

Faculdade de Ciências do Desporto e de Educação Física

Universidade do Porto

**A ACTIVIDADE FÍSICA NA CONTRUÇÃO DE SENTIDOS PARA
O TEMPO DE REFORMA**

O CASO DE UMA UNIVERSIDADE DA TERCEIRA IDADE

Dissertação apresentada às provas de
Doutoramento no ramo das Ciências do
Desporto, nos termos do decreto-lei nº
216/92, de 13 de Outubro.

Estudo apoiado pela FCT e pelo FSE no
âmbito do III quadro comunitário de
apoio.

Orientador: Prof. Doutor Rui Proença Garcia

Co-orientadora: Prof. Doutora Leonéa Vitória Santiago.

Margarida Maria Branco Martins Alves

Porto, 2004

Alves, Margarida (2004). *A Actividade Física na Construção de Sentidos para o Tempo de Reforma: o Caso de uma Universidade da Terceira Idade*. Dissertação de Doutoramento Apresentada à Faculdade de Ciências do Desporto e de Educação Física, Universidade do Porto.

PALAVRAS CHAVE: ACTIVIDADE FÍSICA; REFORMA; CONSTRUÇÃO DO SENTIDO; REPRESENTAÇÃO SOCIAL.

Onde Sancho vê moinhos
D. Quixote vê gigantes

Vê moinhos? São moinhos
Vê gigantes? São gigantes

António Gedeão

Agradecimentos

Ao Prof. Doutor Rui Garcia e à Prof. Doutora Leonéa Santiago pela competência e disponibilidade na orientação.

Ao Prof. Doutor António Costa e à Prof. Doutora Ana Luísa Pereira (Ana) por terem permitido a partilha de espaço, de tempo e de livros.

Aos meus pais e ao meu irmão pelo incentivo e pela ajuda em todas as fases do trabalho.

Aos alunos, aos professores e à Elsa da Academia Sénior de Gaia pelo carinho com que me receberam.

Àqueles que de algum modo colaboraram directamente na realização do trabalho: ao Zé, à Carla, à (I)Ana, à Fati, à Marta e à Ana Maria.

A todos os amigos que fazem parte desta família unida por laços de sangue e/ou de afecto.

ÍNDICE

ÍNDICE GERAL.....	i
RESUMO.....	vi
ABSTRACT.....	vii
RÉSUMÉ.....	ix
ABREVIATURAS.....	xi
INTRODUÇÃO.....	1
1. ENQUADRAMENTO TEÓRICO.....	13
1.1. A cultura enquanto condição da existência humana.....	13
1.2. Representações: "entre o eu e o nós".....	21
1.3. Em busca de um paradigma da compreensão.....	31
1.3.1. A assunção do <i>senso comum</i> na compreensão do social.....	31
1.3.2. "Esse ser fazedor de história, capaz de imprimir sentidos à sua marcha".....	39
1.3.3. O diálogo do agente com as estruturas.....	49
1.3.4. "Não há ciência isenta de valores".....	59

1.4. A Realidade sociocultural das gerações mais velhas.....	65
1.4.1.A construção de uma categoria etária.....	65
1.4.2.A mudança na realidade sociocultural.....	75
1.4.3.Que práticas quotidianas na reforma? Convocando a actividade física para a discussão.....	89
1.5. Sobre o tempo.....	105
1.6. Sobre o corpo.....	119
2. METODOLOGIA: a prática etnográfica como alavanca de conhecimento.....	139
2.1.Os outros e os seus discursos quotidianos.....	139
2.2.O pesquisador como principal instrumento de pesquisa.....	149
2.3.No terreno.....	159
2.3.1.Caracterização da Academia Sénior de Gaia.....	159
2.3.2.Principais procedimentos no trabalho de campo...	163
2.4.Modelo de análise dos dados empíricos.....	179

3. ANÁLISE INTERPRETATIVA.....	183
3.1. Da mudança.....	183
3.2. Do tempo.....	199
3.3. Do corpo.....	221
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	237
BIBLIOGRAFIA.....	245

Anexos (CD-Rom)

RESUMO

O presente trabalho centrou-se na realidade social de um grupo de pessoas reformadas, com o objectivo de compreender o papel da actividade física na construção de sentidos para o tempo de reforma. Utilizámos uma metodologia de cariz etnográfico que se baseou no reconhecimento de que a compreensão do "outro", e dos sentidos das suas práticas, exige uma participação na realidade estudada, interagindo e experimentando o modo de vida quotidiano dos sujeitos investigados (Firmino da Costa, 1986). Assim, salientámos como principais instrumentos a observação participante e a entrevista semi-estruturada e, como terreno da pesquisa, o contexto de uma universidade da terceira idade, especificamente a Academia Sénior de Gaia. Procedemos a uma análise interpretativa dos dados empíricos, à luz de uma problematização e teoria iniciais e, especialmente, com o suporte de um quadro teórico emergente adequado à singularidade dos dados recolhidos no terreno, seguindo uma lógica de descoberta (Machado Pais, 2002). Esta análise permitiu-nos concluir que os sujeitos não se reconhecem na tradicional representação da categoria de reformados, pelo que o seu quotidiano apresenta rupturas com muitos dos comportamentos até aqui esperados nesta etapa da vida. Há uma evidente reflexividade a presidir às suas acções, enquanto forma de determinar e inovar os seus modos de vida. Tal reflexividade evidencia-se na adopção de novas práticas, dentro das quais se inserem as actividades físicas, que testemunham o sentido da liberdade na construção de um tempo mais pessoal, o sentido da sociabilidade, renovando redes de interacção que em muitos casos tinham sido destruídas pela cessação do trabalho, e o sentido da procura de um corpo ideal, um corpo valorizado socialmente: jovem, saudável e activo. Deste modo, salientámos a função estruturante da actividade física na construção de sentidos para o tempo de reforma.

Palavras Chave: Actividade Física; Reforma; Construção do Sentido; Representação Social.

ABSTRACT

The present paper focussed on the social reality of a group of retirees with the objective to study the role of physical activity in the building of a purpose in preparation for retirement. An ethnographic methodology was used based on the recognition that the understanding of the "other" and the reasons for its practices required a participation in the studied reality. As such, interacting and experimenting the daily activities of the subjects studied was necessary (Firmino da Costa, 1986). We highlight as principal instruments used: the participant observation and semi-structured interviews. A senior citizens' university more specifically the Senior Citizens' Academy in Gaia was used as the field for the research. We proceeded with an interpretative analysis of the empirical data considering the initial situation as well as the emerging theories adapted to the reality of data gathered on the field following a logic of discovery (Machado Pais, 2002). This analysis allowed us to conclude that the aforementioned subjects do not perceive themselves in the traditional category of retirees, therefore their daily lives do not follow what is expected of a person at this stage in their lives. There is an evident reasoning behind each act as a means to determine and innovate their sense of life, namely by engaging in sports which substantiates their sense of freedom in the makeup of a personal time-frame, a sense of sociability, renewing ties which in many cases had been destroyed due to joblessness as well as the search for an ideal body, a body which is socially valued: young, healthy and active. In this sense, we highlight the "structuring" function of physical activity in the building of a purpose in preparation for retirement.

Key words: Physical Activity; Retirement; Building of the Sense; Social Representation.

RÉSUMÉ

Le travail présenté s'est centré dans la réalité sociale d'un groupe de retraités, ayant comme objectif la compréhension du rôle de l'activité physique dans la construction de sens concernant la retraite. On a utilisé une méthodologie à caractère ethnographique basée dans la reconnaissance que la compréhension de "l'autre", et des sens de ses pratiques, exige une participation dans la réalité étudiée, inter-agissant et expérimentant le mode de vie quotidien des sujets étudiés (Firmino da Costa, 1986). Ainsi, nous détachons comme principaux instruments l'observation participante et l'entretien et, comme terrain de recherche, le contexte d'une université pour le 3ème âge, l'Académie Senior de Gaia. On a fait une analyse interprétative des données empiriques, à la lumière d'une problématique et théorie initiales et, surtout, avec le support d'un cadre théorique émergent adéquat à la singularité des données recueillies sur le terrain, suivant une logique de découverte (Machado Pais, 2002). Cette analyse nous a permis de conclure que les sujets ne se revoient pas dans la représentation traditionnelle de la catégorie des retraités, car leur quotidien présente des ruptures avec un grand nombre de comportements jusqu'ici attendus dans cette étape de la vie. Il existe une réflexion évidente qui préside à leurs actions, quant à la forme de déterminer et innover leurs modes de vie. Une telle réflexion se concrétise par l'adoption de nouvelles pratiques, parmi lesquelles les activités physiques, qui témoignent le sens de la liberté dans la construction d'un temps plus personnel, le sens de la sociabilité, renouvelant des réseaux d'interaction qui dans beaucoup de cas avaient été annulés par la cessation du travail, et le sens de la recherche d'un corps idéal, un corps valorisé socialement: jeune, sain et actif.

Mots-clé: Activité Physique, Retraite, Construction du Sens,
Représentation Social.

LISTA DE ABREVIATURAS

INE - Instituto Nacional de Estatística

UTI's - Universidades da Terceira Idade

ASG - Academia Sénior de Gaia

INTRODUÇÃO

O presente estudo pretendeu abordar a realidade sociocultural de um grupo de pessoas reformadas, à luz da compreensão dos sentidos impressos nas suas práticas quotidianas, nomeadamente nas actividades físicas.

As primeiras aproximações que fizemos aos significados sociais associados à questão da reforma redundou nalgum consenso em torno da ideia de que esta é uma fase da vida envolta, para o conjunto da população, em algum mistério e que a muitos inquieta. Associada à velhice, enquanto horizonte mais ou menos próximo, suscita normalmente alguma ansiedade e receio face ao desconhecido; percebemos que as representações são preponderantemente negativas, o que legitima tais receios; é apresentada e discutida frequentemente como um problema; parece existir uma quase nula participação social das gerações mais velhas, nomeadamente nas questões que lhe dizem respeito.

Numa visão macrosocial diríamos que as estruturas sociais conduzem a que as qualidades iminentemente válidas de quem já integrou muitas vivências e saberes têm sido desvalorizadas. De facto, geram-se a cada instante novas fontes de conhecimento que ultrapassam o adquirido pelos indivíduos através da experiência pessoal - só aquilo que foi alcançado e realizado nos últimos dias pelos cientistas é que conta -, pelo que o conhecimento acumulado ao longo de inúmeras gerações não tem outro valor que não o *folclórico* (Garcia, 1997). Desta forma,

tudo aquilo que as pessoas mais velhas sabem não parece ser entendido como relevante, encaminhando-os para o *submundo* dos excluídos, dos dispensáveis e de gente, no dizer de Vergílio Ferreira¹, "aposentada de ser gente"².

Quando se evoca as gerações mais velhas - os idosos, a terceira idade, os seniores, os reformados, os aposentados, etc.- tal representa, sobretudo, falar de uma terceira fase da vida, com base na centralidade do trabalho na divisão das várias idades. Os mais velhos representam, nesta ordem, os "inactivos", que passam a usufruir de uma pensão que lhes garante a subsistência, na dependência daqueles que nesse momento constituem a parcela da população "activa". Neste compromisso de gerações, ao reformado é atribuído um papel pouco participativo, desvalorizado socialmente, mediante representações que ajudam a criar uma identidade social em torno de significados aliados a situações de dependência, de inactividade, a que se juntam outras, tais como a solidão, a doença, ou seja, quase sempre desfavoráveis.

A idade da reforma aparece, assim, como uma espécie de marcador social para além do qual o sujeito é enquadrado num grupo, o grupo dos mais velhos, relativamente aos quais pouco mais se tem esperado do que vê-los sentados em bancos de jardim, jogando às cartas ou ao dominó. Fernandes (1997) é peremptória ao afirmar que as reformas constituem a primeira

¹ Escritor e ensaista português (1916-1996)

² Em "Em Nome da Terra".

forma instituída de definição de velhice e a sua difusão contribui para transformar profundamente a realidade social das gerações mais velhas, dando-lhes contornos de inactividade pensionada, que simultaneamente lhes conferem uma identidade. Velhice e reforma aparecem em estreita ligação, enquanto categorias homólogas, marcadas pela ambivalência de uma marginalização social e desvalorização económica, em simultâneo com o benefício de um repouso remunerado.

Interessou-nos, neste estudo, abordar estes conceitos de velhice e de reforma enquanto construções sociais³, dependentes dos contextos culturais precisos donde emergem. Deste modo, como nos diz Vale de Almeida (1994)⁴, enquanto construções sociais estão vinculadas a um conjunto de atributos morais de comportamento, socialmente sancionados e constantemente reavaliados, negociados, lembrados, em suma, em constante processo de transformação. Featherstone e Wernick (1995) alegam que a velhice não pode ser entendida meramente como um processo biológico, decorrendo de acordo com ideias, imagens e práticas sociais que a conceptualizam. Uma análise da posição social dos mais velhos parece, assim, ter que se inscrever quer na estrutura económica, social e política de cada sistema social,

³ A expressão construção social assume preponderância com as pesquisas levadas a efeito por Margaret Mead, em que se reportou nomeadamente ao sexo como, para além da sua dimensão biológica, uma construção social, conduzindo ao conceito de género (Mead, 1963).

⁴ Vale de Almeida (*ibid.*) reporta-se mais precisamente aos significados de se ser homem, no dia-a-dia, na interacção social e nas construções ideológicas.

quer nos valores que permitem que cada sociedade se pense, ou seja, crie a sua própria identidade. Surge, desta forma, uma variabilidade histórica e cultural do valor adstrito à velhice e das posições socialmente reconhecidas aos mais velhos (Lima e Viegas, 1988).

O que nos importa realçar é que a sociedade está sujeita a contínuas mudanças, mediante as mais diversas causas, ainda que perdurem mecanismos de resistência que promovem uma certa reprodução das estruturas sociais. Cabe-nos, contudo, consignar o facto do reformado actual não ter as mesmas características daquele outro de há vinte, trinta ou mais anos. Este contexto tem vindo a alterar-se progressivamente: hoje em dia um indivíduo por volta dos 60 anos tem à sua frente uma esperança de vida significativamente extensa e níveis de saúde e de vitalidade superiores, quando comparados com um passado não muito distante; as pensões de reforma têm progressivamente aumentado o seu valor; as práticas quotidianas têm vindo a modificar-se em virtude de uma mudança nas representações que as sustentam, nomeadamente a valorização de outras dimensões da vida que não somente o trabalho.

Para Fernandes (2001) estamos em condições de afirmar que os sexagenários de hoje dispõem de maiores probabilidades de sobrevivência, têm mais saúde, mais meios económicos, culturais e sociais, maior difusão de infra-estruturas de apoio médico-sanitário e diversidade de terapêuticas médicas. Em consequência de todos estes factores dispõem de mais anos para

viver. Apresentam, também, um capital de informação incomparável que deverá ter maior impacto nas gerações de reformados mais jovens. Assim, a manterem-se as mesmas condições, as gerações futuras virão a estar melhor apetrechadas para superar algumas das dificuldades encontradas pelas actuais gerações que, em alguns aspectos importantes - como a conquista do direito a uma pensão de reforma - superaram as que as antecederam. A autora (Fernandes, 2001) alerta, ainda, para o facto de que a idade da reforma, enquanto marcador social, e da velhice deixaram de ser coincidentes e aponta para uma denominada "idade nova", ou seja, uma nova fase do ciclo de vida, situada entre a idade da reforma e a velhice propriamente dita.

