimente polémicas panfletárias ou correio jornalístico, quer acompanhe o dia a dia de muitos estudantes indignados com os fundamentos e a prática da praxe académica, quer irrompa na voz de alguém que circunstancialmente foi vítima de uma praxe mais inadequada ou mais rigorosamente aplicada, quer adormeça no sono de muitos alunos, caloiros e não só, que pactuam com a praxe por motivos de visível ou presumida conveniência corporativa, ou por razões de garantida protecção paternalista social e afectivamente útil, mas que respiram uma insatisfação e desagrado desabafados em clandestinas ou inebriadas ocasiões.

Coimbra, mãe da praxe, pariu também a sua negação. Com efeito, muitos são os testemunhos escritos que nos relatam agitações anti-praxistas ou nos oferecem desenvolvidas argumentações desconstruidoras da praxe e exortadoras da atitude anti-praxista.

Luísa Costa Gomes assina um pequeno *dossier* intitulado "A volta da praxe", na edição de Novembro de 1996 da revista "Grande Reportagem". Entre outros aspectos, desenha uma síntese histórica da afirmação anti-praxista, e remonta-a ao século XVIII. Com efeito, "Entre os antipraxistas encontram-se nomes tão ilustres como o senhor Dom João V, que em 1727 mandou proibir, na sequência da morte de um estudante, as "investidas aos novatos", pois "se faziam com tal excesso que padeciam barbaridades". O médico Ribeiro Sanches criticou as mesmas investidas e Luís António Verney, no Verdadeiro Método de Estudar, pede nada menos que a pena de morte para os que "injustamente acometem os novatos e fazem outras insolências"" (Grande Reportagem 1996: 68).

Sirvo-me agora de um manifesto anti-praxista que ganhou a forma de livro denunciador da violência e ridículo da praxe: " Ha bastante tempo já - era novato ainda - que eu sinto uma aversão profunda pela praxe académica.

Quizera o anno passado publicar um livro, cujo fim principal seria vergasta-la, nos seus absurdos e ridiculos assombrosos" (Carvalho 1902: 2).

É a versão anti-praxista sobre o significado da praxe no nascimento do século XX: "A praxe académica é uma sobrevivencia de costumes de gerações que a Historia já de ha muito arrecadou, numa valla commum, fria e insuggestiva.

É uma tradição em guerra aberta com o progresso, uma especie de hereditariedade doentia a revelar-se numa triste promiscuidade de symptomas.

É uma codificação da velha selvageria attenuada, um detalhe posthumo dos tempo medievos, em que o direito, incomprehendido, se estribava na força, como hoje em parte a justiça se estriba na *moral do dinheiro*, por uma grotesca torna viagem da evolução" (Carvalho 1902: 4).

Na opinião de Gustavo de Carvalho, a praxe não tem justificação possível nem aos olhos dos caloiros: "Emquanto caloiros, todos os estudantes concordam em que a praxe não tem justificação possível.

É um tumôr a ressumar gangrena, uma pustula que é forçoso curar.

...Uma vez ao menos haviam de ter uma opinião sensata..." (Carvalho 1902: 7).

O autor comenta, na linha do célebre sarcasmo e ironia coimbrãs, algumas das modalidades da praxe: "O canelão - felizmente hoje quasi extinto - é, como toda a

gente sabe, uma regressão atávica ao coice. É um costume irreverentemente usurpado á raça asinina.

Esta e os canelistas estabelecem-se uma concorrência extraordinária.”

(...)

“Seria ainda a troça a praxe que melhor se toleraria, se os seus auctores fossem na realidade rapazes de espirito, de verve, e exercitassem aquelle, e empregassem esta, no intuito unico e pouco censuravel de desinfectarem os que entram pela vez primeira, daquelle acanhamento tão peculiar a quem se transporta de repente a um meio desconhecido.

Mas como não tem espirito quem quer, e francamente, os senhores praxistas não são os mais favorecidos dessa graça, ... por favor, não se mettam em cavallarias altas...

(...)

A *troupe*, esse instrumento de regeneração moral, como cretino - conselheirescamente lhe chamam alguns estudantes, é de todas as praxes a mais odiosa, a mais covarde. (...) ... Depois... atira-se aos caloiros timidos, quasi bebés, perguntando-lhes quem os protégé, quando vão sós...

E é a isto, a esta garotice - attenuemos-lhe o significado - que se chama instrumento moralizador.

Por Deus, Senhores praxistas!

Eu não sei se os Senhores têm a faculdade de pensar. Mas se por acaso se aproximam do homem normal (...) interroguem-se... e talvez a sua consciencia lhes segrede que os Senhores no canelão, dão a quem os vê, a impressão de quem mudou de raça; - a traçar, ficam troçados, porque os Senhores a respeito de espirito, são uns chochos, uns enferrujados; - e nas *troupes*, ... nessas *gloriosas* escaramuças de vinte contra um, é melhor não fallarmos, Senhores praxistas” (Carvalho 1902: 9-12).

Subimos no século e encontramos no ano de 1928, em Coimbra, um dos momentos altos da causa anti-praxista. O movimento anti-praxista avivou-se e um grupo de estudantes republicanos e anti-praxistas lançou um comunicado à Academia, o qual, pela sua actualidade e pertinência argumentativa, entendi ser merecedor de citá-lo na íntegra:

“A PRAXE ACADÉMICA

Desde séculos, que uma afrontosa tirania impera na Academia de Coimbra. Chama-se essa tirania - Praxe Académica.

A ela são sacrificados, em holocausto, os estudantes novos, que um estulto conceito de hierarquia designa por caloiros.

Desde séculos, que a brutalidade dos antigos estudantes, com a covardia de muitos e a cumplicidade do público, que se diverte, veem representando a velha e indecente farsa: pela porta das humilhações mais deprimentes - com que, como exteriorização primeva de boas-vindas, os veteranos os recebem - dão os novos estudantes entrada nos cursos superiores.

Esta baixa e torpe comédia tem por palco as ruas de Coimbra e os paços universitários, onde, a-pesar-da lei que a proíbe, permanece em cena, entre a indiferença das autoridades e a complacência dos mestres. Todos se hão conluído para, substituindo-os pelo espírito de subserviência, aniquilarem o culto da personalidade e o espírito de independência das gerações novas.

É o seguinte o cerimonial da praxe: agressão sistemática ao novato, à porta-férrea; exibição forçada e truanesca do caloiro, em atitudes ridículas de momo, que fazem gargalhar o digníssimo público; julgamento do novato nas repúblicas e condenação a práticas degradantes da dignidade humana; corte de cabelo e agressão aos caloiros, caçados na rua, de emboscada, depois do badalar fúnebre da cabra, por aqueles que, por antiguidade, a praxe promove à categoria abjecta de polícias dos seus próprios colegas.

Tôda esta tragi-comédia, com o hipócrita pretexto de que é executada com o fim de despir ao novato a pele de bisonho, que traz do liceu, e de o coagir a ficar em casa a estudar, faz da vida do caloiro indefeso um torturante calvário, pleno de suplícios.

E esta tirania revoltante, que o tacanho espírito universitário de antanho, e educado no culto da violência, nos legou, celebrada como uma religião singular, com o seu código de ritos, pelos bonzos da Tradição, este anacrónico ritual, rude negação do espírito de liberdade do nosso século - vive, para aí, embiocado num cenário chôcho de pretensa boémia romântica, fazendo-se passar - hipocrisia! - como uma florescência vermelha e alacre de graça moça.

Ignóbil mascarada, que Guerra Junqueiro combateu, e a brasa e desempoeirada geração de 1907 apeou! Farsa chué, que Afonso Lopes Vieira, José de Arruela, Sousa Costa e outros, à frente da sua geração, numa generosa e lúcida concepção de verdadeira jovialidade, enterraram, substituindo-a pela recepção festiva e amiga aos novatos - como hoje se faz no estrangeiro e, entre nós, em certas Faculdades de Lisboa e Pôrto! Violência, que os escavadores dos esterquilínios do Pretérito desentulharam, há poucos anos, dos escombros das coisas idas!

Não! Mente quem afirmar que esta praxe anacrónica, brutal, hipócrita, covarde e iníqua, é filha da nossa alegria juvenil e do nosso cérebro de intelectuais! Não! Esta carcassa da praxe, que para aí se arrasta, espectro da meia-Idade, ante o qual se genuflectem os coveiros do Futuro, não passa de ídolo de histriões sem graça, de polichinelos sem espírito, pseudo-intelectuais, mascarados de capa e batina!

Inumemos para sempre esta carcassa destentada da praxe, que cerebrações ôcas ergueram do túmulo em que a sepultara a geração de 1907! E implantemos uma vida nova de trabalho, de estudo, em que se expanda livremente a verdadeira jovialidade! Para que a nossa geração, surja, dignificada, aos olhos das gerações pósteras!

Recebamos, de braços abertos, como a novos irmãos e amigos, os novos colegas, que chegam! E não, de férula e tesoura erguida, entre ladainhas de impropérios chulos, como a escravos - cuja submissão se pretende, fazendo-lhe entrever a miragem duma vingança futura!

Aos novatos gritamos: Provai que tendes dignidade, que sois homens, conscientes dos vossos direitos, e não ovelhas panúrgicas, que a vara de pastores faz mover, ao toque dum hiperbólico chocalho de bronze! Resisti!

Aos anti-praxistas: Obstai, por todos os meios, ao exercício da praxe!

Apelamos, finalmente, para o bom senso de todos!

Numa ânsia profunda de renovação, gritamos do imo da nossa alma juvenil e idealista:

Abaixo a Praxe!

Pela Academia anti-praxista: - *Adeodato Barreto, Arnaldo Vilhena, Aurélio Fragoso, Cal Brandão, Guilherme Branco, Mário Vieira, Roberto das Neves, Sousa Cabral, Sousa Pereira e Vahia de Castro.*

Coimbra: 1928, Outubro, 31" (Nobre 1945: 76-80).