Em suma, trata-se de uma efectiva mudança nas condições de existência das gerações de reformados, da sua realidade social, das suas práticas e representações. Esta nova realidade, com poucas referências a modelos passados⁵, é um convite à inovação, a outros modos de ser e de estar no mundo, perante um novo ciclo de vida que se abre e vai provavelmente ocupar metade do tempo da vida adulta do indivíduo.

Embora a realidade social das pessoas reformadas seja significativamente diferente de um passado ainda recente, as mudanças são, contudo, difusas e de contornos pouco definidos.

⁵ No modelo de outrora, que emergiu nas sociedades industrializadas, a reforma era de curta duração, coincidente com os problemas de saúde decorrentes da velhice, e destinada ao repouso dos indivíduos numa situação em que estavam garantidos os aspectos básicos de sobrevivência.

Por conseguinte, neste cenário de transformação, colocamos a questão sobre o sentido de se ser reformado "hoje e aqui". Na busca desta compreensão - pela compreensão das práticas e representações que constituem uma realidade sociocultural -, centraremos o nosso olhar, enquanto objecto de estudo, na actividade física.

Faria Júnior (1999) problematiza o conceito de actividade física, nomeadamente na fundamentação de projectos de intervenção e pesquisa sobre as gerações mais velhas, segundo uma visão que ultrapassa o domínio estritamente biológico - enquanto movimento humano produzido por músculos esqueléticos, resultando num dispêndio de energia - para o situar numa dimensão mais ampla e que julgamos mais adequada ao contexto das acções dos sujeitos, inseridos numa rede simbólica que emerge no quadro das interacções de um grupo, ou seja, no quadro das práticas socioculturais. Assim, segundo Faria Júnior a actividade física ocorre na esfera individual/ biológica, mas só se desenvolve ligada à noção de colectivo/ social. Ela relaciona-se com as diversidades culturais, com as concepções de mundo, com as tradições pedagógicas, com os factores ambientais, climáticos e topográficos. Relaciona-se, ainda, com factores como a idade, género, classe social, etc., e implica a noção de totalidade. Assim entendida, ela não se reduz apenas à solicitação dos aparatos ósteo-mio-articular e cardiovasculares, mas associa-se às esferas cognitiva, volitiva, cultural, ética e social. Deste modo, o autor busca

construir um conceito de actividade física considerando o homem concreto, com base em dimensões socioculturais, e que assume a seguinte configuração:

"Qualquer movimento humano estruturado (organizado), não utilitário (no sentido laboral ou ocupacional do termo) ou terapêutico, produzido por músculos esqueléticos, produzindo substancial aumento de dispêndio de energia, usualmente manifestado em jogos activos, desportos, ginástica, dança e formas de lazer activo como cuidar do jardim, (...), passear o cachorro, caminhar, correr, pedalar, nadar, etc." (Faria Júnior, 1999:43).

Estas práticas, inseridas no conceito de actividade física, não estão generalizadas em toda a população de reformados, mas é, contudo, inegável um aumento da sua visibilidade junto de determinados grupos. Partiremos, assim, para o estudo de um desses grupos, que evidencia tais práticas no seu quotidiano, procurando compreender os sentidos que delas emergem. Isto englobou a descoberta dos diferentes modos como os sujeitos constroem a sua realidade quotidiana, com o foco na construção sociocultural dos sentidos.

Em suma, o nosso objectivo principal foi a compreensão do papel da actividade física na construção de sentidos para o tempo de reforma.

Logo após esta introdução, o primeiro ponto da investigação contemplará a exposição do quadro teórico que ajudou a definir os contornos mais precisos do nosso objecto de estudo e que

guiou todos os passos tomados na pesquisa. Aí estará impressa a nossa postura epistemológica, nomeadamente a valorização dos discursos do senso comum e dos sentidos implícitos nas acções, na compreensão do grupo estudado.

Olharemos a pessoa humana na sua trajectória de vida particular, mas também inserida em contextos mais vastos de relações sociais e no conjunto cultural donde emerge⁶. Estamos perante uma ideia de homem situado historicamente, que habita, que age, que atribui sentidos ao mundo e que, acima de tudo, o constrói, com base nas *disposições incorporadas*⁷. Este homem que tentaremos compreender é aquele que, ao mesmo tempo, é fruto de estruturas sociais precisas e que também é capaz de agir sobre essas mesmas estruturas, numa relação sempre dinâmica com o meio em que se insere, fazendo dele alguém com sentidos de vida muito próprios.

Esta fundamentação epistemológica tem, para Santiago (2003), a função de mola propulsora da pesquisa, exercendo em todo o processo da prática científica uma vigilância do ideológico sobre o científico. O seu papel é assim de reflexão-intervenção, fundamentando, mas também guiando, o olhar sobre

⁶ Beaud e Weber (1988) ressaltam que num modelo de análise que se guia pelo paradigma da compreensão, o indivíduo é o produto de uma história que é tão pessoal quanto social: é o resultado de múltiplas interacções pessoais, em que se envolveu desde o seu nascimento, e de múltiplas referências culturais e linguísticas às quais esteve exposto e das quais se foi apropriando sucessivamente.

⁷ Utilizando a expressão de Pierre Bourdieu (1998).

uma realidade concreta. Também Haguette (1987) evidencia que as questões epistemológicas são assaz relevantes, na medida em que estão subordinadas às teorias explicativas que o pesquisador elege como responsáveis pelo funcionamento da sociedade e, em última instância, denunciadoras de uma determinada visão de mundo. Isto é ainda mais importante no sentido que, para a autora, a grande questão que se coloca hoje ao cientista social não é o domínio dos métodos e técnicas de pesquisa social, mas o escrutínio da sua própria visão de mundo, pré-requisito fundamental daquilo que dela decorre: a actividade de analista do real, de intérprete das experiências alheias e de protagonista activo das transformações que lhe parecerão necessárias.

A fundamentação epistemológica do nosso estudo pretende ultrapassar, assim, a dimensão abstracta de uma filosofia da ciência em geral, para se adaptar à concretude de um objecto de estudo, segundo uma forma particular de olhar o real. Pretende aproximar-se mais, como referem Bruyne *et al.* (1991), de uma epistemologia interna às práticas científicas, assumida pelos próprios pesquisadores, e que tem uma função de vigilância crítica na pesquisa.

Ainda no âmbito do enquadramento teórico, segue-se uma enunciação de aspectos relacionados com a realidade sociocultural das gerações mais velhas, focalizando a atenção nos processos de mudança que permeiam esta realidade e nas actividades físicas. Segue-se uma primeira abordagem aos temas

da construção social do tempo e do corpo, pela sua pertinência enquanto categorias emergentes nos discursos recolhidos no terreno.

No ponto dois procederemos à exposição da metodologia utilizada no estudo, caracterizando os princípios conceptuais inerentes à estratégia metodológica adoptada, os procedimentos empregues na sua operacionalização, na fase de trabalho de campo, e o modelo de análise dos dados empíricos. Esta metodologia, de cariz etnográfico, baseou-se no reconhecimento de que a compreensão do outro, e dos sentidos das suas práticas, exige uma participação na realidade estudada, interagindo e experimentando o modo de vida quotidiano dos sujeitos investigados. Como facto inerente a este tipo de estratégia metodológica, salientamos que os procedimentos empregues não obedeceram a um protocolo rigidamente definido *a priori*, mas, pelo contrário, foram sendo construídos ao longo do estudo, no tempo de permanência no terreno, de acordo com as circunstâncias das situações.

Seleccionámos como terreno de pesquisa, na tentativa de compreensão da realidade que queríamos ver estudada, o caso de uma Universidade da Terceira Idade, especificamente a Academia Sénior de Gaia. Implantada geograficamente na cidade de Vila Nova de Gaia desde 1999, esta instituição oferece aos seus alunos a frequência de diversas disciplinas, assim como a participação noutras actividades, nomeadamente em visitas de estudo, que decorrem ao longo do ano lectivo.

O terceiro ponto contemplará a análise interpretativa, a que seguem as considerações finais. Salientamos que houve o encaminhamento para um modelo de recursividade entre os vários procedimentos envolvidos na pesquisa. A partir de uma problematização inicial do objecto de estudo, a análise interpretativa dos dados empíricos foi efectuada à luz da teoria inicial mas, e especialmente, com o suporte de um quadro conceptual emergente adequado aos dados recolhidos no terreno.

1. ENQUADRAMENTO TEÓRICO

1.1. A cultura enquanto condição da existência humana

A concretização de um trabalho de pesquisa traz inerente uma determinada concepção de homem. No caso presente privilegiamos um modelo de homem situado historicamente, num tempo e num espaço, e fundamentalmente numa posição capaz de dar sentido às suas experiências, a tudo o que o rodeia e que de alguma forma o afecta. Berger e Luckman (1999)⁸ enfatizam esta capacidade humana de construir e apropriar-se de uma realidade. A vida quotidiana apresenta-se no fundo como uma realidade interpretada pelos homens e, de modo subjectivo, dotada de sentido para eles, na medida em que forma um mundo coerente. Para Giddens (1992) ser-se humano significa conhecer, a todo o momento e nos termos de um qualquer tipo de descrição, o que se faz e porque se faz. Esta consciência reflexiva é característica de toda a acção, como tal os sujeitos são normalmente capazes, se lhes for pedido, de fornecerem interpretações discursivas sobre as razões para o comportamento em que estão envolvidos⁹.

⁸ Edição original de 1966

⁹ Giddens (*ibid.*) sustenta que, contudo, no dia-a-dia os sujeitos assumem uma "atitude natural", mediante uma "consciência prática" que funciona como parte da monitoragem reflexiva da acção, mas a um nível "não consciente". Esta apresenta um carácter tácito e é a âncora cognitiva e emotiva dos sentimentos de segurança ontológica, pondo entre parêntesis perguntas sobre a própria

Falar da condição humana é também falar de um ser temporal, que tem memória e que projecta o futuro, para quem viver significa escolher. Entralgo (2002) põe em evidência a liberdade inerente à conduta da pessoa humana, no sentido em que se vive optando e decidindo e, em última instância, esta liberdade é a liberdade de quem inventa para si novas metas na vida, que ultrapassam o pré-determinado por uma situação histórica concreta. Note-se que tradicionalmente a liberdade foi sendo definida como "faculdade de escolha" entre os meios que levam à consecução de um fim. Mas, para o autor acima citado, a liberdade é também isso e muito mais: é "faculdade de abstenção" - a decisão de abster-se de escolher e aceitar - e, sobretudo, "faculdade de criação" - a de quem, uma vez que não aceita as metas e os recursos que lhe oferece a situação histórica e social em que vive, cria, inventa para si mesmo, e para os outros, novas metas e recursos -. É graças a esta liberdade criativa que pode haver autêntico progresso na história.

Mas esta liberdade humana é, também, restringida a um campo de acções mais prováveis, nomeadamente tem como referência balizadora a cultura, que nos permite escolher, mas ao mesmo tempo condiciona as nossas decisões e o nosso modo de vida. Geertz (1996) atesta que um dos factos mais significativos que

pessoa, os outros e o mundo-objecto. Tal possibilita afastar os sujeitos do caos que espreita para lá das rotinas e convenções quotidianas, fornecendo-lhes modos de orientação.

caracteriza o homem é o de que começa com um equipamento natural para viver inúmeras vidas possíveis, mas em última instância só acaba por viver uma, ou seja, entre o que o corpo diz e o que tem de saber para funcionar há um vazio, que o homem tem de "encher" mediante informações subjacentes à sua cultura. No essencial Geertz (1996) concebe a cultura como um conjunto de dispositivos simbólicos que orientam a conduta, como uma série de fontes extra-somáticas de informação. No fundo, subministra o vínculo entre aquilo que os homens são capazes de chegar a ser e o que realmente chegam a ser. Deste modo, chegar a ser humano significa chegar a ser uma pessoa e chegamos a sê-lo guiados por esquemas culturais, por sistemas de significação historicamente criados em virtude dos quais formamos, ordenamos, sustentamos e dirigimos nossas vidas. O autor salvaguarda, categoricamente, que os esquemas culturais não são gerais, mas antes específicos.

Cuche (1999) salienta a necessidade de concebermos a unidade do homem na diversidade dos seus modos de vida e de crenças e, neste sentido, a noção de cultura revela-se o utensílio adequado para pôr termo às explicações naturalistas dos comportamentos humanos. De facto, a natureza no homem é inteiramente interpretada pela cultura e as diferenças que poderiam parecer mais ligadas a propriedades biológicas particulares, como, por exemplo, a diferença de sexos, nunca se deixam observar em "estado bruto" (natural) porque, por assim dizer, a cultura delas se apodera "imediatamente": a divisão

sexual dos papéis e das tarefas nas sociedades humanas resulta, fundamentalmente, da cultura e é por isso que varia de uma sociedade para a outra. Até mesmo as funções humanas que correspondem a necessidades fisiológicas, como a fome, o sono, o desejo sexual, etc., são informadas pela cultura, ou seja, as sociedades não dão exactamente as mesmas respostas a essas necessidades.

Berger e Luckman (1999) afirmam que não existe natureza humana no sentido de um abstracto fixo ao nível biológico, que determine a variabilidade das formações socioculturais do homem. Há apenas a natureza humana no sentido de constantes antropológicas (por exemplo, abertura para o mundo e plasticidade da estrutura dos instintos), que delimita e permite as formações socioculturais do homem. Mas a forma específica em que esta humanização se molda é determinada por essas formações socioculturais, apresentando inúmeras variações. Embora seja possível dizer que os homens têm uma natureza, é mais adequado dizer que o homem constrói a sua própria natureza ou, mais simples ainda, que o homem se produz a si mesmo. Para os autores a abertura para o mundo, intrínseca ao nível biológico, da existência humana é sempre transformada pela ordem social num relativo fechamento humano. Embora este clausuramento nunca consiga aproximar-se do hermetismo da existência animal é, contudo, capaz, na maioria das vezes, de assegurar direcção e estabilidade para a maior parte da conduta humana.

Do que até aqui foi dito, podemos concluir que falar do homem nas ciências sociais e humanas é também falar de cultura. Do mesmo modo, falar de cultura pressupõe a devida atenção às pessoas que lhe dão vida¹⁰ porque são os indivíduos, em função da sua história pessoal, que "reinterpretam" a sua cultura de uma maneira particular. É esta soma e interacção de todas as reinterpretações individuais que fazem evoluir a cultura.

Entendida deste modo, a cultura não é algo inteiramente dado, de uma vez só, aos indivíduos, mas são estes que no decorrer de processos de socialização a vão incorporando e, ao mesmo tempo, reconstruindo.

Em suma, a cultura, da forma até aqui abordada, é inerente à condição da própria existência humana. Teixeira Fernandes (1997) refere que é pela cultura que aquela existência adquire a sua verdadeira significação e o sentido do seu próprio destino. No fundo, nesta óptica, a cultura consiste na própria sociedade, enquanto esta oferece às pessoas e aos grupos padrões de conduta. Ela manifesta-se em toda a vida social, na

¹⁰ Cuche (1999) salienta a obra de Margaret Mead, nomeadamente os seus estudos em três sociedades da Nova Guiné, em que afirma claramente que a cultura é uma abstracção, o que existe, diz ela, são indivíduos que criam a cultura, que a transmitem, que a transformam. Todo o esforço dos culturalistas próximos de Margaret Mead seria, portanto, o de compreender as culturas a partir dos comportamentos dos indivíduos que "são a cultura", segundo uma expressão da autora. Margaret Mead insiste muito no facto de a cultura não ser um "dado" que o indivíduo receberia como um todo, de uma vez por todas, no decurso da educação. De facto, a cultura não se transmite à maneira dos genes, o indivíduo "apropria-se" da sua cultura progressivamente ao longo de toda a sua vida, sabendo de antemão que nunca poderá adquirir toda a cultura do seu grupo.

medida em que abarca os seus sistemas de ideação, de representação e de expressão, os seus sistemas éticos e os seus referenciais para acção. Dá, deste modo, sentido ao mundo e à história, à natureza e ao homem, ao trabalho e ao lazer, às limitações e às aspirações de liberdade, à satisfação e à esperança, à vida e à morte, ao presente e ao futuro. Para o autor (Teixeira Fernandes, 1997) a vida em si mesma desconhece o seu próprio destino, é a cultura que a (re)concilia com os elementos que a compõem, lhe abre a janela sobre horizontes possíveis e lhe rasga alamedas para trilhar novos caminhos. No fundo a vida humana recebe da cultura o seu sentido e a sua orientação. É a cultura que oferece a totalidade de sentido e que confere a autêntica finalidade à existência, mas é, também, a cultura que permite ao homem, através das representações vividas e clarificando a quotidianidade, descobrir-se como ser com os outros no mundo, isto é, enquanto ser ao mesmo tempo individual e social, e unificar os seus anseios pessoais em projectos colectivos.

A cultura impregna, assim, todo o tecido social. Firmino da Costa (1992) detém-se a considerar que não há práticas de relacionamento social que não incluam representações cognitivas do mundo, formas de expressão simbólica das experiências de vida em sociedade, critérios avaliativos, disposições afectivo-emocionais, orientações para a acção. A organização das sociedades e os processos sociais supõem linguagens verbais e não verbais, repertórios e códigos simbólicos, regras

institucionais e interaccionais, crenças e rituais, quadros de valores e representações colectivas, estilos de vida e práticas de sociabilidade. Fazendo, tudo isto, parte da cultura.

Gonçalves (1992) define cultura como totalidade que confere a uma colectividade histórica a sua especificidade. A variedade cultural é constituída pelo conjunto formado pelos sistemas de representação, pelos sistemas normativos, pelos sistemas de expressão e pelos sistemas de acção dessa colectividade. Os sistemas de representação abrangem os conceitos e os símbolos pelos quais os indivíduos e os grupos se interpretam a si próprios, interpretam o meio envolvente e, através dos quais, transmitem o seu saber e o seu saber-fazer. Os sistemas normativos compreendem o conjunto de valores que pautam os comportamentos e as situações e justificam as práticas concretas da vida quotidiana, bem como o conjunto de regras que orientam a organização dos sistemas de acção. Os sistemas de expressão incluem todas as matérias e formas pelas quais as representações e as normas se projectam concretamente ao nível da sensibilidade e pelas quais a existência vivida na realidade natural e histórica se exterioriza em constantes significações. Finalmente, os sistemas de acção abarcam todas as mediações técnicas, o meio social e as mediações sociais através das quais a colectividade se organiza, a fim de construir e controlar o seu próprio futuro. Por outras palavras, a cultura compreende o conjunto, socialmente significativo, dos

comportamentos, dos saberes, do saber-fazer e do poder-fazer específicos de um grupo ou de uma sociedade.

O autor acima citado (Gonçalves, 1992) defende a existência de uma vertente estruturada da cultura, como um todo imediato, global e funcional, e outra estruturante, numa relação de interações da sociedade institucionalizada com a cultura vivida. Neste processo de interação, os indivíduos e os grupos contribuem activa e construtivamente na prática quotidiana para as transformações técnicas e sociais, dando vida e continuidade à cultura, em todos os seus sistemas formais e em todas as suas práticas simbólicas.

As culturas são, assim, alvo de processos contínuos de mudança e os homens são os principais responsáveis por isso. Daqui decorre que uma cultura não deverá ser apreendida como algo acima das consciências individuais e cada homem, embora a represente, nunca é uma "expressão indiferenciada dessa cultura"¹¹. É esta relação entre o colectivo e o individual que pretendemos trazer à discussão para fundamentar uma perspectiva de análise sob a dimensão cultural, menos preocupada com a definição de um todo e mais atenta às interações e idiossincrasias locais que ajudam a perceber o dinamismo de uma cultura que se reconstrói quotidianamente.

¹¹ Utilizando uma expressão de Augé (1994a)

1.2. Representações: "entre o eu e o nós"

A cultura enquanto universo simbólico de um grupo, caracteriza-se pela sua grande abrangência conceptual. Daqui surge a pertinência de nos socorrermos de outro conceito que tem as suas raízes nesse mesmo universo, mas mais operável porque circunscrito a objectos concretos. Falamos especificamente das representações, ou das representações sociais conforme Moscovici (1989) achou por bem denominar, adiantando para tal uma justificação que vai de encontro aos aspectos mais ricos deste conceito. Estas são sociais porque embora ocorram sempre no concreto de uma individualidade, nunca são inteiramente de um sujeito só.

As representações sociais são, assim, partilhadas e emergem nos processos de trocas e interacções sociais. Elas encontram-se exactamente nesta intersecção indivisível do indivíduo e do social (Nóbrega, 2001) e quaisquer pensamentos e ideias nunca se constroem isoladamente, sendo também a síntese do pensamento colectivo (Rangel, 1996).

Também Rouquett (2001) salienta que este conceito corresponde a uma característica fundamental da sociabilidade: a realidade elaborada (e não simplesmente apreendida) colectivamente no quadro das trocas e das práticas no seio de uma situação histórica. Marcada pela herança cultural e pela alteridade das relações intergrupais, a representação fornece a própria substância dos julgamentos e dos engagements sociais;

é ela que distribui ao mesmo tempo a existência - o que não é representado não existe -, a importância e a coerência do universo vivido, tal como ele aparece em todas as formas de comunicação.

As representações apresentam-se como uma espécie de saber prático, servindo de matriz referencial na vida de todos os dias, dirigido sempre a um objecto ou a um aspecto particular da realidade. Para além de emergirem por intermédio das práticas quotidianas são, deste modo, orientadas para a acção e gestão da relação com o mundo. Jodelet (1989) evidencia esta necessidade do homem saber como se relacionar com o mundo que o envolve, de se ajustar e orientar, identificando-o física e intelectualmente, e resolvendo os problemas que este lhe coloca. Face a esse mundo dos objectos, das pessoas e dos acontecimentos ou ideias, o homem não está só equipado de automatismos, nem está isolado num vazio social, esse mundo é partilhado com os outros - por vezes em convergência, por vezes em conflito - o que se torna essencial para o compreender, dirigir e enfrentar. São, deste modo, as representações sociais que, no entender de Jodelet, nos guiam, a nós homens, na forma como definimos e interpretamos juntos os diferentes aspectos da nossa realidade de todos os dias. Em suma, a representação social é, para a autora, uma forma de conhecimento, socialmente elaborado e partilhado, com um intuito prático e concorrendo para a construção de uma realidade comum a um conjunto social.

O que salientamos na noção de representação social é o de esta apelar para a sua compreensão não só como produto, mas essencialmente enquanto processo na elaboração do conhecimento quotidiano, no seio das interações de um grupo. Por este facto as representações sociais são, quanto a nós, um instrumento fundamental na compreensão do modo como esse grupo constrói uma realidade, sustentada por uma rede de significados comuns. Para Anadon e Machado (2001) não há nada real que não seja construído pelos sujeitos¹², apoiando-se em sistemas de valores e implicados num contexto social e ideológico. Daqui decorre a seguinte proposta de representação social:

"É a construção social de um saber ordinário (de senso comum) elaborado por e dentro das interações sociais, através de valores, crenças, estereótipos, etc., partilhada por um grupo social no que concerne a diferentes objectos (pessoas, acontecimentos, categorias, objectos do mundo, etc.), dando lugar a uma visão comum das coisas" (ibid: 14).

Para Castro (2002) o aprofundamento do conceito de representação social, nomeadamente desde a concepção de Moscovici, implica, cada vez mais, a ideia de uma construção social do sentido e de uma construção social da realidade. Tem vindo a ser reforçada a convicção de que não existe corte entre o individual e o colectivo, entre sujeito e objecto. Esta

¹² Martin e Royer-Rostoll (1990) vão mais longe ao afirmarem que a realidade não existe, ela é sempre construída. A partir desta provocação vão tornando mais claro e preciso o seu ponto de vista; afinal a realidade talvez exista, ela é relação e temporalidade e o que lhe dá forma é a representação.

concepção permite acolher tanto o consenso - as representações hegemónicas - como a diversidade - as representações emancipadas e as polémicas -, situando as representações enquanto fenómenos de uma comunicação regulada por regras culturais.

Quando falamos de representações sociais, estamos portanto a evocar, por entreposta estratégia, a própria manifestação da cultura na individualidade de cada sujeito, permitindo que o mundo, e os objectos que dele fazem parte, façam sentido no seu dia-a-dia. Madeira (2001) vincula, também, as representações dos vários objectos ao dinamismo de uma cultura e de uma história. A partir de informações diversas os sujeitos apropriam-se do objecto, atribuindo-lhe sentido, num processo contínuo e subtil de reconstrução que os faz e refaz a ambos. Por conseguinte mais que dos limites do objecto, o sentido que o sujeito lhe atribui diz de seu autor, de sua busca de comunicabilidade e de aceitação pelo outro, através de quem se reconhece como *eu*, na diversidade de relações, no movimento do tempo e na pluralidade de espaços. Saint-Maurice (1997) observa que a realidade é sempre uma realidade interpretada pelos homens e subjectivamente dotada de sentido, pela necessidade que têm de formar um mundo coerente. Continuamente o indivíduo classifica e ordena os objectos para que possa organizar o tempo e espaço em que se move e encontrar referências possibilitadoras de acção e interacção.

Todos os estudos sobre as representações salientam o facto destas serem fundamentalmente uma construção do "sujeito social" o que significa que são elaboradas no jogo relacional no qual ele está imerso - sobre os factos, objectos e informações que o circundam, e não uma mera reprodução. Para Santos *et al.* (2001) esse conjunto de impressões, afectos, cognições e imagens constituem uma espécie de rede organizada que vai ser arquivada na memória de forma esquemática e coerente, estruturando-se numa "matriz" cognitiva do objecto que permite ao indivíduo compreendê-lo e agir sobre ele. Do mesmo modo Carvalho (2001) salienta que representar significa apreender objectos, o mundo, significa neles intervir, construí-los ao nível simbólico a partir da inserção concreta do sujeito no tempo e no espaço, em relação com os outros. É inegável que toda a acção humana se insere num conjunto de sentidos e significados - o ser humano é um ser de relação e todo o seu viver é uma busca por significações -, deste modo, o concreto, no qual os homens vivem, agem e se relacionam, não é autónomo mas circunscrito àqueles que compartilham tanto concepções, quanto percepções, intuições, sensações, história e estórias. Carvalho (*ibid.*) enfatiza, com isto, que o potencial de simbolização, intrinsecamente humano, torna-se processo em acto, no concreto de um indivíduo, mas no seio de uma cultura, num espaço e num tempo determinados.

Spink (1999) salienta a dupla dimensão das representações: surgem enquanto *estruturas estruturadas* ou campos socialmente

estruturados, manifestando nas respostas individuais a pertença a um grupo e os mecanismos de socialização. Simultaneamente, e não menos importante, são também *estruturas estruturantes*, que revelam o poder individual de criação e de transformação da realidade social. Deste modo, mediante o conceito de representação social, conseguimos mais facilmente apreender esta relação entre a cultura, enquanto universo simbólico subjacente a qualquer quadro de interacção social, e a realidade concreta do indivíduo.

Esta dificuldade, se não mesmo a impossibilidade, de fazer a distinção entre aquilo que, no sujeito, é estritamente pessoal daquilo que é colectivo também se estendeu à discussão em torno da noção de identidade pessoal ou auto-identidade. Contra uma tendência de fazer uma distinção entre identidade pessoal, enquanto representação que o sujeito tem de si mesmo, e identidade social, no que esta representação integra de pertença social, diríamos que a identidade pessoal é sempre social, na medida que as representações que temos de nós próprios se fazem sempre no seio de uma pertença cultural. Guerra (1993) salienta esta dificuldade dos estudos empíricos em distinguirem entre o individual e o colectivo, de tal forma o "ser social" se estrutura no "eu" e vice-versa. Para a autora o conceito de identidade pessoal parte da referência a um sujeito e pretende integrar, na percepção e na acção sobre o mundo, um sistema de representações e de imaginários sociais e, também, uma rede de pertenças a categorias sociais específicas.

Esta construção da identidade pessoal faz-se num processo dinâmico, em constante reformulação, onde os sujeitos têm uma percepção da realidade e organizam os seus modos de vida num contexto balizado pelas conjecturas históricas. Esta dinâmica de reflexão e reformulação da identidade pessoal dá pertinência ao conceito de "projecto" que reforça a dimensão temporal da construção permanente de uma percepção do mundo e de clarificação do lugar no mundo de cada um. Também Giddens (1992) defende que a identidade pessoal se tornou num projecto reflexivo, na medida em que tem de ser rotineiramente criado e sustentado nas suas actividades reflexivas. A identidade pessoal é, então, o *self* tal como reflexivamente compreendido pela pessoa em termos da sua biografia.

A noção de representação social é mais um contributo para uma abordagem do mundo social mediante um paradigma da compreensão, nomeadamente da construção social dos sentidos, com a base na inserção dos sujeitos numa rede de significados que constitui o seu universo simbólico comum, a sua cultura. Jovchelovitch (2001) refere que esta noção aparece contra a ideia de que o saber do senso comum distorce e é fonte de erro e tenta recuperar o *status* epistemológico deste conhecimento ligado ao dia-a-dia. Para Anadon e Machado (2001) o avanço teórico da noção de representação social revela a contemporaneidade epistemológica da referida noção, que leva ao questionamento de paradigmas obsoletos da construção das ciências humanas, como o paradigma behaviorista, que nega a

validade de uma abordagem mais aberta dos fenómenos mentais em suas especificidades; o paradigma positivista que teima em eliminar da realidade psicológica e social a sua dimensão simbólica. Enfim, a noção de representação social abre um espaço novo, fecundo e renovador, às ciências psicológicas e sociais e mostra-se como uma proposta renovadora e unificadora.

As representações são, assim, por excelência, o instrumento conceptual que nos auxilia na compreensão da vida social de um grupo de pessoas que quotidianamente se envolvem em múltiplas interacções, porque são elas que fornecem aos indivíduos ou grupos a capacidade de, por um lado, interpretar a realidade - torná-la significativa para o indivíduo e grupo - e, por outro, de agir - orientar os comportamentos. Uma representação social não é mais, e já é tanto, uma atribuição de sentido a um qualquer objecto quotidiano, que pode ser um elemento material, uma pessoa, ou grupo de pessoas, um fenómeno, uma ideia, etc.. No caso do nosso estudo, centralizámos o nosso olhar na atribuição de sentido às actividades físicas, por parte de um grupo de pessoas reformadas, que evidenciam tais práticas quotidianamente. Esta atribuição de sentido, longe de ser um processo estável, guiado por uma espécie de força superior ao indivíduo, caracteriza-se por ser um processo dinâmico e criativo em que a representação é partilhada, mas não reproduzida.