Nesse tempo, animado pela confrontação teórico-argumentativa e prático-corporal, também os "bichos" vinham à superfície entoar a sua revolta, produzindo textos "doutrinários": "os "bichos" a quem a questão dizia directamente respeito e que desde há muito vinham protestando contra o corte de cabelo, tornaram também públicas as suas razões a pedir justiça e, num ambiente verdadeiramente tumultuoso, lançaram o seguinte manifesto em defesa da sua causa:

AOS ESTUDANTES DE COIMBRA

AO CONSELHO DE VETERANOS

*Como todos sabem, os alunos dos liceus de Coimbra iniciaram um movimento contra o Corte de cabelo, que a realidade demonstrou ter caído bem no ânimo da maioria dos académicos, no da população de Coimbra e em especial entre os encarregados de educação.*

*Com permissão de suas famílias, bastantes alunos dos liceus são obrigados a sair de casa, depois das seis horas, e, quer saiam para receber ou dar explicações, quer saiam para estudar com colegas (...)*

*Nós queremos simplesmente que se acabe com um costume que não está já dentro do espírito da nossa época, e que está abertamente em conflito com os interesses dos estudantes e da cidade de Coimbra.*

*Hurrah!!! Pois pelos académicos universitários anti-troupista!*

*Pelos intelectuais de Coimbra!*

*Pela liberdade académica e por todos os que por ela se sacrificaram!*

*Por todos aqueles que coadjuvando a nossa justa reacção tem em vista limpar a Praxe Académica de actos que a menosprezam” (Nobre 1945: 85-88).*

Igualmente bélico, mas não só em palavras, foi o conflito que opôs a “troupe” do Zé Barata aos “bichos” dos Liceus de Coimbra, também abrangidos pela praxe académica, corria o ano de 1935. Vejamos o relato pormenorizado dessa autêntica “guerrilha praxística”, talvez a maior radicalização da reacção anti-praxista:

“Em Outubro dêsse ano, o estudante de Letras Zé Barata, que era também o guarda-redes do grupo de Futebol da Associação, acolitado por meia dúzia de companheiros, desencadeou uma “ofensiva” troupista que estabeleceu o pânico nas hostes do Liceu José Falcão.

A “troupe” do Zé Barata batia todas as noites os lugares “estratégicos” da cidade na “caça” ao “bicho” e ao “caloiro”.

Esta “ofensiva” criou exaltações de independência por parte dos “oprimidos” e o grito de revolta surgiu, forte, teso e guerreiro...

Vários conflitos já se tinham registado e alguns deles com a intervenção da polícia o que era evidentemente desagradável em questões puramente académicas. Mas... cada sector tinha o seu ponto de vista: uns, manter a tradição praxista a todo o custo; outros, a gritar independência, considerando a praxe uma violência que em nossos dias nada há que justifique...

E neste “dize tu direi eu”, os “bichos” revoltaram-se e saíram para a rua num luzido cortejo e em “atrevido” protesto, apontando à consciência da nação a afronta “ignóbil” da praxe...

Na Calçada, a “troupe” do Zé Barata enfrentou essa manifestação, que da Alta partiu, aos gritos de *abaixo a tirania*.. Êste “choque” provocou uma tremenda zaragata, na qual tomaram parte, também, estudantes universitários anti-praxistas, que não hesitaram em dar o corpo ao manifesto, na defesa do ponto de vista, dos “bichos”.

Estas zaragatas entre estudantes, costumavam acabar naturalmente, por vezes até com bons ditos de espírito. Esta teve a mesma sorte, embora durante algum tempo ainda, se registassem várias escaramuças nos bairros da cidade, onde os “bichos” organizavam barreiras e contra-troupes...

Um académico praxista, que em certa manhã foi ao Liceu José Falcão, se não fora a intervenção do estudante Fernandes Martins (Fred) teria certamente sido lançado para a rua, dum janela do segundo andar daquele edifício. Chegou mesmo a estar pendurado e com a sentença lavrada...” (Nobre 1945: 89-90).

José Régio, no romance *Os Avisos do Destino*, também deu eco à postura alternativa dos estudantes de Coimbra que recusavam a praxe e se entregavam à arte e à filosofia, preferências que, segundo o autor, estariam distantes dos tradicionais interesses dos “doutores” praxistas: “(...) Aí se juntava um grupo de rapazes muito interessantes, cheios de curiosidades e talentos... Ora veria! Nem lá se praticavam as selvajarias da Praxe! Pelo contrário: lá, os doutores, até se dignavam discutir com os caloiros as mais altas questões da Literatura e da Arte, da Política e da Filosofia. E as ironias e troças não ultrapassavam os limites da civilidade; antes se tornavam, principalmente, um fino e ágil exercício de espírito...

Assim adquiriram valor educativo. Não, os qualitativos de besta, cavalgada, alimária, outros quejandos -, não eram, positivamente, o recurso da casa... E depois, só ali, naquele grupo de Montes Claros, se poderia ouvir falar em Coimbra das novas correntes do Pensamento e da Arte! Ali se discutia Bergson ou Freud, se procurava compreender o Cubismo, o Futurismo, o Dadaísmo, o Super-Realismo..., - todo o Modernismo, em suma! Porque o resto de Coimbra não era senão o Bafio dumas velhas tradições sem vida, o servil respeito dos bonzos dos Mestres, (ah, os Mestres!, com a sua pomba, a sua estreiteza, a sua pétrea ciência inútil) ou a boçalidade e grossaria duma boémia suja...” (Revez 1991: 52)

Os anti-praxistas criticam igualmente o fixismo da praxe, ancorada a práticas tradicionais de relacionamento entre os estudantes que imitam o que há de pior na tradição universitária de Coimbra. Com efeito, a “Praxe foi e é, acima de tudo, tradição, e a tradição estudantil coimbrã está eivada de servilismo, de lirismo podre, e

de irreverência inconsequente e suave. De facto, a tradição mais vibrante e realmente vivida é a do achincalhamento dos novatos, do marranço utilíssimo, das guitarradas e do romantismo dos penedos... (...)

Aliás, pegando no actual Código da Praxe, podemos ler na secção introdutória *Usos e Costumes*: "Coimbra é história, cultura e tradição, cabendo aos estudantes que fazem a sua vida estudantil na Universidade de Coimbra a defesa de tão grandioso património" (Código da Praxe Académica de Coimbra, (1993), 1ª edição revista e actualizada, s/a, s/e, Coimbra).

Veja-se, o que se lê é História, em vez de Futuro, utopia, projecto; ou em vez de Presente, intervenção, actualidade. O que se lê é cultura ( certamente a cultura perene dos mestres) e não contra-cultura, diferença, marginalidade, resistência. O que se lê é tradição, em vez de vanguarda, oposição, emancipação.

Coimbra universitária é, portanto, o solo ideal para que a Praxe cresça e engorde" (Revez 1991: 52).

Mas será que hoje a praxe, quer seja a coimbrã, a eborense, ou outra qualquer, observa com fidelidade as tradições praxísticas? "Não, hoje a Praxe é uma autêntica promiscuidade, desrespeita pelo esquecimento a gloriosa tradição dos rapanços e das colheradas nas unhas; ignora o código e hábitos seculares, permitindo "escandalosamente" que o *caloiro* tenha a vida nocturna que bem entender; perverte o quotidiano dever de usar quotidianamente a farda académica, servindo esta quase tão somente para exibição cerimonial nas situações de ocasião; e as trupes, esses severos guardiões do código, encontrar uma é um achado, e que mansidão, que frete. A praxe académica de Coimbra não evoluiu, não se enriqueceu, desde, pelo menos, 1957, data do "projecto"/código da Praxe (que está desactualizadíssimo, apesar dos sucessivos decretos do Conselho de Veteranos - que não introduziram alterações estruturais-, e da "reforma" de 1993 - vergonhosa demonstração de imobilismo *praxístico*); o que o tempo trouxe foi a perda de algumas dimensões "militaristas" da Praxe e a acentuação, por consequência, de um destravamento lúdico-festivo, polarizado em "momentos" extáticos, distribuídos espaçadamente ao longo do ano para revitalizar a intensidade do envolvimento e performatizar ciclicamente a sua capacidade simbólico-vivencial para efeitos de agregação e mobilização; assim, temos a *latada*, os *saraus*, as *serenatas*, a *queima das fitas e o cortejo*, etc,( que, curiosamente, só podem considerar-se ligados à Praxe em sentido lato)" (Revez 1991: 52).

Um dos argumentos que substancia a posição anti-praxista apoia-se na analogia entre o código da praxe (no caso, o de Coimbra, mas o exemplo é generalizável à codificação eborense) e a *regulamentação interna de uma força armada*: "Consideremos a Universidade de Coimbra como, por exemplo, um Quartel do Exército, com o seu espaço próprio de produção, aplicação e execução de normas e comportamentos.

Ao Código da Praxe podemos comparar o Regulamento Interno de um Quartel (e legislação configuradora), e ambos instituem: uma farda; uma hierarquia de funções e estatuto entre os seus membros; relações de subordinação e obediência aos membros hierarquicamente superiores; o tempo de exercício como factor de ascendência na gradação; especificação dos direitos, deveres, obrigações e proibições de cada nível hierárquico; instituição de sanções e punições para garantir a ordem e a disciplina internas; regulação decisória anti-democrática (Conselho de Veteranos / Oficiais); e até instrumentos de coerção (moca, tesoura, colher de pau / vasta gama); e, já me esquecia, mecanismos de perversão e "fuga" (protecções e contratrupes / "cunhas", "simpatias" e "heroísmos").