Como tal, no nosso entendimento, a pesquisa sobre as representações, no que elas evidenciam de atribuição de

sentidos na acção, não se deverá centrar na procura obsessiva de regularidades e generalizações, mas dar atenção ao sujeito que produz as suas próprias representações e constrói a sua realidade subjectiva, ainda que a partir de uma matriz cultural comum ao grupo social no qual está inserido.

1.3. Em busca de um paradigma da compreensão

1.3.1. A assunção do senso comum na compreensão do social

No nosso estudo lidamos com um objecto de características simbólicas, em que é atribuído o devido relevo ao real interpretado e construído pelo olhar do senso comum, no quadro das suas interacções quotidianas. Deste modo, o nosso terreno começa a ficar delimitado. Estamos num caminho trilhado por autores como Weber e Dilthey, e outros que lhes seguiram, que ajudaram a concretizar rupturas com os paradigmas até então vigentes.

Importa não esquecer que o século XIX foi edificado em torno de um modelo positivista de abordagem do social. Disso são exemplo os postulados preconizados por Comte e que se estendem a Durkheim, já com a luz de um novo século. Os referenciais de entendimento do real não eram estranhos às ideias geradas há muito pelo racionalismo cartesiano e a sua concepção mecanicista que sustentava uma visão do mundo-máquina: enquanto algo passível de ser decomposto para, assim, nos ser possibilitado o seu conhecimento. Desde então, conhecer segundo um método científico significava decompor, dividir, quantificar, classificar, etc.. Para Sousa Santos (1987) este determinismo mecanicista é o horizonte certo de uma forma de conhecimento que se pretende utilitário e funcional,

reconhecido menos pela capacidade de compreender profundamente o real do que pela capacidade de o dominar e transformar.

O paradigma racionalista também se estendeu às ciências sociais, marcando todo o século XIX com os ferros de um positivismo hegemónico, reclamando uma pretensa imparcialidade e neutralidade do sujeito em relação ao seu objecto de estudo e a compreensão do comportamento humano com base no estabelecimento de relações causais.

A proposta metodológica durkheimiana fez ainda eco desta concepção, ao tratar os fenómenos sociais como coisas, de forma a garantir a sua objectividade e a possibilidade de serem estudados por via de observações e experimentações. Trata-se de estender ao comportamento humano o racionalismo científico, mostrando que, considerado no passado, ele é redutível a relações de causa e efeito, que uma operação não menos racional pode transformar depois em regras de acção para o futuro. Durkheim (1998)¹³ refuta, por conseguinte, a autoridade do senso comum no conhecimento científico.

"Quando dele nos julgamos libertos - leia-se o senso comum -, ele impõe-nos os seus juízos sem darmos por isso. Só uma longa e especial prática pode prevenir tais descuidos (...). Relativamente aos factos sociais e às representações que deles adquirimos no decurso da vida, tendo sido feitas sem método e sem crítica, são desprovidas de valor científico e devem pôr-se de parte" (ibid.: 7).

¹³ Edição original de 1894

Tal proposta assenta, também, no pressuposto de que os estados da consciência colectiva são de uma natureza diferente da dos estados da consciência individual e que para compreender a maneira como a sociedade se representa a si própria, e ao mundo que a rodeia, é a natureza da sociedade, e não a dos particulares, que devemos considerar. Para este autor (Durkheim, 1998) a sociedade dá origem a determinados factos exteriores às consciências solitárias, sendo necessário admitir que esses factos residem na própria sociedade que os produz e não nas suas partes, quer dizer, nos seus membros.

Estávamos perante uma subjugação das consciências individuais a uma consciência colectiva, coisificada na sua autonomia e domínio moral sobre os sujeitos. No estudo do social era vedada, por conseguinte, a determinação de factores individuais e intra-individuais na acção, antes impondo-se uma visão hegemónica de uma entidade colectiva que vivia do consenso.

O seu pensamento é bem ilustrado num livro intitulado "O Suicídio" (Durkheim, 1977)¹⁴, em que visava demonstrar que se cada suicídio é um acto individual, a análise dos dados estatísticos, e as regularidades evidenciadas, demonstram que existem forças sociais externas que o determinam e que estamos perante factos sociais. Assim, Durkheim estuda o suicídio, fundamentalmente, do ponto de vista da sua relação com as formas de organização social e a ideia central, que daí retira,

¹⁴ Edição original de 1897

é que as taxas de suicídio exprimem numericamente, de maneira extremamente sensível, as formas de *integração e regulação sociais*.

Para Santos Silva (1998) o vector mais vulnerável do programa deste autor reside exactamente neste dualismo extremo que institui entre totalidade social e personalidade singular. Reconhece como pilar do pensamento de Durkheim, assim como também de Comte e Marx, o princípio da não consciência, sublinhando que a dinâmica das relações sociais e o seu significado - quer dizer, as motivações e as intenções implicadas e os resultados obtidos - são independentes dos agentes, individualmente considerados que neles participam. Este primado da interacção sobre a acção, da estrutura sobre o indivíduo, leva à recusa de uma abordagem centrada nos "sentidos subjectivamente visados", em nome de que ela distorceria a análise das estruturas em que as relações se cristalizam e enquadram.

Mas, apesar de todas as críticas feitas à argumentação Durkheimiana, há que também reconhecer o seu mérito na elevação do universo simbólico da vida social a categoria de estudo e pelo contributo que deu na reflexão acerca da determinação do social nas categorias de entendimento.

O século XX coincidiu, no ocidente, com uma ruptura fundamental na visão que se tinha do universo social. Os cientistas puseram progressivamente em causa a aplicação dos métodos de investigação das ciências físicas e naturais aos

seus objectos de estudo¹⁵. A ruptura vem na consideração dos sentidos individuais atribuídos à acção, com tudo o que isto acarreta na valorização do senso comum como veículo de conhecimento. A visão a partir de então perde em consensos, mas ganha em riqueza de significados, construídos nas redes de interacção social, os quais passam a ser alvo de abordagens segundo os parâmetros da compreensão.

A ciência moderna construiu-se contra o senso comum que considerou superficial, ilusório e falso. O paradigma emergente, que Sousa Santos (1987) denomina de ciência pós-moderna, em ruptura com a concepção anterior, tenta dialogar com outras formas de conhecimento, deixando-se penetrar por elas. A mais importante de todas é o conhecimento do senso comum, o conhecimento vulgar e prático com que no quotidiano se orienta as acções e se dá sentido à vida. Esta nova ciência procura reabilitar o senso comum por reconhecer nesta forma de conhecimento algumas virtualidades. Para o autor, o senso comum faz coincidir causa e intenção; subjaz-lhe uma visão do mundo assente na acção e no princípio da criatividade e da responsabilidade individuais. O senso comum é prático e pragmático; reproduz-se colado às trajectórias e às experiências de vida de um dado grupo social e nessa correspondência afirma-se fiável e securizante. O senso comum é transparente e evidente; desconfia da opacidade dos objectivos

¹⁵ O ideal de uma ciência infalível que nos permitiria descobrir os mecanismos do funcionamento humano desagrega-se perante a natureza, a complexidade e a amplitude destes objectos de estudo (Deshaies, 1997)

tecnológicos e do esoterismo do conhecimento em nome do princípio da igualdade de acesso ao discurso, à competência cognitiva e à competência linguística. O senso comum é superficial porque desdenha das estruturas que estão para além da consciência, mas, por isso mesmo, é exímio em captar a profundidade horizontal das relações conscientes entre pessoas e entre pessoas e coisas. O senso comum é indisciplinado e ametódico; não resulta de uma prática especificamente orientada para o produzir; reproduz-se espontaneamente no suceder quotidiano da vida. O senso comum aceita o que existe tal como existe; privilegia a acção que não produza rupturas significativas no real. Por último, o senso comum é retórico e metafórico; não ensina, persuade.

A autoridade do senso comum foi sendo progressivamente ressuscitada e posta num lugar cimeiro, quer como tópico, quer como recurso para a investigação. Como consequência, como salienta Giddens¹⁶ (1996), a "teorização prática" do público *não especialista* não mais pode ser dispensada pelo observador

¹⁶ O sociólogo inglês faz ainda a distinção entre o senso comum e conhecimento mútuo:

"Há aquilo a que genericamente chamei conhecimento mútuo, que se refere aos esquemas interpretativos pelos quais os actores constituem e compreendem a vida social como significativa, mas este pode ser diferenciado daquilo a que chamo senso comum, que pode ser entendido como compreendendo um corpo de conhecimento teórico mais ou menos articulado, usado para explicar porque motivo as coisas são como são e acontecem como acontecem nas esferas social e natural. As crenças de senso comum sustentam tipicamente o conhecimento mútuo que é trazido para qualquer encontro entre os participantes; estes dependem, basicamente, da estrutura de "segurança ontológica" fornecida pelo senso comum." (ibid.: 133).

como um obstáculo à compreensão científica do comportamento humano, mas é um elemento vital pelo qual esse comportamento é constituído ou manifestado pelos actores sociais. Desta forma, assistimos a uma suavização, ou perda, da convicção de que o conhecimento científico é a mais elevada forma de conhecimento e a única que merece o esforço de o alcançar. Reapareceu uma reavaliação de crenças e modos de acção tradicionais e costumeiros, antes amplamente ignorados como um conjunto de hábitos de não pensar e de preconceito cego.

Maffesoli (1998) acredita que se deve considerar o senso comum não como um momento a ultrapassar, não como um "pré-texto" que prefigura o texto verdadeiro que pode ser escrito sobre o social, mas como algo que tem validade em si mesmo, como uma maneira de ser e de pensar que basta a si própria e que não carece, quanto a isso, de nenhum mundo preconcebido, fosse qual fosse, que lhe desse sentido e respeitabilidade. Ignorando-se as diversas manifestações do senso comum, deixa-se oculta a maior parte da vida quotidiana que, para este autor, tem pouca coisa a ver com sistemas teóricos que repousam, essencialmente, em entidades abstractas. Tudo isto implica que se saiba lançar um novo olhar sobre as coisas. Não um olhar livre de todo o pressuposto - isso certamente não é possível - mas um olhar inquestionavelmente consciente da parcela de subjectividade que qualquer pesquisa ou análise científica comporta.

Este novo olhar centra a sua atenção nos modos de ser e de estar quotidianamente em interacção. Procura perceber como os sujeitos vivem, agem e interagem, como constroem os seus dias, feitos de rotinas e também de rupturas. Trata não só de captar as regularidade e a estruturas dominantes na vida social, mas também as singularidades que constituem os contextos de relações sociais da vida de todos os dias.

1.3.2. "Esse ser fazedor de história, capaz de imprimir sentidos à sua marcha"

Dilthey teve o mérito de procurar agrupar, sob o título de "ciências do espírito", o conjunto de ciências que tinham como objecto a realidade histórico-social. Como tal não deixou de questionar a abordagem de Comte e dos positivistas, que lhe parecia mutilar a realidade histórica para a acomodar aos conceitos e métodos das ciências da natureza (Dilthey, 1949)¹⁷.

A obra de Dilthey aparece, deste modo, como um marco na fundamentação epistemológica de uma metodologia da compreensão e, como salienta Ricoeur (s.d.)¹⁸, contribuindo para dotar as ciências do espírito de uma metodologia e de uma epistemologia tão "respeitáveis" como as das ciências da natureza, introduzindo a validade universal da interpretação, base de toda a certeza em história.

A argumentação de Dilthey baseou-se, assim, no reconhecimento de que a compreensão do social poderia ser feita à luz da compreensão do indivíduo. Casal (1995) evidencia neste autor a concepção de que a sociedade e a história são criações humanas, de que o homem não lhes é exterior e, por conseguinte, não as pode conhecer de fora ou a partir de categorias e métodos abstractos e a-históricos. A obra de Dilthey contribui

¹⁷ Edição original de 1883

¹⁸ Edição original de 1986 e que recolhe os principais artigos de Ricoeur publicados nos anos setenta e oitenta.

para a compreensão destes dois horizontes mutuamente interligados e activos: o horizonte do indivíduo, à luz do seu contexto cultural e histórico, e o horizonte de uma cultura ou história, reconstituído à luz da vida e da experiência individual.

Max Weber é outro nome incontornável no movimento de ruptura epistemológica nas ciências sociais e humanas. A ele se deve a conceptualização do conceito de acção significativa - por acção deve-se entender um comportamento humano sempre que o agente ou os agentes lhe associem um sentido subjectivo (Weber, 1997)¹⁹ - que se constitui como elemento fundamental em quaisquer abordagens do social que se guiem pelos parâmetros da compreensão. Podemos reclamar que, com ele, compreensão passa a designar uma análise que parte do sentido subjectivamente conferido.

Santos Silva (1998) salienta que Weber continuou a demarcação de Dilthey, recusando liminarmente o positivismo, sobretudo em três pontos: não é possível uma análise científico-social sem a interferência activa do sujeito que a empreende; não é legítimo reduzir o campo de indagação à realidade imediata e sensorialmente apercebível; não é possível às ciências humanas constituírem-se segundo o modelo determinista da física clássica. A uma pesquisa social sem sujeito, no duplo sentido de pesquisa que não se ocupa de "estados" individuais e em que a interferência da personalidade

¹⁹ Constitui o primeiro capítulo de "Economia e Sociedade". Obra originalmente publicada em 1922, dois anos depois da sua morte.

do investigador deve ser mínima - em rigor, a ambição de um Comte e de um Durkheim - contrapõe Weber, seguindo a leitura de Kant consagrada pelos neo-kantianos alemães, uma análise interessada no sujeito e em que o sujeito cognoscente desempenha um papel capital.

Numa das suas obras mais célebres - "A Ética Protestante e o Espírito Capitalista" - Weber (2001)²⁰ evoca a singularidade dos fenómenos sociais, resultantes de aspectos diversos e de determinantes históricos particulares, mas que apenas ganham forma nas acções dos sujeitos²¹.

As ideias de Dilthey e Weber orientaram praticamente todas as propostas teóricas de abordagem do social, em diferentes campos disciplinares, colocando o sujeito/agente, e os sentidos atribuídos à acção, no centro da compreensão de quaisquer realidades sociais.

Actualmente a referência a estes autores faz-se em áreas tão diversas como na sociologia, na antropologia, na psicologia social, na filosofia, entre outras. Cada uma dessas áreas do saber seguiu, à sua maneira, um caminho menos feito de consensos e mais aberto à reflexão de como abordar os seus objectos de estudo que fazem sempre parte de uma mesma totalidade.

²⁰ Edição original de 1905.

²¹ Propõe-se a analisar a vocação profissional característica dos empresários capitalistas, na sua relação com a ética protestante, que apresentavam uma propensão para um estilo de vida árduo e austero, prontos para investirem e conduzirem os seus negócios com rigor (Weber, *ibid.*).

Seda Nunes (1987) salienta o contributo de Marcel Mauss na compreensão de que no domínio do humano e do social não existem campos de realidade e fenómenos estanques: o campo da realidade sobre o qual as ciências sociais se debruçam é, de facto, um só (o da realidade humana e social) e todos os fenómenos desse campo são *fenómenos sociais totais*, quer dizer, fenómenos que - seja na sua estrutura própria, seja nas suas relações e determinações - têm implicações simultaneamente em vários níveis e em diferentes dimensões do real-social, sendo portanto susceptíveis, pelo menos potencialmente, de interessar a várias, quando não a todas as ciências sociais. Cada uma das ciências sociais permite e conduz à "leitura" do real-concreto através dos seus códigos e dá dele uma determinada "versão", forçosamente parcial e incompleta, porque necessariamente confinada por uma certa selecção de aspectos, relações e determinações do social. Cada uma das ciências pode, deste modo, ajudar-nos a ler os mesmos fenómenos sociais.