Apesar da brevidade, podem identificar-se as "coincidências" fundamentais, em sintonia com a época (1957), que aplaudia uma mocidade irreverente mas ordeira, brincalhona mas respeitadora" (Revez 1991: 52).

Disciplina e autoritarismo militarista, inculcação da obediência à hierarquia, ascese conseguida pelo e com o labor obstinado, vénia à tradição, saber incontestado; foi este transplante que os quartéis emprestaram às escolas e Universidades. É o que diz Raoul Vaneigem: "O espírito de quartel reinou soberanamente nas escolas. Ali se desfilava a marcar passo, obedecendo aos vigias, a quem só faltava o uniforme e as divisas. A configuração do edifício obedecia à lei do angulo recto e da estrutura rectilínea. Deste modo se empregava a arquitectura a vigiar os desvios de comportamento, graças à rectidão duma austeridade espartana.

Até aos anos 60 a instituição educativa continuou modelada por estas virtudes guerreiras (...)" (Vaneigem:<http://www.geocities.com/CollegePark/3174/aviso.htm>).

Pedro Estevão, num excelente artigo publicado electronicamente, intitulado "A "praxe" ou a revolta dos medíocres", reconhece igualmente que "Quem tenha observado o início de um dos últimos anos lectivos numa qualquer Universidade portuguesa, não deixou certamente de reparar num conjunto de práticas que se julgava banido num país civilizado. Refiro-me a um ritual que lembra um cruzamento

entre um suplício medieval e a iniciação nos Comandos, conhecido como "praxe" ( Estêvão: URL:www.partido-socialista.pt/partido/imprensa/jovem/292a3.htm).

Os anti-praxistas procuram também desconstruir as razões e os motivos afirmados pelos praxistas para dar sentido e validade à praxe. Eis uma desconstrução possível, efectuada pelo autor deste trabalho na sua condição de anti-praxista:

"Uma ordem de razões remete-nos para a aclamada unidade e coesão entre os estudantes, e fortalecimento do "espírito" académico e do amor à Académica. Ora, nem a Praxe de ontem, nem a de hoje, contribui objectivamente para isso. Acredito sinceramente que existam "praxistas" capazes dos mais louváveis esforços de unidade e camaradagem entre os estudantes, mas não entendo que isso se deva à Praxe. Acho mesmo que ela dificulta essa realidade. Até meados dos anos setenta, a Praxe instaurava, cumprida a rigor, um clima de desconfiança e até de perseguição entre os estudantes. As mobilizações, os rapanços, e dar nas unhas, eram práticas da Praxe aceites e exercidas; a gozação persistente e outros abusos *rituais* dos *doutores* aos *animais*, eram permitidos e desejados. A própria utilização do fato académico, propiciava um ambiente de exclusão e rejeição relativamente àqueles estudantes, que por motivos diversos, não o possuíam. Ser-me-á forçado compreender em que é que isto favorece, de facto, uma união entre os estudantes.

(...)

Outros dos argumentos insistentemente referido para justificar a Praxe, é o facto dela realizar uma integração adequada dos *caloiros*, desinibindo-os e *obrigando-os* a estudar. Assim, a Praxe contempla uma série de medidas pra evitar o "deslumbramento" que atinge os novatos, logo que contactam com a insidiosa noite coimbrã, condenando-os a um *chumbo* mais que certo. Entendeu por isso a Praxe armar-se no grande pai de todos, e marcar horas precisas para o menino estudante desprotegido recolher a casa e estudar a lição do dia. Caso contrário, o papá da Praxe corre atrás do menino e rapa-lhe o cabelo para ele aprender a ser bem comportado (Código da Praxe, Art.º 21º) e não desrespeitar a vontade do papá. Mas o papá não é tão severo assim, e deixa o menino ir ao ensaio do Orfeon, e até lhe dá trinta minutos para ele regressar imediatamente a casa, não vá o menino entreter-se com os outros rapazes que já têm idade para andar na rua. Parece anedota mas não é.

E para desinibir o menino que vinha muito acabrunhado lá da aldeia, a Praxe amiga resolve toureá-lo à frente dos colegas e dos *doutores*, e, deste modo, ele se faz homem, enrijado e capaz. Era este, e ainda é, infelizmente, o inestimável valor educativo da Praxe. Se é certo que os *rapanços* pelas saídas nocturnas entraram em

desuso e é raro verificarem-se (pudera!), também é verdade que as "recepções" continuam tristemente imbecis e até violentas, proporcionando espectáculos vexatórios, de autêntica intolerância e mesquinhez. (...)

Em jeito de conclusão, direi apenas que a Praxe actualmente, tal como no passado, é estranha à sua própria justificação. (...) Também não realiza, muito pelo contrário, uma desejável integração inteligente e atenciosa dos novos alunos, que podia e devia ser feita pelos colegas dos outros anos através de encontros-convívio, onde se confraternizasse efectivamente, e se prestasse ajuda e se dessem informações várias, sem arrogância nem despropositada "superioridade" praxista. Não encoraja nem promove a camaradagem e a coesão entre os estudantes, reduzindo-se a Praxe a umas poucas festividades coloridas, e à irreverência obscena e ruidosa. Cumpre tão-só o calendário das festas académicas, onde se exhibe o fato académico que ganha pó durante o resto do ano" (Revez 1991: 52-53).

Ainda sobre o argumento da integração, que a praxe pretensamente favorece e realiza, e para corroborar o que afirmei no passo citado, vem em meu socorro a opinião de Pedro Estevão, que suspeita da validade de tal argumento nos seguintes termos: "Ora parece-me muito duvidoso que a violência arbitrária (e é disso que se trata) e o terror psicológico que se exercem nas primeiras semanas de aulas, facilitem de alguma maneira a adaptação do indivíduo ao novo meio e o ajudem a retirar o máximo de benefícios (intelectuais e outros) a partir recursos da instituição, tão rapidamente quanto possível" ( Estêvão: URL:[www.partido-socialista.pt/partido/imprensa/jovem/292a3.htm](http://www.partido-socialista.pt/partido/imprensa/jovem/292a3.htm)).

Para muitos anti-praxistas, independentemente da razoabilidade das justificações, a praxe é intrinsecamente negativa, porque qualquer Praxe é amordaçante, é normatividade formalista e artificial, é disciplina moralista.

Nada de aproximado a uma reacção ou resistência aos rituais e cerimónias praxísticas se encontrou na praxe eborense (pelo menos no período temporal que foi sujeito a observação), nenhum ruído insurrecto, nenhum coice insubordinado, nenhuma palavra de inteligência revoltada, apenas às vezes uns suspiros de tolerável impaciência, uns reparos meigos acerca do álcool que não se pode beber por causa dos antibióticos, mas com prudência, não vá o *doutor*, espicaçado, emborcar a garrafa na goela do doente.

Mas o anti-praxista, para além de contestar a praxe e de justificar a sua contestação, também observa alternativas relacionais e conviviais entre os estudantes novatos e os colegas mais velhos; também interpela e promove valores

diferentes. Por isso, na minha opinião, "O anti-praxista é um resistente e um combatente. Resiste ao isolamento combatendo com argumentos e demonstrações. Pugna pelo fim da praxe porque acredita que a recepção e a integração dos novatos pode fazer-se sem arrogância, provincianismo, folclore inconsequente e patético, e moral da subserviência. Porque acredita que a inteligência pode prevalecer e, em vez dos *slogans* ordinários, surja a ironia crítica e sensibilizadora; em vez dos "jogos sem fronteiras" pré-primários, se imponham soluções como as aulas "fantasma" encenadas com imaginação e irreverência pertinente, onde se brinca a sério e se põe o dedo nas muitas feridas que alastram pelas Universidades públicas e privadas; em vez dos jantares onde só o melhor fígado é herói, passe a haver verdadeiro convívio entre iguais, sem rebaixar os caloiros à condição de débeis-mentais de estimação que fazem habilidades circenses em cima da mesa, ou o clássico *strip-tease* para desinibir os mais carrancudos. Porque entende que as fardas corporativas são peças de museu para exibir nas ocasiões protocolares, e nada têm a ver com união ou identidade; estas nascem e crescem com os princípios e valores da camaradagem e manifestam-se em acções de reivindicação e solidariedade. Porque os códigos da praxe são uma aberração grotesca e hilariante, perpetuadores de uma moral paternalista e da vigilância, de uma hierarquização militarista de deveres e direitos, de uma mentalidade fechada e retrógrada.(...)

E não me venham que é tudo brincadeira, porque toda a brincadeira que é imposta é pervertida no seu pressuposto essencial: decorrer da livre disposição lúdica das partes" (Forum Estudante, 1996: 19).

A resistência anti-praxista conheceu um período áureo de afirmação nos anos pós-revolucionários, onde era fascizante e ofensivo assomar o desejo da praxe. Ao longo da década de oitenta a retoma da praxe foi a pouco e pouco ganhando posição, espicaçada aqui e ali pela comunidade república. Mas também as Repúblicas de Coimbra embrandeceram o seu estoicismo anti-praxista e nos anos noventa algumas Repúblicas transgrediram a ortodoxia proibicionista e aceitaram a aparição da capa e batina entre as suas paredes. Um *principado* ousou mesmo, apesar de isolado, desafiar o Conselho de Repúblicas, ao assumir-se como casa praxista, praticante da praxe à boa velha maneira.

Actualmente, e apesar das recentes movimentações anti-praxistas em algumas Universidades públicas e privadas, o fenómeno anti-praxe periga de extinção e pertence à inexpressiva e pontual irreverência de alguns incomodados ou escaldados pelo excessivo endurecimento dos rituais praxísticos, mas não chega a constituir

uma filosofia de vida estudantil alternativa, promotora de acesas discussões fundacionais, onde, em tempos pretéritos, os fundamentos antropológicos da praxe chegaram a ser dissecados com vigorosa luminosidade crítica.