Lévi-Strauss na introdução à obra de Marcel Mauss (1974)²² salienta o "ensaio sobre a dádiva" como tendo imposto a noção de fenómeno social total, em que elementos de natureza tão diversa podem adquirir uma significação global e tornar-se uma totalidade, fundamentalmente porque aparecem sintetizados em experiências individuais. Assim, Lévi-Strauss admite que todo o fenómeno psicológico é um fenómeno sociológico, em que o mental identifica-se com o social. Mas, noutro sentido, tudo se

²² Edição original de 1950

inverte: a prova do social só pode ser mental porque não se pode estar seguro de se haver atingido o sentido e a função de uma instituição se não se puder reviver a sua incidência sobre uma consciência individual.

Salientamos, no que diz respeito a esta pesquisa, o propósito de não ficarmos presos a feudos disciplinares, mas antes de procurarmos, com a bússola de um paradigma interpretativo, os vários contributos em diversas áreas. A intenção que subsiste é a de munirmo-nos dos conceitos e dos instrumentos que julgamos melhor adequarem-se ao nosso objecto de estudo, sabendo de antemão que na realidade humana e social não há nunca compartimentos estanques e que a singularidade da pesquisa denuncia a presença do seu autor, que construindo o seu objecto de estudo é também parte dele. Assim, o real é algo que só podemos aspirar aproximarmo-nos, sem nunca conseguirmos conhecê-lo inteiramente²³.

Bento (1991b) reclama, desde há alguns anos, um convite a procedimentos metodológicos inspirados na fenomenologia, nomeadamente no que diz respeito ao "desporto", que se proponham a abordar os fenómenos na sua totalidade, que os deixem falar e ser apreendidos na sua variedade e plenitude, quebrando acentuações e entendimentos reducionistas.

²³ Deshaies (1997) refere-se à inacessibilidade do real, tanto nas ciências humanas como nas ciências "exactas". O objecto de estudo nunca é o real, mas uma realidade, fruto de um conhecimento, de um saber, de uma conceptualização do mundo exterior que é pessoal ao mesmo tempo que depende de uma cultura singular.

“Um convite a procedimentos metodológicos que consigam problematizar a “coisa”, o fenómeno “desporto” de modo mais ajustado do que até aqui, que consigam ultrapassar a distância entre o sujeito investigador e a realidade investigada, que garantam o equilíbrio, harmonia e mesmo o casamento na abordagem dos aspectos biológicos, psicológicos e sociais, que ajudem a descobrir a fonte de sentidos do desporto para o sujeito praticante” (Bento,1991b:32).

Um dos contributos mais englobantes na compreensão do comportamento humano vem, de facto, da fenomenologia, enquanto pressuposto de que a realidade não existe por si só, mas antes é construída pelo sujeito. A fenomenologia começa por interrogar como é que o mundo aparece a uma consciência e apresenta a noção de intencionalidade - relativa à consciência que está sempre dirigida a um objecto - e, como tal, reconhece o princípio de que não existe sujeito sem objecto (Santiago, 2003).

“Não posso viver, experimentar, pensar, valorar e agir em nenhum outro mundo que não tenha o sentido e a validade em mim e a partir de mim próprio” (Husserl,1992)²⁴.

É a partir deste entendimento que o caminho se faz em busca do sentido de se ser e estar quotidianamente no mundo. Heidegger (1997)²⁵ fala-nos que o homem existe, ao contrário de um outro qualquer ente que apenas “é”, porque vive mediante uma

²⁴ Edição original de 1931. Edmund Husserl (1859-1938), filósofo alemão, é geralmente considerado como o «pai» da fenomenologia.

²⁵ Edição original de 1926

compreensão do seu ser. É o sentido de se ser-no-mundo, como homens, cuidando concretamente e expressamente de habitar o mundo e interagindo com os outros homens, o que provoca este pensar fenomenológico. Porém, compreendendo de antemão que todo o saber a seu respeito nunca é senão relativo e provisório. Este pensar fenomenologicamente, entendido deste modo, não é um privilégio nem um estilo de alguns filósofos, mas é um modo essencial de pensar que está dado como condição ontológica a todo homem, indistintamente (Critelli, 1996).

Ricoeur (s.d.) também atesta que a questão fenomenológica diz respeito a um sendo qualquer e é, portanto, sempre uma questão sobre o sentido deste "sendo". O que pretende Ricoeur é lançar as bases de uma filosofia geral da interpretação. Partindo de uma questão sobre o sentido do ser, a questão passa a seu ver a ser uma questão hermenêutica na medida em que este sentido está dissimulado, não certamente em si mesmo, mas por tudo aquilo que impede o acesso a ele.

Daqui decorre outra questão ontologicamente primordial, que diz respeito aos modos infindáveis de se ser, com base na individualidade que cada sujeito é e que projecta um modo de existir único entre um feixe infinito de possibilidades. Critelli (*ibid.*) observa que nenhum outro ente tem esta possibilidade de compreender o ser, o aparecer, a manifestação. E é esta condição de perceber o ser que lança o homem na possibilidade de modalizar a realização de seu ser.

"Ser nunca é algo que lhe é entregue já resolvido, como no caso de ser pedra, ser águia, ser roseira, o ser é dado ao homem como projecção, como possibilidade em aberto à sua frente" (Critelli, 1996:48).

A fenomenologia reforça, assim, uma presença do sujeito no mundo enquanto construtor activo de sentidos quotidianos. A compreensão do homem e da sua vida social é a compreensão do sentido que ele dá ao mundo, aos acontecimentos e às interacções sociais que vive no dia-a-dia. E este sentido das "coisas" para o homem não está consumado na sua conceituação, mas, como refere Critelli (*ibid.*), também não está incrustado nas próprias coisas, ensimesmadas; está no lidar dos homens com elas e no falar, entre si, dessas "coisas" e dos modos de lidar com elas; está entre os homens e as "coisas"; está numa trama de significados que os homens vão tecendo entre si mesmos e através da qual se vão referindo e lidando com as "coisas" e com tudo o que há. Em resumo, para a fenomenologia o ser de tudo o que há está no estar sendo dos homens no mundo, falando e interagindo uns com os outros.

No que toca à investigação, uma abordagem metodológica a partir do olhar fenomenológico daquele que interroga, ao pretender trazer à luz os sentidos quotidianos de uma existência, percebe que a apreensão de tais sentidos está, contudo, circunstanciado ao seu aparecer fenoménico, referente aquilo que não se dá inteiramente mas que pode vir à luz em corpos de aparência, através do que se expressa. Falamos

nomeadamente da objectivação desses sentidos em gestos, discursos e em todas as formas que possibilitam a tangibilidade do real e que Critelli (1996) admite que têm a função de conservar o sentido e os modos de se habitar o mundo.

Uma abordagem fenomenológica propicia, assim, o devido relevo dado aos discursos do senso comum. Concordamos com Schutz (1994)²⁶ quando este atribui um lugar de destaque ao conhecimento sobre o mundo construído pelo pensamento corrente do homem na sua vida quotidiana. Segundo esta concepção, os próprios objectos de pensamento elaborados pelos pesquisadores em ciências sociais fundem-se sobre os objectos de pensamento elaborados pelo pensamento corrente e, desta forma, os primeiros são construções em segundo grau, nomeadamente construções de construções edificadas pelos actores na cena social.

É esta, também, a perspectiva de Berger e Luckman (1999) que elaboram o conceito de *construção social da realidade*, para expressar o modo como as pessoas vão percebendo tudo o que os rodeia, elaborando uma realidade própria, ainda que inseridos num contexto mais amplo, do qual incorporam diversos padrões culturais, fruto de processos de socialização.

Salientamos, assim, o contributo das teorias fenomenológicas na leitura do real, ajudando-nos a compreender que a sociedade humana consiste em pessoas que existem atribuindo sentidos ao mundo; que é nos processos de interacção, inerentes à vida em

²⁶ Teórico da fenomenologia no âmbito de uma sociologia da compreensão. Viveu entre 1899 e 1959.

grupo, que o sentido nasce, mantém-se e modifica-se; que o ser humano age em relação às coisas com base nos sentidos que elas têm para ele. Nesta concepção a realidade existe somente na experiência humana e ela aparece sob a forma de como os seres humanos vêem o mundo que os rodeia. Por conseguinte, o que a vertente fenomenológica do nosso estudo enfatiza é este querer compreender, em certa medida, a realidade quotidiana do grupo em questão, pelo sentido atribuído pelos sujeitos a vários aspectos do seu modo de vida, fundamentalmente centralizando a nossa atenção nas suas práticas no âmbito das actividades físicas.

1.3.3. O diálogo do agente com as estruturas

Um elemento chave na orientação do nosso estudo é, indiscutivelmente, a noção de sujeito enquanto agente do seu modo de vida, por intermédio dos processos de atribuição de sentido e de reflexividade que empreende quotidianamente. Para este entendimento salientámos, no ponto anterior do trabalho, o contributo de vários autores, nomeadamente no âmbito da fenomenologia. Também Giddens (1996) reflecte sobre a importância da fenomenologia no entendimento do mundo social, ao contrário do mundo da natureza, como uma realização engenhosa de sujeitos humanos activos. Para o autor, a compreensão do comportamento social passa, de facto, pela incumbência de se penetrar nos quadros de significado que os próprios actores *não especialistas* utilizam na constituição e reconstituição do mundo social. Estamos perante um mundo pré-interpretado que conduz as ciências sociais a uma hermenêutica dupla: por um lado, à observação e explicação dos quadros de significado envolvidos na produção da vida social pelos actores *não especialistas* e, por outro, à sua reconstituição em novos quadros de significado inseridos em esquemas conceptuais e técnicos. Giddens denota, contudo, uma certa ingenuidade, de certas *correntes interpretativas*²⁷, perante todos os constrangimentos que precedem a acção individual. Critica, por exemplo, a falta de referência aos mecanismos institucionais

²⁷ Nomeadamente aquelas mais afectas à sociologia, como a etnometodologia e o interacionismo simbólico.

que transcendem a interação, que acaba por validar a ideia de que a situação contém em si todos os elementos necessários à sua explicação.

Também Haguette (1987), muito embora reconhecendo a importância do cunho impresso pelas correntes fenomenológicas, num novo modo de compreender o homem em sociedade, não deixa de referir que por vezes estas falham ao não considerarem os efeitos mútuos entre os microprocessos de acções individual e grupal e as macroestruturas sociais que, a seu ver, funcionam em termos de *feedback* constante.

Os sentidos subjectivos, que fazem de cada homem uma individualidade, são também o resultado de múltiplas condições sociais de existência. Daqui decorre, que a interpretação de uma dada realidade social não se deve cingir a uma abordagem atomizada, mas contemplar um contexto feito de estruturas e instituições que estão sempre implícitas nos modos de pensar e de representar do sujeito. O conceito de *habitus*, na acepção de Bourdieu (1998)²⁸, vai também neste sentido, de uma presença historicizada do sujeito no mundo, em que as estruturas desse mundo estão presentes no sujeito sob a forma de disposições, que, por sua vez, possibilitam uma compreensão prática do mundo, que se lhe apresenta a maior parte das vezes como algo coerente. A compreensão prática não é, deste modo, uma

²⁸ Em "economia e sociedade" Weber fala já de "habitus", "habitus quotidiano do corpo humano", para lá de todos os esforços e veículos de racionalização (Santos Silva, 1998).

consciência cognoscente, mas o sentido prático do *habitus* habitado pelo mundo que habita, pré-ocupado pelo mundo onde intervém activamente, numa relação imediata de cometimento, de tensão e de atenção, que constrói o mundo e lhe dá sentido. As próprias estruturas do mundo estão presentes nas estruturas (ou, melhor, nos sistemas cognitivos) que os agentes põem em acção para o compreenderem²⁹.

Bourdieu (1996) apela a uma compreensão do outro baseada na compreensão do comando exercido pelas condições sociais das quais ele é o produto, do comando das condições de existência e dos mecanismos sociais que se fazem sentir em todo o conjunto da categoria à qual a pessoa pertence e do comando das condições psicológicas e sociais, as duas associadas numa posição e trajectória particulares no espaço social.

Se é verdade, como o diz Machado Pais (2002), que o social não existe senão através dos indivíduos, estes, por sua vez, não podem ser sociologicamente estudados senão a partir das regras, das normas, das instituições, dos valores e das representações que interiorizam ou que, pelo menos, reproduzem, como um *habitus*, nos seus comportamentos. Se por um lado, há o interesse em olhar a sociedade a nível dos indivíduos, por

²⁹ O *habitus*, como sistema de disposições para ser e para fazer, é uma potencialidade, um desejo de ser que, de certo modo, procura criar as condições da sua consumação e, portanto, impor as condições favoráveis àquilo que ele próprio é. O agente faz o que está no seu poder para tornar possível a actualização das potencialidades inscritas no seu corpo sob a forma de capacidades e de disposições moldadas por condições de existência (Bourdieu, 1998).

outro lado, há a necessidade de ver como a sociedade se traduz na vida deles. Para o autor (Machado Pais, 2002) mesmo os aspectos mais banais da vida quotidiana mostram a existência de um controlo social informal, mecanismos de difusão de sociabilidade que expressam a sua natureza profundamente reguladora.

As disposições, que constituem o *habitus*, são também submetidas a uma espécie de revisão permanente, mas que para Bourdieu (1998) nunca é radical, pelo facto de se operar a partir das premissas instituídas no estado anterior. Caracterizam-se por uma combinação de constância e de variação segundo os indivíduos e o seu grau de flexibilidade ou de rigidez. As disposições não conduzem, de maneira automática, a uma acção determinada, a existência de uma disposição apenas permite prever que, em todas as circunstâncias concebíveis de uma espécie determinada, um conjunto determinado de agentes se comportará de uma determinada forma.

Deste modo, Bourdieu atenua uma concepção de *habitus* enquanto um sistema rígido de disposições, que determinaria de modo mecânico as representações e as acções dos indivíduos e que garantiria a reprodução social pura e simples. É, de facto, no sujeito que o *habitus* se concretiza e, como tal, é também alvo de mudanças que não podem ser explicadas apenas a partir de determinadas condições sociais do momento.

A teoria da estruturação de Giddens (1996) pretende, igualmente, enfatizar a produção da sociedade com base nas

acções individuais, mas não deixa de elucidar que esta é uma acção sempre condicionada e nem sempre intencional no sentido do controlo dos seus fins. De facto, a produção da sociedade é levada a cabo pelas capacidades constitutivas e activas dos seus membros, mas utiliza recursos e depende de condições de que esses membros não estão cientes ou de que se apercebem apenas tenuemente. Para Giddens (1996) os seres humanos produzem a sociedade, nos termos da constituição e reconstituição activas de quadros de significados, mas fazem-no enquanto actores historicamente localizados e nem sempre sob a condição das suas próprias escolhas: assistindo-se a uma reprodução contínua da sociedade, na medida que as acções são em grande parte constituídas estruturalmente. Mas tal reprodução das estruturas através de tais actos, de tais realizações, é também um acto de produção, um novo empreendimento, e enquanto tal pode iniciar a mudança pela alteração dessas estruturas, ao mesmo tempo que as reproduz.