Seria injusto, contudo, não referir e discutir alguns focos nascentes de intervenção anti-praxista, com alguma visibilidade mediática, e que têm na Internet a sua residência fundamental e o seu principal veículo de difusão e propaganda. É o caso do *site* "Direcção Central de Combate às Tradições Académicas", que se encontra em <http://geocities.com/CollegePark/3174/entrada.htm>. Aqui se reúnem quase trinta textos de diversos autores e movimentos (onde se destacam o "Contra o Sistema", de Coimbra, e o "Antípodas-Grupo de estudantes Anti-Praxe", do Porto) que abordam assuntos directa ou indirectamente relacionados com a praxe. Desde manifestos anti-praxistas, a textos literários ou ensaísticos de inspiração anarquista e satírica, passando por imagens e ilustrações que ridicularizam a e caricaturam a praxe e os seus intérpretes, até à inclusão de textos pró-praxistas. A última revisão da página foi em 10 de Outubro de 1997, e por isso, está desactualizada; de qualquer modo, permite uma leitura sobre a reactividade anti-praxista mais visível e estruturada.

O grupo ou movimento "Contra o Sistema" tem no *site* textos de 1996 que mais se empenham em vomitam fel do que em analisar criticamente a vida académica e praxística coimbrã; veja-se, a propósito, o delicioso arrazoado de vitupérios vociferados contra as eleições para a Direcção Geral da Associação Académica de Coimbra: "Qual de vós não sente uma invencível repulsa ao topar um desses focinhos obscenos que se nos dirigem sem vida interior e nos estendem o seu discurso bem alinhado (e igualmente morto)? Queremos poesia e não slogans que nos tomam por imbecis. (...) Companheiros desta aventura cósmica, salvaguardemos a nossa honra de ser humanos, escarrando vigorosamente na primeira cripto-amiba que nos vier pedir o voto" (*Contra o Sistema* 1996: <http://www.geocities.com/CollegePark/3174>).

Os *Estudantes Autónomos da Universidade do Minho* também têm no *site* referido um texto de 1997 intitulado *Integrar Não é Humilhar*, onde se manifestam com elegância literária, fervor crítico e suficiência argumentativa, contra a violência, autoritarismo e natureza retrógrada da praxe. Alguns excertos elucidativos: "A praxe académica é um ritual baseado numa autoridade sádica e hierárquica que tem como único objectivo aniquilar a liberdade e autonomia dos novos alunos, satisfazendo os caprichos de mentalidades opacas sem criatividade, nem inteligência. Este tipo de

violência instituída, ao promover a total submissão e consentimento é o primeiro reflexo do encarnejamento e massificação do indivíduo na sociedade. (...) Manifestando extrema repugnância por tais costumes retrógrados e fascizantes, apelamos a todos os colegas que entram na Universidade pela primeira vez a desobedecer a estas práticas obsoletas, defendendo intransigentemente a sua dignidade e independência" (Estudantes Autónomos da Universidade Minho 1997: <http://www.geocities.com/CollegePark/3174>).

Este grupo de estudantes anti-praxistas também reflecte os pressupostos da integração proposta pela praxe e sugerem uma alternativa feita de tolerância convivencial e liberdade: "O nosso primeiro passo na vida académica é recusar a praxe, quebrar o elo do desrespeito e mentira entre iguais. E conseqüentemente, criar uma integração sobre uma convivência verdadeira e mútua, sentindo a liberdade de nós próprios e querendo a liberdade do nosso próximo. Contra a ignorância e humilhação integra-te espontaneamente" (Estudantes Autónomos da Universidade Minho 1997: <http://www.geocities.com/CollegePark/3174>).

Uma orientação próxima é adiantada pelo grupo Anti-Praxe, quando afirma: "Violência, mentira e repressão, substituindo-se a positividade de uma recepção que poderia caracterizar-se por liberdade, alegria e informação. Ou será que a obtenção do estatuto de um estudante universitário torna necessária essa subserviência e justificadas essas sevícias?" (*Anti-Praxe* 1993: <http://www.geocities.com/CollegePark/3174>). É esta uma característica da actuação anti-praxista, criticar e propor, denunciar e sugerir alternativas.

O mesmo entendimento sobre a natureza violenta, autoritária e humilhante da praxe é repetido pelo movimento "Antípodas", do Porto. Este grupo de estudantes anti-praxe, reconhece, igualmente em tom marcadamente panfletário, que os rituais praxísticos alienam os caloiros e promovem um convívio distorcido pela acção da obrigação, medo e submissão: "Cabe por isso a nós (aos novos e às novas estudantes) mostrar que a vida de estudante não se faz a recriar práticas medievais de tortura, submissão e humilhação. São rituais estúpidos, violentos e degradantes. Estes rituais têm como objectivo impor através do medo um respeito e sujeição à autoridade. (...) A verdade é que não é em ambientes autoritários, machistas e deprimentes que se geram as condições para uma convivência saudável entre colegas. A convivência com os colegas, far-se-á ao longo do curso, no quotidiano e só assim terá valor!" (*Antípodas – Grupo de estudantes Anti-Praxe* 1997: <http://www.geocities.com/CollegePark/3174/recusa.htm>).

A avaliação moral que se inscreve nos textos já citados não se afasta do que registei na observação intensiva e nas entrevistas que realizei, ou seja, a existência de paternalismo, humilhação, autoritarismo, chantagem, uniformização, obediência e conformismo. Aliás, sobre a adesão conformada e consentida dos caloiros à praxe, que em Évora, como já o disse por diversas vezes, é gritante, é pensada pelo grupo *Anti-Praxe* (Porto, 1993) como um efeito que decorre do conformismo típico da juventude na sociedade actual. É o que se descobre neste passo: "A questão da praxe, como problema em si, seria uma questão menor, se não fosse um reflexo de um estado da sociedade, de outros problemas, esses sim de grande importância, o estado de uma juventude cada vez mais seguidista, caracterizada nas suas acções por um formalismo inócuo e inconsequente, onde o papel arrojado, crítico, inovador, etc., tradicionalmente atribuído a esse sector etário, se reveste agora de colorações uniformizadoras, acríticas, de um ritualismo anacrónico, tendendo para uma inserção social não questionada (...)" (*Anti-Praxe* 1993: <http://www.geocities.com/CollegePark/3174>).

A resistência anti-praxista ainda se manifesta muitas vezes sob formas panfletárias e escondidas de agitação, como se a praxe fosse perene e intocável, e os seus detractores perseguidos e condenados. É o que deixa entender Paulo Conde na edição electrónica do *Jornal Diferencial* - Dezembro 1996, num artigo intitulado "Praxe, não Obrigado": "Ainda as praxes não tinham começado e já as paredes do I.S.T. se encontravam pintadas e folhetos circulavam na clandestinidade na forma de manifestos anti-praxe. Frases como "preserva a tua dignidade, resiste à praxe." ou "tradição = podridão, praxe = humilhação" podiam ser encontradas nos muros da escola" (Conde 1996: <http://alfa.ist.utl.pt/%7Edif/dif19/19prx2.htm>).

Também em Évora, muito recentemente, deparamos com os primeiros passos do movimento anti-praxe. O que vem de algum modo a dar razão a todos os que, poucos ou muitos, insistem na natureza violenta e agressiva da praxe, reconhecendo a imposição e afirmação de poder pelos seus executantes e denunciando a sua moralidade humilhante. Assim, "o ano de 1998 fica marcado pelo aparecimento o movimento Anti-praxe na Universidade de Évora. Trata-se de uma corrente constituída por quatro pessoas que tem como objectivo informar os caloiros sobre as praxes e "desenraizar" a tradição académica" ("Diário do Sul" 21/10/1998).

Para este ainda pequeno grupo, "A praxe é apenas uma pequena fracção de toda a tradição. Todos os praxantes dizem que a praxe é um meio de integração, mas



esses praxantes fazem essa integração de uma forma violenta e humilhante, agredindo as pessoas de uma forma mental e física" ("Diário do Sul" 21/10/1998).

Este testemunho associa-se à minha própria experiência enquanto observador, no sentido de identificar (independentemente dos juízos valorativos que façamos sobre o problema, pois para muitos a violência da praxe até é desejável como desconstrução de ingenuidade e "enrijamento"), o exercício de múltiplas formas de poder, assumido declaradamente e despuradamente vivido nas mobilizações e cerimónias da praxe, apesar de uma discreta e *politicamente correcta disposição* "jurídica" que a CEGARREGA inclui para dissuadir os mais empolgados e entusiastas. Trata-se do violável e violado artigo 25º, ponto 1, da versão de 1995, que diz: "-1- Deve ser respeitada obrigatoriamente a integridade física e psicológica do praxado." (*ver capítulo sobre a observação documental*)

Personalidades da cultura e da política, como é o caso do historiador Paulo Archer de Carvalho ou do ministro da Ciência e Tecnologia, José Mariano Gago, também evidenciam sem pudor qualificativo as misérias e contradições da praxe. Para o primeiro, e "perante a massificação e a descaracterização do acto de aprender (e de ensinar), perante a universalização da imbecilidade, a sua sobrevivência [da praxe] não é mais do que uma retórica de tradicionalismo, quando é, ou uma invenção apressada de um passado que não existiu ou de uma paranóia genealógica avulsa" (Grande Reportagem 1996: 69-70).

O físico e Ministro da Ciência e Tecnologia utiliza uma argumentação talvez abusivamente radical ou excessiva, ao aproximar a praxe do fascismo e da motivação xenófoba e racista. Segundo Mariano Gago, "Aceitar com complacência e um sorriso a barbárie (venha ela colorida e desculpabilizada por aquele horrível álibi: rapaziadas!, como se usa dizer) é não só perigoso como, profundamente, a raiz verdadeira do fascismo: exorcizar nos outros, definidos como objecto colectivo, uma pulsão de morte. Sejam os outros os magalas, os recrutas, as mulheres, os judeus, os mais novos e indefesos ou outros quaisquer. Que tais pulsões primitivas tenham outrora assegurado a unidade guerreira não me parece hoje motivo para complacências, mas para preocupação. Tanto mais que é bem provável vir a aumentar, explodir, o crime juvenil violento nas escolas. Dito de outro modo, mais brutal: o racismo, a xenofobia, o fascismo, começam na praxe" (Grande Reportagem 1996: 72).

Em resumo, e em conclusão, a tradição anti-praxista é contemporânea da tradição praxista e acompanhá-la-á enquanto esta existir, ou como consciência crítica, ou como antagonista filosófica, ou como expressão de sensibilidades

minoritárias, ou como protesto isolado, ou como alternativa integradora, ou como estrutura estudantil organizada, promotora de valores que encham as Universidades de tolerância, dignidade, convívio são e fraterno, contestação, criatividade, desassossego e progresso.

Eis uma síntese feliz da actual movimentação anti-praxista, recolhida da Internet e que dispensou a objectivação autoral: "Estes grupos, e a maioria dos antipraxistas, contestam a Praxe alegando que esta representa uma tradição com traços medievais, sem interesse, sem significado, nem legitimidade para existir nos dias de hoje. Defendem ainda que a Praxe não é mais do que um elitismo sem nexos no seio dos estudantes universitários (até porque o destino será, para muitos, o desemprego), contestam a excessiva hierarquização criada, e muitas vezes acusam os que aderem mais activamente a estas tradições de conservadores, ou, com uma carga ainda mais agressiva, de fascistas..." (s/a 1997: <http://www.terravista.pt/meco/1769/praxe.htm>).

Mas resistindo às irrupções do tempo e às suas cores mais ou menos esbatidas, nada tão implacável na lucidez e mordacidade como este soneto de Acácio de Paiva, dado à luz no início do nosso século como resposta irónica ao grupo anti-praxista de José de Arruela, que conseguira a abolição do *canelão* à Porta Férrea:

"Por mais que o meu amigo faça e tente  
Para acabar com práticas passadas  
Com cortes de cabelo às tesouradas  
Com troça, quase sempre impertinente...  
Por mais que pregue recepção decente  
Com discursos, conselhos e embaixadas  
Queira livrar de fortes caneladas  
O mísero novato incipiente  
Por mais que escute aplausos e louvores  
Que receba aderência sem limite  
E enfeite agora a Porta Férrea a flores  
Por mais que aos outros desta vez agite  
(Futricas, estudantes e doutores)  
Há-de sempre haver brutos, acredite!" (Grande Reportagem 1996: 70).

## Capítulo XIV - Considerações finais

Ao longo dos capítulos que compuseram este trabalho, introduzi quase sempre apreciações ou comentários de feição conclusiva, com o objectivo de reconhecer em cada uma das dimensões estudadas no processo interactivo da praxe (mobilizações praxísticas, rituais, simbologia, motivações, comportamento e atitude anti-praxe), na sua tradução normativa (código da praxe), no seu enquadramento e fundamento históricos, a existência de relações de poder e moral e a natureza dessas relações.

*Dura Praxis, Sed Praxis?* Sim e não.

Sim, se por *Dura Praxis* entendermos exercício de poder que não especialmente o condigno ou punitivo que habitualmente acompanha ou é evocado pela qualificação "Dura". Mas não menos *duros* nos efeitos e implicações são as relações de poder e de moral que caracterizam a actual praxe eborense, mesmo que se trate de violência psicológica e simbólica em vez de física, mesmo que se trate de chantagem moral e recompensas afectivas em vez de ameaças de coerção física.

Não, por inversão de perspectiva, se esgotarmos a *Dura Praxis* nas ancestrais moléstias e ofensas físicas perpetradas por destemidos praxistas armados de tesouras, mocas, colheres de pau e punhos disponíveis. A praxe sofisticou a sua metodologia de intimidação e execução e coloriu a sua intrínseca vocação adestradora e disciplinadora com a descompressiva dimensão festiva e lúdica. Um natural enfeite, reflexo dos tempos que correm à espreita do hedonismo, ou invisível truque mistificatório, que escapa ao crivo crítico dos novatos e recém praxistas, tão alegremente curto-circuitados na dinâmica dos afectos e dos símbolos da boa disposição e famigerada (que rima tonalmente com rasca) irreverência.

Na verdade, posicionados em hemisférios antropológicos, ideológicos, morais, simbólicos, psicológicos, diferenciados, "caloiros" e "doutores" confrontam-se no quadro de uma hierarquia de estatutos, deveres, direitos e obrigações, onde uns são sujeitos de poder e moralidade e outros objectos-receptáculos do seu exercício. A uma sociedade estratificada, desigual, violenta e moralista, corresponde uma sociedade académica que mimetiza na sua orgânica e filosofia os mesmos pressupostos. A praxe é conservadora e tradicional também por isso, pois reproduz e legitima as relações de poder e moral que governam a sociedade em geral. O praxista, o "dôtor" é a

persistência simbólica e a aprendizagem ritual, moral e ideológica do senhor, do burguês, do capitalista, do tecnocrata; assim como o novato, o "caloiro" é outro dos nomes do escravo, do povo, do proletário, do funcionário. A praxe académica, qualquer que ela seja, não inaugura nenhuma superação desta condição estrutural, nem esboça sequer traços organizacionais e comportamentais de um comunitarismo que transgredisse essa desigualdade endémica e reconhecesse em cada estudante, independentemente do "grau" trazido pela antiguidade, apenas um entre iguais, actores de um tempo e de um espaço onde talvez fizesse sentido a suspensão da "selva" implacável que os afronta lá fora, onde talvez fizesse sentido uma experiência de comunhão e tolerância, de desapropriação de uma socialização burguesa, de aventura igualitária.

A praxe exerce, portanto, um poder que ascende a domínio ou dominação, pois constitui-se enquanto sistema de regras e valores institucionalizado, dotado de regularidade e estabilidade estruturais.

Para legitimar e operacionalizar este domínio, distribuído em múltiplas relações de poder punitivo, compensatório e condicionado, é necessário um sistema moral e uma instrumentalização ritual. A praxe precisa do bordão escatológico do bem e do mal, das tarefas de sacralização e diabolização. Associa uma negatividade absoluta e maculada aos "caloiros" e atribui uma gloriosa positividade aos "dôtores". Este maniqueísmo, fartamente ostentado nos documentos praxísticos oficiais, no imaginário, discurso e rituais praxísticos tem consequências comportamentais e representacionais óbvias, pois os "caloiros" desejam ardentemente abandonar esse estatuto e condição e ambicionam ascender ao estatuto de autoridade, reconhecimento e poder, concedido ao "dôtor". Mais, há um tempo para os novatos serem "bichos" e "caloiros". Independentemente do que possam fazer não lhes é possível acelerar a mobilidade social ou retardar a condição, mesmo que o quisessem. Resta-lhes a possibilidade de serem "bons" caloiros, é essa a única positividade do estatuto dramático do "caloiro". E a positividade é conseguir a máxima negatividade da condição; ou seja, o "bom" "caloiro" é o que obedece sem nunca ripostar, é o que não foge às praxes, é o que permanece em silêncio e adere a tudo o que lhe peçam ou imponham, é o que baixa a cabeça, é o que respeita o "dôtor", é o que interioriza a CEGARREGA, é o que compra autocolantes, é o que bebe "penalties" de vinho nos jantares de curso, é o que começa a juntar dinheiro para comprar o traje académico.

A natureza das relações de poder e moral na praxe académica da Universidade de Évora repete a tendência que se vem observando em todas as praxes académicas; ou

seja, um crescente abandono de práticas praxísticas que recorrem à violência física, como o dar nas unhas, cortes de cabelo, mobilizações forçadas, coacção física a obrigar o consumo de álcool, e múltiplos jogos que punham em causa a integridade física dos novatos, e uma aposta em soluções que deslocam o exercício do poder para a humilhação (desde os *strep-teases* até obrigarem os novatos a andarem descalços sobre fezes de animais), o enxovalho (chamar nomes ordinários à família dos novatos), a impossibilidade de falar e exprimir opinião, as ofensas verbais e psicológicas, a ridicularização (gozar com a fealdade, o vestuário ou a pronúncia dos novatos), a chantagem e ameaça (do género: “se não colaborares serás severamente castigado!” ou “se não colaborares ninguém te fala e ninguém te liga!”), a menorização simbólica (pôr orelhas de burro, chifres, caudas, nos novatos ou inscrever-lhes desenhos e dizeres obscenos).

Do ponto de vista da moralidade praxística, a praxe eborense é, como as outras, reaccionária, conservadora, retrógrada, anti-democrática, hierárquica, paternalista, disciplinadora, tradicionalista, integracionista, cristã, culpabilizadora e castigadora, antiquada, sexista, organicista, formalista, normativa, e maniqueista.

É reaccionária, porque é contrária a qualquer des-hierarquização e nivelamento estatutário entre os estudantes; promove uma moral burguesa onde um conjunto de privilegiados detentores do poder e dos direitos, harmonizam os interesses (não assumidos como opostos ou antagónicos) de uma camada estudantil incapaz e inexperiente, cuja função e dever é obedecer e cumprir.

É conservadora e retrógrada, porque é passadista, recusa a novidade radical e a transformação estrutural; dá prioridade à conservação dos usos e costumes, enaltece a sua preservação e educa nesse sentido.

É anti-democrática, porque nega “juridicamente” à maior parte dos estudantes (excepto “notáveis” e “veteranos”) a capacidade de modificarem e decidirem a vida praxística. É elitista e não sujeita a sufrágio comunitário as alterações ou soluções “legislativas” para a praxe. Assume a inevitabilidade de uma *anciãocracia*, ou seja, os mais velhos é que estão legitimados e autorizados a definir o conteúdo da praxe.