A teoria de Giddens dá, assim, o devido relevo à contínua reprodução e reconstrução das práticas sociais, na medida em que ao mesmo tempo que tais práticas são superiormente³⁰ estruturadas, são também alvo da reflexividade dos sujeitos da acção. Teixeira Lopes (2000) observa o agente descrito por Giddens como aquele que é capaz de recriar pela sua acção as estruturas sociais que actuam na e pela sua prática. Não negando a intencionalidade, a motivação da acção é, no entanto,

³⁰ Não se intenda este superior no sentido de um sistema social reificado.

em grande parte inconsciente. Para Giddens estudar o simbólico, e a complexa cadeia de sentido, reenvia, assim, simultaneamente, para o homem concreto e real, condicionado pelas suas condições materiais de existência e para o sujeito autónomo, reflexivo, inventivo e imaginativo que, aproveitando e alargando as estreitas margens de manobra, constrói quotidianamente a sociedade e o próprio real, afastando-se do modelo do "sonâmbulo social", dependente e encarcerado pelas configurações sociais onde se move.

Indiscutivelmente as dinâmicas estruturais, os padrões culturais, repercutem-se em transformações nas ideias, nos valores, nas acções, nas práticas quotidianas, nos estilos de vida, mas, como o revela Firmino da Costa (1992), não se trata nunca de um efeito directo e linear das estruturas sobre as práticas sociais. A sociedade é mais complicada do que isso. Se, por um lado, as condições estruturais influem na acção, por outro, são as acções dos indivíduos e grupos que produzem as estruturas e os processos sociais. Para este autor, é incontestável que os sistemas sociais contemporâneos se estendem, de forma decisiva, muito para além dos contextos da interacção imediata. Como tal, é do interesse das ciências sociais compreender o modo como os grandes arranjos institucionalizados de relações sociais influenciam os contextos e os comportamentos interactivos. Em sentido inverso, e analiticamente complementar, compreender como é que as práticas interactivas, quer as de carácter mais rotineiro quer

as mais marcadamente singulares, se repercutem nos processos de reprodução e transformação dos sistemas sociais.

Firmino da Costa (1992) salienta, a propósito deste tema que agora desenvolvemos, a introdução de diversas expressões com conteúdos diversos. Detém-se, por exemplo, na expressão "estrutura social". Para o autor pode referir-se, muito simplesmente, às regularidades duradouras que se verificam nos fenómenos sociais, ou designar o facto das relações sociais e as formas culturais tenderem a formar padrões sociologicamente identificáveis. Pode ser uma maneira de aludir à sociedade enquanto constituída por componentes sectoriais diferenciados e interligados, reproduzidos de modo relativamente continuado (neste sentido também se fala de "sistema social"), ou traduzir a ideia de que subjacentemente às práticas sociais imediatamente observáveis, as relações sociais se organizam segundo determinadas lógicas fundamentais, a diferentes níveis. As estruturas sociais podem ser entendidas como distribuições de recursos e poderes, ou como conjunto de posições desigualmente providas de uns e outros, pelas quais os indivíduos se distribuem. Pode, ainda, por analogia com regras gramaticais, reportar-se a princípios, regras ou esquemas relativamente persistentes e articulados, que estão presentes, enquanto dispositivos geradores implícitos, na infinidade de práticas sociais e representações simbólicas que os indivíduos e grupos vão produzindo no decurso da vida em sociedade. Para o autor os significados não são exactamente os mesmos, mas todos

eles remetem, de algum modo, para a ideia de que a sociedade não se reduz a uma poeira informe de indivíduos e episódios dispersos. Há algo de relativamente padronizado e sedimentado no relacionamento social, normalmente menos visível ao primeiro relance - algo que resulta da acção social dos indivíduos, por um lado, e que, por outro, constitui um quadro de limites constrangedores e de meios possibilitadores presentes no engendramento humano dessa acção.

Quanto a expressões como comportamento, conduta, prática ou acção, apesar de o autor (Firmino da Costa, 1992) considerar que não são conceitos radicalmente incompatíveis, elabora alguma distinção entre eles. Assim, "comportamento" pressupõe, mais do que os outros termos, automatismos de respostas a estímulos externos por parte dos seres humanos. "Conduta" já dá mais importância à elaboração mental que acompanha as actividades sociais e aos padrões sociais que as organizam. O conceito de "práticas sociais" acentua o carácter simultaneamente estruturado e produtor, e habitualmente mais prático do que plenamente consciente, daquilo que os indivíduos fazem em sociedade. O de "acção social" destaca a importância do sentido que os indivíduos atribuem às suas acções, concedendo maior lugar analítico às componentes intencionais e à regulação reflexiva da acção por parte dos agentes sociais.

A diversidade de conceitos empregues na nossa análise constituiu-se, fundamentalmente, como um instrumento ao serviço da compreensão dos fenómenos que problematizámos, realçando o

que o ser humano tem de auto-interpretativo e de activo. Trata-se, como Sousa Santos (1983) o define, de captar a inteligibilidade das práticas sociais para os que nelas participam, a variedade, a complexidade e o detalhe das interacções e, finalmente, o universo (e seus subuniversos) de significação em que os interesses práticos e as acções se conjugam com factores e determinações de que os agentes não têm consciência.

O trabalho pioneiro de Berger e Luckman (1999) também ajudou a definir um caminho em que impera esta dialéctica entre o indivíduo e a sociedade e entre as realidades estruturais e a realização humana de construir realidade, na história. A partir de premissas fenomenológicas, contemplou a análise da realidade na sua dimensão subjectiva, a partir de quem vive e se relaciona com o mundo, sem esquecer a sua dimensão objectiva, na medida em que essa mesma realidade adquire existência real, e exterior aos sujeitos, condicionando-os.

O que queremos realçar é esta dinâmica inerente ao modo de habitar o mundo. Os sujeitos são condicionados nas suas concepções e práticas, mas tal não os faz meros reprodutores das estruturas no seio das quais se foram socializando. O que uma abordagem com base no paradigma da compreensão valoriza é este movimento de reconstrução e reinterpretção da realidade perpetuado pelos sujeitos, dando sentido às suas existências, quotidianamente, no seio da sua cultura. A vida de todos os dias é, assim, um tecido diversificado de maneiras de ser e de

estar, em vez de um conjunto de meros efeitos secundários de "causas estruturais".

1.3.4. "Não há ciência isenta de valores"

A ciência não acontece de forma isenta, independentemente do contexto social do qual obrigatoriamente emerge. Kuhn (1970) procurou fundamentar o facto de cada comunidade científica basear a sua intervenção num determinado paradigma, que também chama de matriz disciplinar, e que para além das teorias, leis e regras gerais das disciplinas abrange todo um conjunto de crenças e valores e até exemplos de aplicação prática dos conhecimentos partilhados. Quando esta coerência nos processos de pesquisa acontece, entre os vários participantes, funda-se aquilo a que Kuhn apelida de "ciência normal"³¹. Como tal, a presença do pesquisador nunca pode ser neutra, ele arrasta consigo valores que orientam para um determinado modo de olhar que é o seu, mas também daqueles que partilham a mesma comunidade do saber.

Brandão da Luz (2002) enfatiza em Kuhn a contemplação de que o percurso da pesquisa sofre múltiplas interferências que provêm da própria formação do investigador, dos seus interesses e preocupações, assim como das suas convicções e escolhas, da apreciação que faz dos resultados que vai conseguindo, da forma como é influenciado por experiências e trabalhos anteriores, da

³¹ Só quando o paradigma adoptado não suporta mais o confronto com o excesso de anomalias é que surge a necessidade de construir outro paradigma. Abre-se então um período de crise que só será resolvido por uma revolução científica, com a instauração de um novo paradigma e o conseqüente regresso a uma situação de "ciência normal". Kuhn salienta que entre os dois paradigmas cria-se uma incomensurabilidade.

capacidade em aproveitar as oportunidades inesperadas que se lhe oferecem no decorrer da pesquisa ou da incapacidade para se aperceber delas, etc.. O que de algum modo explica que a dissonância de posições que alimentaram embates prolongados e, muitas vezes, dolorosos entre escolas e grupos de cientistas, não foram os desvios de ordem metodológica, que eram perfeitamente controlados, mas as suas maneiras incompatíveis de ver o mundo e de nele praticar a ciência, facto este também abrangido pelo conceito de incomensurabilidade.

Nesta consideração das circunstâncias sociais e idiossincrasias individuais, que guiam a ciência, outro nome de destaque é o de Feyerabend. Este autor considera, nomeadamente, enganadora a pretensão da ciência ocidental em experienciar os "factos" científicos como independentes das opiniões, crenças e antecedentes culturais do indivíduo (Feyerabend, 1993).

"A religião do indivíduo, por exemplo, ou a sua metafísica, ou o seu sentido de humor não devem ter a mínima relação com a sua actividade científica. A sua imaginação é cerceada, e até a sua linguagem deixa de ser dele" (ibid.: 26).

É, fundamentalmente, contra um modelo de ciência que imponha aos participantes a entrada num domínio separado do resto da história (por exemplo a física separada da metafísica e da teologia) e que os condicione, tornando as suas acções demasiado uniformes, que o autor se insurge. Para ele torna-se,

deste modo, claro que a ideia de um método fixo, ou de uma teoria fixa da racionalidade, assenta numa visão demasiado ingénua do homem e das condições sociais que o rodeiam. Corvi³² vê na obra deste filósofo o caminho que ele nos exorta a seguir, cheio de obstáculos, armadilhas e falsos passos, que não podem ser evitados graças à orientação segura de uma racionalidade imutável, que parece ao filósofo mais uma invenção do racionalismo ocidental do que uma efectiva faculdade do homem.

A sua tese é de que a ciência ocidental não pode ser vista como a única e verdadeira forma que pode conduzir ao conhecimento, salientando que há outras ciências, outras formas de conhecimento, e que uma imposição do modelo ocidental é antes de mais uma arma de extermínio cultural. No seu "Diálogo sobre o Método" (Feyerabend, 1991) salienta que a ciência é sem dúvida um reservatório de conhecimento, mas o mesmo podemos dizer dos mitos, das fábulas, das tragédias, das composições épicas e de muitas outras criações das tradições não científicas. Há sempre outras formas de conhecimento igualmente válidas e que manifestam diferentes formas de ver o mundo; por exemplo as comédias, os quadros e a poesia também fazem parte do que ele considera serem fontes de conhecimento.

Feyerabend (1993) procura trazer à luz uma abordagem mais explícita da relação entre cultura e ontologia. Para tal, segundo ele, torna-se aconselhável que se suplante os modos de

³² Na introdução ao livro de Feyerabend (1991)

falar acerca da realidade, que embora culturalmente dependentes, não exprimem essa dependência nos enunciados que utilizam, mas a escondem do olhar.

Deste modo, o paradigma positivista, que acreditava numa perfeita separação entre sujeito e o seu objecto de estudo, está hoje desacreditado.

"Acreditava-se então que em sua actividade investigativa o pesquisador deveria manter-se o mais separado possível do objecto que estava estudando, para que suas ideias, valores e preferências não influenciassem o seu ato de conhecer. Assim procuraria garantir uma perfeita objectividade, isto é, os fatos, os dados, se apresentariam tais quais são, em sua realidade evidente. O conhecimento se faria de uma maneira imediata e transparente aos olhos do pesquisador" (Ludke e André, 1986: 4).

Sabe-se de antemão que tal não é possível. Não há maneira de se estabelecer uma separação nítida entre o investigador e o que ele estuda e também os resultados do que ele estuda. O investigar não tem que obrigatoriamente assumir uma posição de "neutralidade científica" e é, portanto, mais rigoroso assumir que está implícito nos fenómenos que estuda. Trata-se de uma relação de inclusão, enunciada também por Ricoeur (s.d.), que engloba o sujeito pretensamente autónomo e o objecto pretensamente adverso. A esta relação inclusiva ou englobante chama Ricoeur de *pertença*³³.

³³ O autor salienta a sua equivalência à noção de ser-no-mundo de Heidegger.

Também Bourdieu (1998) avaliza, terminantemente, que há sempre implícito no que pensamos e dizemos acerca do mundo porque estamos nele implicados. Augé (1994a) refere, a este propósito, que não há ciência sem consciência, consciência de que o homem na sua realidade biológica, neurológica, psicológica e sociológica faz parte do que quer conhecer. Como tal, qualquer que seja o objecto ao qual se refere, o esforço em conhecer acarreta *ipso facto* um melhor conhecimento do homem pelo homem, um melhor conhecimento do próprio conhecimento e do homem como sujeito e objecto de conhecimento.

Em suma, o conhecimento vem sempre marcado pelos sinais do seu tempo - do nosso tempo no caso desta pesquisa - comprometido, portanto, com a sua realidade histórica e não pairando acima dela como verdade absoluta. Deste modo, entendemos também o processo de pesquisa como uma construção social, em que o objecto de estudo vai definindo-se a meio termo entre o real e o sujeito. Neste processo são evidenciadas as nossas representações, valores e a cultura da qual somos também uma expressão. Tal facto, faz-se sentir mediante a forma como orientamos a pesquisa, como colocamos as indagações e pelo método utilizado para aceder à compreensão dos fenómenos que queremos ver estudados. Trata-se de um caminho que começa por exprimir as condições sociais das quais provimos e a nossa própria visão do mundo.

1.4. A realidade sociocultural das gerações mais velhas

1.4.1. A construção de uma categoria etária

Quando se evoca as gerações mais velhas, recorre-se a uma classificação que é, em grande parte, arbitrária e fundamentalmente condicionada pelo contexto histórico, social, e, em suma, cultural, em que se insere. No fundo o que se faz é agrupar os indivíduos em categorias sociais, definindo representações e práticas sociais, posições no conjunto da colectividade e modos de interacção social.

Debert (1998) ajuda-nos a compreender a lógica que reside na construção de uma categoria social, especificamente de uma categoria etária. Para a autora as diferentes fases da vida são elaboradas simbolicamente, com rituais que definem fronteiras entre idades, pelas quais os indivíduos passam, e que não são necessariamente as mesmas em todas as sociedades. Salaria os trabalhos de vários autores - Aríes, Elias, Duby, Featherstone - que analisam historicamente a diversidade de categorias de idades consoante os contextos culturais. A idade não é, assim, somente um dado da natureza, nem um princípio naturalmente constitutivo de grupos sociais, nem ainda um factor explicativo dos comportamentos humanos. A idade é, fundamentalmente, acompanhada de significados, de valores e de símbolos que dão forma às várias categorias etárias.

Barros (1998) salvaguarda a diversidade de significados construídos em torno da velhice. Segundo a autora ser velho no mundo contemporâneo, assim como ser jovem, criança ou adulto, remete para configurações de valores distintos de outros momentos históricos da nossa sociedade e de outras culturas. Mas mesmo na nossa sociedade urbana circulam modelos de vida, representações e valores diversificados, conduzindo a uma acentuada heterogeneidade da identidade deste grupo. Dá como exemplo o facto das diferenças de género, de classe, de credo religioso, de grupo cultural, de inserção profissional também se manifestarem na construção das representações e das experiências do envelhecer.