É hierárquica, porque estratifica as qualidades e obrigações morais dos estudantes de acordo com graus adquiridos por antiguidade; por isso, considera o tempo e a experiência como critério de superioridade moral.

É paternalista, porque institui a condição do padrinho e do afilhado, deixando àquele o dever moral de controlar, fiscalizar, orientar e proteger o incauto, indefeso, ignorante, deslumbrado, e tentado novato. O padrinho é sujeito de moralidade

insuspeita, o afilhado é uma criatura amoral ou imoral que deve ser encaminhada na bondade libertadora da praxe.

É disciplinadora, porque a praxe desconfia do novato, considera-o desviante e ignóbil e como a rebeldia e a contestação são moralmente condenadas pela praxe, é necessário adestrar o "caloiro", obrigando-o ao "recolher obrigatório" e a uma quantas praxes vigorosas para amansar os ímpetos vaidosos de quem já se julga "superior", Para isso é imperioso incutir nos novatos os valores do respeito, da obediência e da sujeição aos "dôtores" e seus laudatórios ensinamentos.

É tradicionalista, porque acredita no valor perene da tradição e da sua inquebrantável validade moral. A tradição, por mais infame e ignominiosa que seja (como foi e é o caso das "trupes" dos "julgamentos"), recolhe a benção da praxe.

É integracionista, porque deseja integrar os "caloiros" no espírito da praxe e da vida universitária. A praxe desenvolve apreciável esforço e mobiliza meios para integrar os novatos. A moral praxística promove a aceitação de todos os novatos colaborantes no seio das estruturas praxísticas.

É cristã, porque a moralidade praxística defende e inculca deveres de consciência como o de obediência à autoridade, neste caso praxística, o respeito pelos mais velhos, o cumprimento das leis, a humildade e a modéstia. Condena a ostentação, o orgulho e a vaidade que associa aos "caloiros". Para além disso, aprova uma "moral de rebanho", governada pelos "pastores" de capa e batina.

É culpabilizadora e castigadora, porque é de inspiração cristã; os "caloiros" vivem o *pecado original* de serem "caloiros", são sempre culpados e pecaminosos, e como resposta a desvios, desrespeitos ou transgressões dos "caloiros", de acordo com o código da praxe, apenas estão previstos castigos e punições.

É antiquada, porque associa a noite a perdição, a desnorte e a deslumbramento; porque exige um estilo de vida aos "caloiros" segundo a máxima "trabalha-se de dia, e estuda-se e dorme-se à noite". Para além disso, no que ao traje académico diz respeito, proíbe-se às mulheres o uso da maquilhagem, de saias muito curtas, de saltos altos, etc. O que bem demonstra a estreiteza sacerdotal e o moralismo estético que preside à praxe.

É sexista, porque discrimina pormenorizadamente um conjunto de restrições (algumas já acima referidas) ao uso da capa e batina que só são aplicáveis às mulheres, como se estas fossem necessariamente tentadas à excentricidade e à vaidade, e os homens campeões da discrição, do *cinzentismo* e apagamento ascético.

É organicista, porque não concebe divisões nem a organização de facções no seio da praxe, que deve permanecer uma e indivisível. O badalado "espírito académico" é bem a perseguição de um espírito unânime de pertença a uma totalidade que não se desmembra nem se multiplica em soluções micro e policéfalas. Uma moral da harmonia de contrários de mão dada em missão integradora e enriquecedora, abafa alguns suspiros divisionistas.

É formalista, porque reprova a espontaneidade e dinâmica vivencial dos estudantes, traduzindo-se a praxe em rituais rígidos e regras comportamentais codificadas e formalizadas, tal como os cerimoniais e solenidades praxísticas, asfixiadas por tão capilares protocolos de execução.

É normativa, porque a praxe sistematiza, tal como já referi acima, os costumes e usos estudantis em "ordenamento jurídico", em "direito positivo". A CEGARREGA, à imagem dos códigos jurídicos, regula a vida praxística e acolhe em formato legislativo as orientações morais que informam a praxe.

É maniqueísta, porque localiza taxativamente a positividade axiológica e moral no "campo" dos "dôtores", e centra toda a negatividade na condição de "bicho" e "caloiro"; ou seja, os novatos representam todo o "mal" possível, toda a menoridade e toda a insuficiência. Ao contrário, os "dôtores" são sujeitos de toda as qualidades morais e cívicas. Os novatos não têm nada de bom, os colegas com mais matrículas não tem nada de mau. Isto explica o efeito de preenchimento "humanizador" e doutrinação moral que a praxe chama a si; ela conduz e regula uma evolução, que é a passagem pela Universidade, da besta ("caloiro") ao homem superiormente formado, educado e instruído ("dôtor"). Também isto atesta a presunção moralizadora da praxe.

Em suma, as relações de poder e moral na praxe académica eborense, podem ser traduzidas e sintetizadas em múltiplas categorias qualificadoras, distribuídas em vários eixos temáticos, num jogo de oposições que demonstra o carácter teleológico e reduccionista da praxe, ao instalar dois modelos culturais contrapostos e dissociáveis: o "universo" dos "caloiros", separado do "universo" dos outros colegas e para o qual aqueles tendem por obra inexorável do tempo e por subsídio civilizador, disciplinador, coactivo, integrador, formativo e moralizador da praxe.

O quadro que se segue não esgotará todas as qualificações que se podem encontrar na dinâmica ritual, regulamentar, documental e vivencial da praxe, mas recolhe as principais indicações reveladoras de exercício de poder e de acção e representação moralista, umas interpeladas num tom metafórico e alegórico, outras sublinhadas na movimentação ritual, outras inferidas a partir de registos de

conversação entre praxistas e “caloiros”, outras descobertas na imprevisibilidade desveladora das praxes desregradas ou espontâneas, outras ainda explicitadas na discursividade praxística “oficial”, ou no sossego da retórica “instrutiva”.

A praxe é instrumento civilizador, doutrinário, punitivo, moralizador, integrador, ambientador, etc, no quadro de uma estratificação social que a própria praxe institui, aproveitando o factor número de matrículas para erigir um dualismo moral e ideológico, entre “caloiros” e “doutores”. A esta diferenciação estatutária corresponde também a institucionalização de dois *modus vivendi* e estilos comportamentais opostos e postos em relação de subordinação e *paradigmatização*, ou seja, o “universo” dos “caloiros” não está apenas totalmente subordinado às regras, procedimentos e valores impostos pelos “dôtores”, mas enfrenta a unidireccionalidade do horizonte modelar que a praxe reduz a si mesma.

**QUADRO SÍNTESE DAS CATEGORIAS E QUALIFICAÇÕES IMPLICADAS  
NAS RELAÇÕES DE PODER E MORAL  
NA PRAXE ACADÉMICA DA UNIVERSIDADE DE ÉVORA**

<b>Categorias dos actantes - caloiros</b>	<b>Categorias dos actantes - dôtôres</b>
<b>Eixo antropológico</b>	
Animal / bicho / besta	Homem
Ovelhas / rebanho	Pastor
Plebe	Aristocracia
Afilhado	Padrinho / madrinha
Objecto	Sujeito
Servo	Senhor
Indivíduo	Grupo
Apetite / instinto	Razão
Inexperiência	Experiência
Ignorância	Conhecimento / sabedoria
Adolescência	Adultos
<b>Eixo moral</b>	
Silêncio	Palavra
Vícios	Virtudes
Respeitador	Respeitado
Indisciplina	Disciplina
Revolta / vaidade	Conservação / humildade
Barbárie / corrupção	Civilização / formação
Grosseria	Delicadeza
Doença	Saúde
Cabeça baixa	Cabeça descoberta e levantada
Olhos baixos	Olhar directo
Sujidade / parasitas / impureza	Higiene / pureza
Anomalia	Normalidade
Solidão / isolamento	Pertença
Ingenuidade / deslumbramento	Prudência / controlo
Vulgar	Especial

<b>Eixo ideológico (poder)</b>	
Deveres / obrigações	Direitos
Obediência	Comando
Desregramento	Regras / código
Igualdade	Desigualdade hierárquica
Nivelamento	Estratificação
Sujeição	Poder
Anarquia	Sophiocracia elitista
"Estado natural"	"Estado civil"
Objecto do poder	Sujeito de poder (exercício do comando e da punição)
<b>Eixo simbólico</b>	
Indiscrição no vestuário	Cuidados de descrição no traje
Corres garridas	Preto
Trajes feios e sujos (mundanos)	Traje académico
<b>Eixo ontológico-religioso</b>	
Profano	Sagrado
Trevas / noite	Luz / dia
Novidade	Regularidade / previsibilidade
Caos	Ordem
Matéria	Espírito
Ocasional /quotidiano	Tradicional / ritual
Corpo	Alma
<b>Eixo cósmico</b>	
Fragmentação / dispersão	Unidade / totalidade
Fora - mundo	Dentro - Universidade
<b>Meta-categorias</b>	
<b>Antes</b>	<b>Depois (evolução, aprendizagem)</b>
<b>Menoridade / inferior</b>	<b>Maioridade / superior</b>
<b>Mal / negatividade</b>	<b>Bem (melhoramento moral, formação) / positividade</b>

Para que não se confundam leituras e intencionalidades: este trabalho visou interceptar, registar, analisar e inteligibilizar as relações de poder e moral na praxe académica, e não recensear a dimensão festiva, animadora, convivial e confraternizadora da praxe. São aspectos, objectivos e realizações da praxe cuja importância não é negada, mas que escapam aos propósitos da presente investigação. Serve também isto para assumir, sem qualquer condescendência, que a praxe académica eborense, ou qualquer outra, almeja metas e manifesta intenções que estão para lá do poder e da moralidade (nunca totalmente, claro está), e constitui-se como apreciável fabricadora de entretenimento, referência coadjuvadora na sensibilização de causas cívicas e humanitárias, e até promotora de animação cultural.