A autora faz, ainda, alusão ao facto de cada sujeito se apresentar com uma identidade multifacetada, pela multiplicidade de relações sociais que tem de enfrentar e pela concomitante multiplicidade de papéis que tem de assumir. Numa pesquisa que realizou a um grupo de mulheres entre os 65 e 80 anos de idade, procurou perceber como é que as identidades destas mulheres são accionadas, de acordo com o momento em questão e dentro das possibilidades que elas podem assumir. Concluiu que não se podia integrar as mulheres dessa pesquisa na identidade de velhas sem se levar em conta os contextos nos quais as suas relações sociais se processam. Neste caso particular ficou claro que estas mulheres não se enquadravam no estereótipo de velhice que predomina na sociedade, pelo contrário, tratava-se de mulheres com um modo de vida activo -

seja na universidade, em actividades ligadas à igreja, ou noutras instituições - e que valorizam a sua aparência. O que ocorre com as mulheres da pesquisa é que a adopção da categoria de velha não é realizada; não só o termo velha não é usado por elas para se auto-identificarem, como também nas ocasiões em que isso ocorre existe uma preocupação em diferenciar formas diferentes de velhice. Ao chamarem de jovens a pessoas mais novas elas não se estavam, segundo a autora, a rotular de velhas - não é a dicotomia jovem-velho que existia neste confronto - mas sim a enquadrarem-se entre as pessoas maduras. A auto-identificação com um "não-estigma", isto é, com um "não-velho" eliminava das suas relações sociais os possíveis traços detonadores de estigma. Barros (1998) notou, também, que para as mulheres pesquisadas o corpo e o uso de artifícios para arrumá-lo fazem parte de uma forma de controlo da expressão de velhice.

Feixa (1996), num ensaio sobre a antropologia das idades, situa as últimas tendências da investigação nas chamadas correntes interpretativas e hermenêuticas, explorando novas formas de representar as comunidades mais velhas. Apresenta, neste sentido, a noção de construção cultural das idades como um sistema de representações, estereótipos e valores que legitimam e modelam o capital cultural de cada geração. A idade aparece como uma construção modelada pela cultura, cujas formas e conteúdos são variantes no espaço, no tempo e na estrutura social. Adianta ainda outra noção, a de construção geracional

da cultura. Esta última reporta-se à forma mediante a qual cada grupo de idade participa em processos de criação e circulação cultural, que se podem traduzir em formas de percepção do espaço e do tempo, em formas de comunicação verbal e corporal, em mecanismos de resistência e coesão social, em produções estéticas, lúdicas, etc., em discursos simbólicos e ideológicos e que leva a perguntas como: que discursos elaboram os distintos grupos de idades sobre a sua própria experiência cultural? Como se constroem e se apropriam dos espaços e dos tempos da sua vida quotidiana?

Os autores antes enunciados situam a sua análise no processo de formação de uma categoria de idade, seguindo a lógica da construção social, em que os significados de se *ser velho* emergem nos processos de interacção social, de acordo com padrões culturais mas também abertos à mudança e a contínuas reconstruções. Relativamente aos sujeitos enquadrados nesta categoria, as suas representações e práticas respondem a formas de reprodução social, mas também são capazes, nas suas acções, de produzirem novos significados e novas práticas quotidianas.

Por exemplo Barros (1998), na pesquisa anteriormente citada, refere-se ao grupo de mulheres em questão como pessoas que têm um projecto, ou seja, expressam a possibilidade da reinterpretção e da manipulação do que é dado pela situação sociocultural. Desta forma identifica-as como elementos activos e não passivos da sua realidade, inseridas num contexto urbano, sujeitas aos mais variados estímulos, que têm como ponto de

referência diversas áreas ou grupos sociais, e cuja liberdade não se restringe a um livre "ir e vir". Do mesmo modo, Debert (1998) sugere que mudanças na experiência colectiva de determinados grupos não são apenas causadas por mudanças sociais de ordem estrutural, mas que esses grupos são extremamente activos no direccionamento das mudanças de comportamento, na produção de uma memória colectiva e na construção de uma possível tradição.

Cabe aqui fazer alusão a Giddens (1992) quando refere que as práticas de uma geração só são repetidas se forem reflexivamente justificadas. Para o sociólogo o curso de vida é um espaço de experiências abertas e não de passagens ritualizadas de uma etapa para outra. Cada fase de transição tende a ser interpretada pelo indivíduo como uma crise de identidade, pelo que o curso da vida é construído em termos da necessidade antecipada de resolver essas fases de crise.

Um dos principais critérios na categorização das várias idades é a disponibilidade que se atribui aos indivíduos, ao longo do ciclo de vida, para participarem activamente na produção de bens e serviços.

Este modelo é comum às sociedades que passaram pelo processo de industrialização, pela necessidade de segmentar a população de acordo com a força de trabalho e de produtividade,

distribuindo-se os indivíduos, em cada momento, entre os activos e os inactivos³⁴.

Relativamente às gerações mais velhas a reforma apareceu como a estratégia encontrada para responder ao imperativo económico de renovar os efectivos em termos de força de trabalho e, simultaneamente, garantir os meios de subsistência para aqueles que, afastados da sua actividade profissional, não tinham outros recursos de sobrevivência. D'Épinay (1991) situa a sua origem no período pós-guerra. Em nome da solidariedade são definidas as situações legítimas de não trabalho - doença, desemprego, acidente, velhice - e os indivíduos que se encontram nestas situações passam a ter o direito de beneficiar de uma ajuda, sem perder a sua dignidade humana e a sua qualidade de cidadãos; isto porque os seus corpos se encontram alienados de um direito fundamental: o direito ao trabalho. A velhice constitui, assim, uma das situações legítimas de não trabalho, em que o princípio da solidariedade tem uma aplicação particular: não se trata de esperar que os indivíduos estejam enfraquecidos da sua "força de trabalho" para os libertar desta

³⁴ Nas análises estatísticas nacionais (INE), os indivíduos são classificados de activos ou inactivos de acordo com a sua condição perante a actividade económica. A população activa refere-se ao conjunto de indivíduos com mais de 15 anos que, num determinado período de referência, constituem a mão-de-obra disponível para a produção de bens e serviços que entram no circuito económico (empregados e desempregados). A população inactiva refere-se ao conjunto de indivíduos, qualquer que seja a idade, que num determinado período em referência não podem ser considerados economicamente activos, isto é, não estão empregados nem desempregados, nem a cumprir serviço militar obrigatório.

obrigação, mas de prevenir esse enfraquecimento fixando uma idade limite, reservando aos indivíduos, em agradecimento de uma vida de trabalho, o direito a um repouso no contexto de uma segurança material mínima.

O que desejamos salientar é o papel decisivo da criação de um sistema de reformas na construção, e na consolidação, do esquema ternário das idades que conhecemos. Ou seja, na hierarquização do ciclo de vida aparece o trabalho como etapa central, definindo o conteúdo social da vida adulta, enquadrada pela juventude, votada à formação tendo em vista o trabalho, e a velhice associada à inactividade. Guillemard (1995) defende que os sistemas de reforma ajudaram a acentuar o peso dos critérios cronológicos como referências que balizam os limites de uma idade à outra do ciclo de vida. No caso em questão, a idade fixada como o direito à reforma plena assinala a entrada na velhice. Velhice e reforma são deste modo confundidas, caracterizando esta fase da vida como um tempo de "inactividade pensionada".

A construção social da categoria reformados é ainda hoje tributária deste modelo, associando aos sujeitos, que dela fazem parte, significados de inactividade, de dependência, de incapacidade e de não produtividade. Muito embora tal facto, González e Barata (1998) lembrem, contudo, que apesar da velhice estar associada a uma deterioração a diferentes níveis, ela não é determinante directa de condutas homogêneas, nem todas as pessoas são iguais, nem evoluem do mesmo modo,

dependendo das circunstâncias ambientais, sociais, situação económica, etc.. As autoras (González e Barata, 1998) reforçam mais uma vez que a velhice não é apenas um fenómeno biológico, mas, acima de tudo, uma construção social, pois a partir de uma determinada idade - que na nossa sociedade se encontra associada à reforma - a pessoa passa a ser definida e tratada como velha. A reforma passa a ser identificada com a velhice e independentemente do seu nível de saúde, vitalidade, autonomia, estado psicológico, etc., o reformado passa a ser tratado como velho.

Fernandes (1997) é, também, peremptória ao afirmar que as reformas constituem a primeira forma instituída de definição de velhice e a sua difusão vai contribuir para transformar profundamente a realidade social das gerações mais velhas, dando-lhes contornos de uma inactividade pensionada e, deste modo, uma identidade social. A velhice, indissociavelmente ligada à reforma, fica marcada pela ambivalência de uma marginalização social e desvalorização económica, em simultâneo com o benefício de um repouso remunerado.

Velhice e reforma são, segundo a lógica anterior, categorias homólogas. Mediante este vínculo surgem associadas a situações de dependência, de inactividade, de declínio, de obsolescência, de enfraquecimento e de deterioração. Tais factos fazem que as categorias anteriores se construam com base no seu entendimento enquanto problemas sociais, que necessitam de suportes e apoios institucionais. Esta centralização da atenção pressupõe a

segmentação de uma fase da vida, com o seu reconhecimento sob a forma de representações.

Hareven (1995) dá-nos conta que desde o início do século XX os estudos desenvolvidos em torno desta problemática têm-se centrado na constatação de limitações físicas e mentais dos mais velhos, nomeadamente no que se refere à sua eficiência no trabalho. Simultaneamente os agentes sociais foram alertando para situações de pobreza e de dependência social e para a necessidade da criação de pensões sociais.

Actualmente a reforma e a velhice continuam a ser equacionadas quase sempre como problemas sociais. O envelhecimento é associado frequentemente à experiência de perda, nomeadamente de saúde, de poder económico e de convívio com outros (Tinker, 1981). Saliencia-se o confronto dos sujeitos com a morte do cônjuge, de familiares e de amigos (Lima et al., 1994), a presença de cada vez menor número de amigos, que são fonte de suporte psicológico e social (Spirduso, 1995). A perda da autonomia é referenciada por Brito (1994), que salienta que esta ocorre não só por dificuldades de saúde progressivas, mas também por razões subjectivas e, por vezes, essencialmente psicológicas e sociais. Entre outros exemplos, a questão central que nos interessa evidenciar é o lógica que está por detrás da construção de uma categoria etária, desvalorizada socialmente. Hazan (1995) dá o exemplo de uma emissão realizada pela televisão israelita em 1986, em que nas sete horas do programa foram apresentados documentários,

entrevistas e apelos de figuras públicas para contribuições monetárias destinadas a instituições dedicadas aos cuidados com os mais velhos. Através do programa, diz Hazan (1995), assistiu-se à criação de um "tipo simbólico"; fundamentalmente operou-se uma generalização da categoria velhice, associada a pessoas sós, vulneráveis e destituídas. Falhou, assim, reconhecer a heterogeneidade desta população.

Reforma e velhice mobilizam, de forma bastante visível, recursos humanos, meios, esforços e, fundamentalmente, a centralização da atenção. Mas, em consequência, cataloga-se indiscriminadamente os indivíduos pertencentes a este grupo, segundo uma categoria social com contornos rigidamente definidos. Como tal, só uma análise mais atenta e "mais de dentro" face à complexidade do real, partindo de uma base empírica, nos ajudará a compreender os vários matizes em que se desdobra uma realidade aparentemente homogénea. A esta análise está, também, subjacente uma visão do funcionamento da sociedade que contempla a capacidade dos sujeitos que enquadrámos nestas categorias sociais serem elementos activos na mudança da sua própria realidade quotidiana, contribuindo para a mudança de representações e para a reconfiguração dessas mesmas categorias sociais.

1.4.2. A mudança na realidade sociocultural

Nas últimas décadas fizeram-se sentir mudanças na realidade social das gerações mais velhas, que apontam para representações progressivamente mais positivas sobre esta parte do ciclo de vida, e que deram azo à emergência do conceito de terceira idade. Cribier (1998) reflecte sobre três das principais transformações: um progresso sem precedentes da esperança de vida; um progresso sem precedentes do produto nacional bruto, que vem do progresso científico e técnico, da organização social e da instrução e que permitiu a criação de um sistema de solidariedade - os activos em oposição aos reformados, os saudáveis em oposição aos doentes -; uma mutação cultural que dá às sucessivas gerações de reformados uma imagem mais positiva desta fase da vida e o desejo de a viver como uma etapa normal da vida adulta.

A população reformada dos dias de hoje é, assim, para Cribier (*ibid.*), mais instruída, mais saudável, consciente do aumento da sua esperança de vida, o que a leva a perceber a reforma como um período de liberdade, de investimento na vida privada e no lazer. A autora reconhece que a organização das idades se transformou: há assim uma primeira fase da velhice, que apelidamos de terceira idade, e que corresponde a uma fase de independência - "jovem reforma activa" - e aparece mais tarde a "grande velhice", a "grande idade". E se a "jovem reforma activa" vai tendo hoje em dia o seu estatuto melhorado,

o mesmo não se passa com a "grande velhice", que é de mais difícil aceitação. Debert (1998) reporta-se, também, à terceira idade como uma criação recente das sociedades ocidentais contemporâneas. A sua invenção implica a criação de uma nova etapa na vida que se interpõe entre a idade adulta e a velhice propriamente dita e é acompanhada por um conjunto de práticas, instituições e agentes especializados, encarregues de definir e atender às necessidades dessa população.

Featherstone e Hepworth (1995) salientam que o lugar dos mais velhos num dado contexto social deve ser percebido à luz dos valores que encontramos nessa mesma sociedade, num determinado momento, e que estamos sempre em condições de proceder a uma reconstrução das representações vigentes, nomeadamente em direcção a outras mais positivas. Esta tarefa implica, por exemplo, a desconjunção de associações que se foram estabelecendo entre envelhecimento e doença, incapacidade, desadaptação e declínio. Relativamente ao contexto britânico, os autores fazem um estudo de caso referente a uma revista cujo público alvo são as gerações mais velhas - "Retirement Choice Magazine" - e, a partir da sua análise ao longo da existência da mesma, reflectem sobre as mudanças na imagem dos mais velhos, nomeadamente no contexto da reforma. Esta mudança é evidente e os autores são unânimes ao indicarem que progressivamente se foi caminhando, e se está actualmente caminhando, para representações mais positivas, que se afastam de uma visão tradicionalista e passiva da velhice,

para enveredar por uma perspectiva que transforma a reforma numa fase também ela activa da vida. D'Épinay (1991) refere que mais do que um repouso meritório perante o desgaste do trabalho, a reforma representa cada vez mais a abertura perante um novo ciclo de vida, a descoberta de uma vida nova que até então nunca tinha sido sonhada. Isto porque a sociedade liberta o indivíduo de trabalhar numa idade em que este não se sente e não é velho. Assim, mulheres e homens ainda na força da idade vêm-se perante a necessidade de reconstruir a matriz da sua vida e do seu tempo.

Indiscutivelmente a noção de terceira idade emerge num contexto de uma maior dignificação das gerações mais velhas e de salvaguarda dos seus direitos sociais, encontrando-se ligada a uma filosofia mais integrada em termos de políticas sociais, tendo em vista a inserção social e a autonomia da população mais velha. Mas, como realça Fernandes (1997), o desenvolvimento destas políticas sociais mais recentes, que promovem a produção de certos bens orientados especificamente para esta categoria de idades, ao agregarem as pessoas acima de idades fixas, em torno de práticas e consumos que lhes são restritas, não deixam de contribuir para uma segregação que se propunham exactamente contrariar. O que a autora pretende iluminar são os processos implicados na produção de categorias oficiais de classificação dos indivíduos - em que um dos principais agentes intervenientes é o estado - que definem a representação social da pessoa reformada.