Mas no que às relações de poder e moral diz respeito, não há que temporizar com branduras *politicamente correctas* e concluir, com a falibilidade própria das circunscrições interpretativas, mas na companhia de factos e confirmações empíricas, que a praxe académica da Universidade de Évora é fonte e protagonista do exercício de poder nas suas várias modalidades, desde o condicionamento simbólico, até à punição e coerção físicas, e recurso moralizador estendido a múltiplas esferas da vida estudantil.

Servirá este trabalho, se é que de utilidade me é permitido ajuizar, para justificar o debate e a reflexão sobre o tema da praxe no que ela tem de mais negativo ou problemático. Um desafio a que os agentes educativos, toda a comunidade universitária, políticos, educadores, deverão responder sem fundamentalismos e resistências afectivas, mas na preocupação fundamental de “humanizar”, corrigir, denunciar, ou apenas reflectir com rigor e conhecimento de causa as implicações que a praxe traz à vida estudantil e ao quotidiano de milhares de jovens portugueses. Se este trabalho puder contribuir para melhor autorizar ou despoletar esse debate e reflexão, e, porque não, reforçar a perspectiva crítica que deve nortear a disputa de posições, já cumpriu com satisfação o seu papel.

É que uma investigação desta natureza e com este objecto de estudo não se pode furtar à sua ressonância *sensibilizadora*. Deve antes assumi-la como uma exigência que dá, independentemente dos resultados posteriores, expressão significativa ou existencial ao trabalho de investigação.

## Bibliografia

- ABRIC, Jean-Claude (dir.)  
1994 *Pratiques Sociales et Représentations*, Paris: Presses Universitaires de France
- AGAMBEN, Giorgio  
1993 *A Comunidade que vem*, Lisboa: Editorial presença
- AGUIAR, Joaquim *et al.*  
1998 *Saber e Poder*, Lisboa: Livros e Leituras
- ALLÉON, Anne-Marie *et al.*  
*S/d A Interminável Adolescência*, Porto: Rés
- ANDRÉ, João Maria  
1987 *Renascimento e Modernidade*, Coimbra: Livraria Minerva
- ARON, Raymond  
1985 *Estudos Políticos*, Brasília: Ed. Universidade de Brasília
- AVANZINI, Guy  
1980 *O Tempo da Adolescência*, Lisboa: VER EDITORA
- BARATA-MOURA, José  
1988 "Indivíduo e Colectivo" , in *Vértice*, II Série, nº 4, Lisboa: Editorial Caminho, pp. 37-68
- BARDIN, Laurence  
1991 *Análise de Conteúdo*, Lisboa: Edições 70
- BAUDRILLARD, Jean  
1991 *A Sociedade de Consumo*, Lisboa: Ed, 70
- BERGER, Peter; LUCKMANN Thomas  
1998 *A Construção Social da Realidade – Tratado de Sociologia do Conhecimento*, Petrópolis: Editora Vozes
- BIROU, Alain  
1982 *Dicionário das Ciências Sociais*, Lisboa: Pub. D. Quixote
- BLOS, Peter  
1985 *Adolescência – Uma Interpretação Psicanalítica*, S. Paulo: Martins Fontes
- BOUDON, Raymond  
1990 *O Lugar da Desordem*, Lisboa: Gradiva
- BOURDIEU, Pierre  
1989 *O Poder Simbólico*, Lisboa: Difel

- CAMILLERI, Carmel *et al.*  
1990 *Stratégies Identitaires*, Paris: Presses Universitaires de France
- CAMPANELLA, Tomás  
1990 *A Cidade do Sol*, Lisboa: Guimarães Editores
- CAMPS, Victoria  
1996 *Paradoxos do Individualismo*, Lisboa: Relógio d'Água
- CARVALHO, Barbosa de  
1916 *Leis Extravagantes de Coimbra ou Código das muitas partidas*, Coimbra: Livraria Cunha Editora
- CARVALHO, Gustavo Martins de  
1902 *A Praxe Académica – Appello*, Coimbra: Minerva Central
- CASAL, Adolfo Yáñez  
1996 *Para Uma Epistemologia do Discurso e da Prática Antropológica*, Lisboa: Edições Cosmos
- CASTRO, Armando  
1989 *Conhecer o Conhecimento*, Lisboa: Caminho
- CAZENEUVE, Jean  
S/d *Sociologia do rito*, Porto: Rés
- CENTLIVRES, Pierre; HAINARD, Jacques (dir.s)  
1986 *Les Rites de Passage Aujourd'hui*, Lausanne: L'Age d'Homme
- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain  
1994 *Dicionário dos Símbolos*, Lisboa: Teorema
- CLAES, Michel  
1985 *Os Problemas da Adolescência*, Lisboa, S. Paulo: Verbo
- CLASTRES, Pierre  
1979 *A Sociedade Contra o Estado (Investigações de Antropologia Política)*, Porto: Afrontamento
- COMISSÃO CALOUSTE GULBENKIAN  
1996 *Para Abrir as Ciências Sociais*, Mem Martins: Pub. Europa-América
- COUTINHO, Alexandre  
1990 *Como se faz um Presidente*, Lisboa: O Jornal
- CRESPI, Franco  
1997 *Manual de Sociologia da Cultura*, Lisboa: Editorial Estampa
- CRUZ, Paulo  
1991 "A Praxe – Cimento da Academia", in *Cadernos Politika!*, s/l: Edições Avante!, p. 54

- CRUZEIRO, Eduarda  
1991 "Considerações sobre a Praxe a Vida Académica", in *Cadernos Política!*, s/l:  
Edições Avante!, pp. 46-47
- DERRIDA, Jacques  
S/d *Margens da Filosofia*, Porto: Rés  
1975 *Posições, Semiologia e Materialismo*, Lisboa: Plátano Editora
- DORFLES, Gillo  
S/d *Novos Ritos, Novos Mitos*, Lisboa: Edições 70  
1988 *A moda da Moda*, Lisboa: Edições 70
- DUBET, François  
1996 *Sociologia da Experiência*, Lisboa: Instituto Piaget
- DURAND, Gilbert  
1995 *A Imaginação Simbólica*, Lisboa: Edições 70
- DUVERGER, Maurice  
1983 *Sociologia da Política*, Coimbra: Almedina
- ECO, Umberto *et al.*  
1989 *Psicologia do Vestir*, 3ª edição, Lisboa: Assírio e Alvim
- ELIAS, Norbert  
1994 *Teoria Simbólica*, Oeiras: Celta Editora
- ERASMO  
1978 *A Civilidade Pueril*, Lisboa: Editorial Estampa
- FELDMAN-BIANCO, Bela (org)  
1987 *Antropologia das Sociedades Contemporâneas*, São Paulo: Global
- FERNANDES, António Teixeira  
1988 *Os Fenómenos Políticos – Sociologia do Poder*, Porto: Afrontamento
- FERRAROTTI, Franco  
1972 *Sociologia del Potere*, Bari: Editori Laterza  
1986 *Sociologia*, Lisboa: Teorema
- FISCHER, Gustave-Nicolas  
1994 *A Dinâmica Social*, Lisboa: Planeta/ISPA
- FOUCAULT, Michel  
1992 *Microfísica do Poder*, Rio de Janeiro: Graal
- FRANÇA, Luís de (coord)  
1993 *Portugal - valores europeus - identidade cultural*, s/l: Instituto de Estudos para o  
Desenvolvimento

- GADAMER, Hans-Georg  
1991 *Verdad y Metodo*, Salamanca: Ediciones Sígueme
- GAIARSA, José A.  
1986 *Poder e Prazer*, São Paulo: Ágora
- GALBRAITH, John K.  
s/d *Anatomia do Poder*, Lisboa: Difel
- GENNEP, Arnold Van  
1978 *Os Ritos de Passagem*, Petrópolis: Editora Vozes
- GHIGLIONE, Rodolphe; MATALON, Benjamim  
1993 *O Inquérito, Teoria e Prática*, Oeiras: Celta
- GIDDENS, Anthony  
1996 *Novas Regras do Método Sociológico*, Lisboa: Gradiva
- GIL, José  
1988 *Corpo, Espaço e Poder*, Lisboa: Litoral Edições
- GOFFMAN, Erving  
1985 *A Representação do Eu na Vida Cotidiana*, 3ª edição, Petrópolis: Vozes
- HABERMAS, Jürgen  
1991 *Escritos sobre Moralidad y Eticidad*, Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós /I.C.E. – U.A.B.
- HEERS, Jacques  
1987 *Festas de Loucos e Carnavais*, Lisboa: Publicações Dom Quixote
- HEIDER, Fritz  
1970 *Psicologia das Relações Interpessoais*, S. Paulo: Ed. Universidade de S. Paulo
- HERPIN, Nicolas  
1982 *A sociologia Americana (escolas, problemáticas e práticas)*, Porto: Edições Afrontamento
- HOUART, Jacques  
1991 "Praxe Académica uma Tradição viva?", in *Cadernos Politika!*, s/l: Edições Avante!. pp. 50-51
- JAVEAU, Claude  
1998 *Lições de Sociologia*, Oeiras: Celta Editora
- KAPLAN, Abraham; LASSWELL, Harold  
1979 *Poder e Sociedade*, Brasília: Editora Universidade de Brasília
- KATZ, Daniel; KAHN, Robert L.  
1987 *Psicologia Social das Organizações*, São Paulo: Editora Atlas S.A.

KREMER-MARIETTI, Angèle  
1990 *A Moral*, Lisboa: Edições 70

LEYENS, Jacques-Philippe  
1988 *A Psicologia Social*, Lisboa: Edições 70

LIMA, Mesquitela  
1983 *Antropologia do Simbólico (ou o simbólico da Antropologia)*, Lisboa: Editorial Presença

LIPOVETSKY, Gilles  
1989 *A Era da Vazio – Ensaio sobre o Individualismo Contemporâneo*, Lisboa: Relógio D'Água  
1994 *O Crepúsculo do Dever*, Lisboa: Publicações Dom Quixote

LOMBARDO, Antonio  
1972 *La Struttura del Potere*, Roma: Bulzoni Editore

LOPES, António Rodrigues  
1982 *A Sociedade Tradicional Académica Coimbra: Introdução ao Estudo Etnoantropológico*, Coimbra: Gráfica de Coimbra

LOWEN, Alexander  
1984 *Prazer- Uma Abordagem Criativa da Vida*, São Paulo: Summus Editorial

LYONS, John  
1980 *Semântica - I*, Porto: Editorial Presença

LYOTARD, Jean-François  
1989 *A Condição Pós-Moderna*, Lisboa: Gradiva

MAISONNEUVE, Jean  
s/d *A Dinâmica dos Grupos*, Lisboa: Ed. Livros do Brasil

MANNONI, Pierre  
1987 *A Psicologia Colectiva*, Mem Martins: Pub. Europa-América

MARC, Edmond; PICARD, Dominique  
S/d *A Interação Social*, Porto: Rés

MARINA, José António  
1997 *Ética para Náufragos*, Lisboa: Caminho

MARQUES, Pedroso Manuel  
S/d *Relações de Poder na Empresa - A gestão na nova realidade social*, Mem Martins: Pub. Europa-América

MARTIN, Roderick  
1978 *Sociologia do Poder*, Rio de Janeiro: Zahar Editores

MAUSS, Marcel  
1991 *Sociologia y Antropologia*, Madrid: Tecnos

- MICHAUX, Léon  
1974 *Os Jovens e a Autoridade*, Braga: Publicações Europa-América
- MONGIN, Olivier  
1998 *A Violência das Imagens – Ou Como Eliminá-la?*, Lisboa: Editorial Bizâncio
- MOREIRA, Adriano  
1993 *Ciência Política*, Coimbra: Almedina
- MORIN, Edgar  
1998 *Sociologia, A Sociologia do Microsocial ao Macrossocial*, Mem Martins: Europa-América
- MOSCOVICI, Serge; DOISE, Willem  
1991 *Dissensões e Consenso - Uma Teoria Geral das Decisões Colectivas*, Lisboa: Livros Horizonte
- NICO, José  
1996 *Ser-se caloiro*, Évora: Tese de Dissertação de Mestrado
- NIETZSCHE, Frederico  
1987 *Para Além de Bem e Mal*, Lisboa: Guimarães Editores  
1990 *A Genealogia da Moral*, Lisboa: Guimarães Editores
- NOBRE, Carminé  
1937 *Coimbra de Capa e Batina - 1937-1945*, vol. I, Lisboa: Atlântida Liv. Ed.  
1945 *Coimbra de Capa e Batina - 1937-1945*, vol. II, Coimbra: s/e
- NUNES, A. Sedas  
1987 *Questões Preliminares sobre as Ciências Sociais*, Lisboa: Editorial Presença
- ORIGLIA, D; OUIILLON, H  
1968 *A Adolescência*, Lisboa, Paris: Livraria Clássica Editora / Les Editions Sociales Françaises
- PAIS, José Machado (coord.) et al.  
1998 *Gerações e Valores na Sociedade Portuguesa Contemporânea*, Lisboa: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa
- QUIVY, Raymond; CAMPENHOUDT  
1992 *Manual de Investigação em Ciências Sociais*, Lisboa: Gradiva
- PASCHOA, Armando  
S/d *Ética Militar*, Lisboa: Edições Arpa
- PIRES, Francisco Videira  
1977 *Sociologia Política*, Porto: Lello & Irmão
- POULANTZAS, Nicos  
1978 *O Estado, o Poder, o Socialismo*, Lisboa: Moraes Editores

- PRATA, Manuel Alberto C.  
 "A praxe na Academia de Coimbra - das práticas às representações" in Revista de História das Ideias, 15, Coimbra: IHIUC, 1993
- REMY, J; RUQUO, D (eds)  
 1990 *Méthodes d'Analyse de Contenu et Sociologie*, Bruxelles: Fac. Univ. Sth Louis
- REIS, José  
 1990 *Nova Filosofia*, Porto: Edições Afrontamento
- REVEZ, António  
 1991 "A Carnavalização do "Quartel", A Praxe (?) que temos", in *Cadernos Politika!*, s/l: Edições Avantel, pp. 52-53
- RICOEUR, Paul  
 s/d *Do Texto à Acção*, Porto: Rés  
 s/d *O Conflito das Interpretações*, Porto: Rés
- RUSSELL, Bertrand  
 S/d *A Minha Conceção do Mundo*, Porto: Brasilia Editora  
 1990 *O Poder - Uma Nova Análise Social*, Lisboa: Fragmentos
- S/a  
 1993 *Código da Praxe Académica de Coimbra*, s/e: Coimbra
- SANTOS, B. de Sousa  
 1989 *Introdução a uma Ciência Pós-Moderna*, Porto: Edições Afrontamento  
 1990 *Um Discurso sobre as Ciências*, 3ª edição, Porto: Edições Afrontamento  
 1994 *Pela Mão de Alice*, Porto: Afrontamento
- SCHWARTZENBERG, Roger-Gérard  
 1978 *O Estado Espectáculo*, São Paulo: Difel
- SILVA, Augusto S.; PINTO, José M. (orgs)  
 1986 *Metodologia das Ciências Sociais*, 7ª edição, Porto: Afrontamento
- SINGER, Jerome L. (org)  
 1975 *O Controle da Agressão e da Violência*, São Paulo: E.P.U. / EDUSP
- SOUSA, Ribeiro  
 1925 *As Praxes Académicas de Coimbra*, Coimbra: Oficinas Gráficas de Coimbra
- STIRN, François  
 s/d *Violência e Poder*, Lisboa: Inquérito
- TOURAINÉ, Alain  
 1996 *O Retorno do Actor - ensaio sobre sociologia*, Lisboa: Instituto Piaget
- TURNER, Victor W.  
 1974 *O Processo Ritual - Estrutura e Antiestrutura*, Editora Vozes: Petrópolis  
 Editora Vozes

ULLMANN, Reinholdo Aloysio  
1991 *Antropologia: O Homem e a Cultura*, Petrópolis: Vozes

VALADIER, Paul  
1991 *Inevitável Moral*, Lisboa: Instituto Piaget

VERNON, M. D.  
1973 *Motivação Humana*, Petrópolis: Editora Vozes

VICENT, Jean-Didier  
1998 *Biologia das Paixões*, Mem Martins: Publicações Europa-América

XIBERRAS, Martine  
1996 *As Teorias da Exclusão – Para uma Construção do Imaginário do Desvio*, Lisboa: Instituto Piaget

WEBER, Max  
*S/d Fundamentos da Sociologia*, Porto: Rés

WHITEHEAD, Alfred North  
1987 *Simbolismo, O seu Significado e Efeito*, Lisboa: Edições 70

## **IMPrensa / Periódicos**

Cadernos Politika!, 1991

Coluna Maldita, Setembro de 1995

Diário de Notícias, 26/09/1997

Diário do Alentejo, 29/12/1995

Diário do Alentejo, 21/06/1996

Diário do Sul, 21/10/1998

Expresso, "Guia do Estudante", 19/07/1997

Forum Estudante, "Tradições Académicas", 1996

Grande Reportagem, Novembro de 1996

Público, 26/09/1996

Público, 03/11/1996

Público 25/11/1996

## **OUTRAS FONTES**

C.E.G.A.R.R.E.G.A. , 1987

C.E.G.A.R.R.E.G.A. , 1992

C.E.G.A.R.R.E.G.A. , 1995

C.E.G.A.R.R.E.G.A. , 1998

Guia do bicho 1995

Guião "Benção das Pastas" 1996

Manual do Desenrasca 1994

Praxes académicas 88/89

*Antípoda* – *Grupo de estudantes Anti-Praxe*, 1997:

<http://www.geocities.com/CollegePark/3174/recusa.htm>

*Anti-Praxe*, 1993: <http://www.geocities.com/CollegePark/3174>

António, 1996: <http://alfa.ist.utl.pt/%7Edif/dif19/19exam.htm>

Conde, 1996: <http://alfa.ist.utl.pt/%7Edif/dif19/19prx2.htm>

*Contra o Sistema*, 1996: <http://www.geocities.com/CollegePark/3174>

Estudantes Autónomos da Universidade Minho, 1997:

<http://www.geocities.com/CollegePark/3174>

Fonseca: [http://www.isa.utl.pt/campus/6\\_circo.htm](http://www.isa.utl.pt/campus/6_circo.htm)

Martiniano: <http://www.valg.pt/estudantes/canudo/num8/praxe.html>

Oliveira, 1996: <http://alfa.ist.utl.pt/%7Edif/dif19/19prx1.htm>

Estêvão: URL: [www.partido-socialista.pt/partido/imprensa/jovem/292a3.htm](http://www.partido-socialista.pt/partido/imprensa/jovem/292a3.htm)

Vaneigem: <http://www.geocities.com/CollegePark/3174/aviso.htm>

Venger: [http://www.isa.utl.pt/campus/1\\_praxe.htm](http://www.isa.utl.pt/campus/1_praxe.htm)

1997: <http://www.terravista.pt/meco/1769/praxe.htm>

<http://www.geocities.com/Athens/Forum/1244/praxe.htm>

<http://www.Uevora.pt/publicacoes/Guia/simacad.htm>

<http://geocities.com/CollegePark/3174/entrada.htm>.

1