Fernandes (1997) reclama, para lá da noção corrente de velhice, a atenção sobre as alterações demográficas mais recentes, resultantes da conquista de anos de vida que prolongam a sobrevivência e afectam a constituição e os calendários das fases em que se repartem as biografias.

Segundo dados do INE (2002, 2003) o fenómeno do envelhecimento demográfico tem vindo a acentuar-se, correspondendo a um aumento da população mais idosa - a população com mais de 65 anos de idade -, a qual aumentou, na última década, de 13,6% para 16,4%. Este fenómeno caracteriza-se, ainda, por um duplo envelhecimento em que simultaneamente ao aumento da população idosa se verifica um declínio lento e continuado da *importância* da população jovem, ou seja, da população com menos de 15 anos, que no mesmo período diminuiu de 20% para 16%. Outros dados sugerem que a proporção de indivíduos com 60 ou mais anos aumentou de 19,2%, em 1991, para 21,8%, em 2001³⁵.

³⁵ Tal situação resulta da conjugação de vários factores. Assim, quando combinamos um acentuado declínio da natalidade - o total de nascimentos diminuiu, no período de 1991-2001, de 116 286 para 112 774 e o Índice Sintético de Fecundidade tem tendência a estabilizar em valores próximos dos 1,5 filhos por mulher, quando são necessários 2,1 filhos por mulher para assegurar a normal substituição de gerações - com uma acentuada melhoria das condições gerais de saúde - a taxa de mortalidade infantil passou de 11 por mil em 1991 para 5 por mil e a esperança média de vida para os homens chegou aos 73,5 anos (um ganho de 2,9 anos em relação a 1991) e aos 80,3 anos para as mulheres (um ganho de 2,7 anos em dez anos) - obtemos uma modificação estrutural importante conhecida pelo nome de duplo envelhecimento demográfico.

A situação actual pressupõe uma outra organização das várias idades no ciclo de vida. Especificamente no que diz respeito à reforma, esta equivale à entrada numa nova fase da vida, a que se institui chamar terceira idade, que integra os "jovens reformados", e que corresponde cada vez mais a uma fase de autonomia e vitalidade dos sujeitos. Só mais tarde é que podemos falar de velhice propriamente dita ou de uma quarta idade. E esta fase da vida, logo após a reforma, pode prolongar-se por muitos anos, em virtude do aumento da esperança de vida e também por questões económicas, que nos últimos anos têm conduzido à antecipação da idade das reformas.

Gullier (1999), relativamente à realidade francesa, refere que há trinta anos era comum trabalhar-se cerca de quarenta e cinco anos e estar na reforma cerca de quinze anos; hoje em dia é mais comum trabalhar-se cerca de 40 anos, para vinte anos de reforma, e a tendência tem vindo a ser no sentido de uma igualdade do tempo de trabalho e do tempo de reforma (trinta por trinta). Deste modo, o ganho nos anos de vida e a redução dos anos de trabalho repercutem-se na duração da reforma, o que por sua vez torna o seu financiamento difícil. Podemos, assim, resumir a situação actual: quotiza-se menos tempo, para uma reforma mais precoce e que dura mais tempo.

Desde logo esta situação põe um sinal vermelho sobre a sustentabilidade do actual sistema de reformas. Rosa (1996) lembra que em Portugal as pensões do regime contributivo resultam fundamentalmente da aplicação de uma técnica

particular: a repartição alargada. Esta técnica baseia-se num compromisso geracional de tipo transversal, sendo, em cada momento do tempo, as contribuições dos indivíduos activos automaticamente convertidas em pensões. Esta forma de repartição alargada assenta, assim, numa complementaridade de interesses geracionais, mediatizada pelo Estado. Dado, contudo, que no futuro o envelhecimento demográfico deverá continuar, o número de dependentes pensionistas de velhice, em relação ao colectivo, tende a ser cada vez maior. Para além disso, e de forma aparentemente contraditória, tal como refere Fernandes (1997), tendeu-se para uma antecipação da idade da reforma, consequência de um desenvolvimento tecnológico acelerado, ao longo dos últimos anos, e consequente desqualificação dos trabalhadores mais velhos. Assim, este regime de segurança social, fundado na solidariedade financeira dos activos e da exclusão económica dos mais velhos, está inevitavelmente minado pela demografia.

Rosa (1996) alerta para o agravamento das situações de exclusão social e para a eventualidade de um combate de interesses entre gerações de consequências sociais dramáticas, caso não se enverede por formas alternativas de organização social. Estas e outras situações invocam a necessidade de diversos ajustamentos. A situação, não obstante o que foi dito, mais do que um problema, deverá caracterizar-se como um desafio, que a sociedade terá que enfrentar abertamente, sem preconceitos nem "tabus". À autora satisfaz-lhe ver que no

intuito de encarar o curso dos factos para além dos demógrafos é cada vez maior o número de observadores sociais que incluem, nas suas reflexões, a referência ao tema do envelhecimento demográfico.

Como forma de restabelecer o equilíbrio económico e social no tocante às reformas, ouvimos falar actualmente de medidas que passam por reformas mais tardias, diminuição do valor das pensões e emergência de sistemas de financiamento mistos - públicos e privados -, assim como a aplicação de reformas progressivas. Tal acarreta, contudo, novas questões, nomeadamente eventuais conflitos entre interesses económicos e sociais das empresas, dos cidadãos e dos países no seu todo.

Gaullier (1999) desenvolve esta problemática. Para o autor as razões demográficas que estão na origem deste problema são bem conhecidas: o envelhecimento da população, que tem vindo a modificar as condições do seu financiamento devido a três factores: o alongamento da duração da vida, a chegada à reforma da geração do "Baby-boom", a passagem à "vida activa" de gerações menos numerosas resultante da baixa de natalidade. Pouco a pouco a relação entre activos e reformados tem diminuído. Mas o que autor salienta é que estas razões demográficas não são as únicas, mesmo que sejam as mais enunciadas. A situação económica também modifica os recursos das caixas de reforma pela diminuição das quotizações, devido a diversas razões: a entrada mais tardia e as saídas prematuras da vida activa, a persistência de um desemprego significativo,

a fraca evolução da massa salarial, o desenvolvimento do emprego a tempo parcial, com salários e, portanto, com quotizações fracas.

No tocante à situação dos indivíduos que se confrontam com a entrada na reforma, Gaullier (1999) caracteriza-a como correspondendo a um período com o risco de se transformar num vazio social, sem modelos de referência passados. Uma situação marcada por uma falta de estatuto e de papel sociais, na qual os indivíduos são condenados a se adaptarem. Os direitos individuais são concretizados nas indemnizações financeiras, mas os modos de vida e os papéis sociais das pessoas em causa, as solidariedades e as ligações sociais quase raramente são tomadas em consideração. A única solidariedade que existe é, para Gaullier, global, anónima e abstracta: a solidariedade intergeracional entre activos e não-activos através do sistema de repartição. O Estado Providência é, assim, um Estado de indemnização, mas não de inserção.

Os sujeitos, perante uma nova realidade social, são possivelmente obrigados a fazerem face a uma das maiores reconversões da sua existência, com uma alteração radical das suas práticas e rotinas. Tal impõe-se, considerando que normalmente estão de boa saúde, com todas as suas capacidades físicas e mentais, que dispõem de uma esperança de vida considerável e, fundamentalmente, que necessitam de encher o seu dia-a-dia com actividades repletas de sentidos para as suas vidas.

Gaullier (1999) desenvolve mais a questão, evocando a "década da reforma" ou a "década da transição", em que defende que esta transição já não se realiza a uma idade fixa, mas que corresponde a um período longo que começa com os problemas de fim da carreira, continua com os diferentes tipos de saída da vida profissional e desemboca em novas práticas durante o período da reforma propriamente dita. Este período pode assumir formas muito diversificadas, por exemplo pode corresponder a uma imposição, com a precariedade que muitas vezes implica, ou a uma flexibilidade negociada, que permite o direito de escolha e de autonomia, nomeadamente através de formas intermédias entre trabalho e reforma.

Mas o que todas estas questões eventualmente criam é um período crítico, mesmo de crise, nomeadamente crise de identidade, considerando que, como já apontámos, muitas das referências tradicionais com as quais as pessoas viviam desapareceram. O modelo binário "emprego, seguido de reforma" não funciona mais. A carreira não é mais contínua a tempo inteiro, seguindo-se uma reforma de curta duração a partir de uma idade fixa e tardia. A reforma já não é definida por uma coincidência entre o fim definitivo do trabalho, a obtenção de uma pensão e o começo dos problemas de saúde ligados ao envelhecimento. A velhice deixa de estar ligada à idade da reforma. Há, portanto, um desfasamento entre o envelhecimento profissional, o envelhecimento social e o envelhecimento biológico.

Gaullier (1996), num outro documento, faz questão de apontar diferentes modos de vida destes jovens reformados, consoante os grupos sociais a que pertencem. Utiliza a denominação de "reforma antecipada" no que concerne um modo de vida semelhante à reforma no sentido tradicional, apenas antecipado mais alguns anos. Encontramos aqui todos os comportamentos associados aos reformados mais próximos de uma espécie de morte social, de uma reforma associada à inactividade e ao repouso. Por outro lado a "nova idade", mais comum entre as profissões técnicas e quadros, é vivida como uma nova etapa da existência, um período que até então nunca existiu, que vem após os constrangimentos profissionais e familiares e antes das dificuldades de saúde e do declínio fruto do envelhecimento. O autor refere que este é um tempo de viver, ainda com juventude, na posse de todas as capacidades, e um tempo que permite "ser-se o próprio", isto é, menos prisioneiro de constrangimentos múltiplos, com a possibilidade de fazer escolhas e de conduzir a vida como até então tinha sido raramente feito.

Segundo este modelo, os "inactivos" tornam-se "activos", com a "explosão" de actividades a que assistimos na *bricolage*, na jardinagem, no voluntariado social, cultural ou económico. Tudo se passa, para Gaullier, como se os novos reformados da "nova idade" descobrissem o não-sentido do lazer a tempo inteiro durante as décadas que se avizinham. A impossibilidade de alcançarem um estatuto social, por intermédio do lazer, numa sociedade capitalista, leva-os a encontrar actividades

socialmente valorizadas. O caminho poderá ser, por exemplo, a utilização do capital profissional durante o período que se segue à vida activa.

Podemos perceber que as representações da reforma assentam em alguma dualidade. Se por um lado se associa cada vez mais esta fase a uma nova idade, investida de pluri-actividades, por outro permanece associada a um período de tranquila inactividade. Se por um lado emergem novas actividades capazes de dar um sentido ao quotidiano dos sujeitos, por outro o trabalho aparece ainda como a actividade através da qual o homem realiza a sua condição humana, dando o seu contributo ao edifício social³⁶.

Podemos perceber uma grande diversidade de modos de viver a reforma e a emergência de novas realidades sociais que a sociedade impõe aos sujeitos, mas perante a qual estes também têm a possibilidade de reagir, definindo modos próprios de agir. As situações são múltiplas, mas é cada vez mais comum, que o indivíduo ao reformar-se vislumbre metade da sua vida adulta para viver, que veja as redes familiares modificarem-se

³⁶ D'Épinay (1991) refere que o trabalho não se limita a ser o fundamento da vida material: fornece a quem o exerce o seu estatuto social, dota o indivíduo da sua identidade psico-social. Para este autor, a sociedade burguesa, onde a racionalidade, a ciência e a técnica esvaziaram o céu e a terra dos seus deuses tutelares, elegeu o trabalho como a religião laica universal.

e alargarem-se: casamentos e divórcios dos filhos, nascimentos dos netos e os cuidados prestados aos pais³⁷.

Tudo isto é novo, a começar pela juventude do sujeito, daí que Bourdelais (1996) conteste a noção de envelhecimento por si só com base nas tradicionais categorias de idades, em que os limites são os mesmos de um passado que, em termos de capacidades e saúde dos sujeitos, já não corresponde à realidade actual. Os limites mudaram pouco (fala-se dos 60 ou 65 anos), as conotações também, e no entanto quase tudo mudou: o estado de saúde dos sexagenários, o seu lugar e papéis para com as diferentes gerações, os recursos económicos e os géneros de vida. O autor coloca, deste modo, em causa a referência ao envelhecimento da população com base nas categorias existentes, em que se associa reforma com velhice, facto este desmentido pelos dados biológicos e sociais. De facto, uma extraordinária "revolução silenciosa" do estado de saúde dos indivíduos conduziu a uma mudança profunda da idade de ser velho, para a qual os progressos na medicina e a generalização de uma cobertura social de qualidade constituíram os principais factores que estiveram na sua origem.

Fazendo o ponto da situação, percebemos que sob a capa de categorias sociais - que definem para cada grupo quais as representações sociais e os comportamentos aceites como

³⁷ A família, longe de ser nuclear, passa a ser uma rede onde podem coexistir quatro ou mesmo cinco gerações. É comum a utilização da expressão "geração pivot", relativamente aos "jovens reformados", por estes ocuparem um lugar central entre as diversas gerações, por exemplo cuidando dos pais já doentes, acompanhando os filhos e, frequentemente, tomando conta dos netos.

adequados - as realidades quotidianas não param de mudar. Tanto no caso dos reformados como de outras categorias sociais, estas mudanças pressupõem contextos macrosociais facilitadores, mas só ganham verdadeiramente forma em torno de grupos concretos que, pela sua acção e interacção quotidianas, contribuem para a mudança das práticas, representações e expectativas sociais sobre esta fase do ciclo de vida³⁸. No nosso estudo centralizámos a atenção num desses grupos, focalizando o olhar nas actividades físicas, que praticam quotidianamente, buscando interpretar os sentidos que atravessam tais práticas no tempo de reforma.

³⁸ Santiago (1999a) apelida estes grupos de "emergentes" por introduzirem no seu quotidiano novas práticas, até então pouco visíveis na construção social da categoria a que pertencem, contribuindo para a sua reconstrução.

1.4.3. Que práticas quotidianas na reforma? Convocando a actividade física para a discussão

Considerando o universo das gerações mais velhas, podemos afirmar que a actividade física não é objecto de uma prática generalizada³⁹. Tem-se assistido, apesar disso, a um aumento da visibilidade deste fenómeno, que, concordando com D'Épinay *et al.* (2001), tem ocorrido não só na faixa etária dos mais velhos como na população em geral. Os autores refutam, assim, uma posição tradicional que sustenta que há um declínio na prática de actividades físicas à medida que se envelhece, salvaguardando para o perigo de se incorrer numa análise simplista, com base em estudos transversais, ao considerar os diferentes grupos de idades num determinado momento e não acompanhando o mesmo indivíduo ao longo das diferentes idades. O mais comum será, assim, as estatísticas reflectirem de futuro um crescimento progressivo nestas práticas, nas novas gerações de reformados, por estas já as contemplarem noutras fases do ciclo de vida.

Os autores anteriormente citados procedem também a uma revisão das principais razões que têm conduzido ao aumento da participação em actividades físicas, em todas as fases do ciclo de vida, sendo as principais: o aumento do tempo livre; a

³⁹ Segundo dados do INE (2001), relativamente ao ano de 1999, o número de pessoas praticantes de actividades físicas era de 9,6% no grupo etário dos 55 aos 64 anos e de 3,4% no grupo de pessoas acima dos 65 anos.

melhoria dos rendimentos e da saúde; o desenvolvimento de infraestruturas e a criação de oportunidades para a sua prática; a implantação de políticas na área do lazer e do desporto e a correspondente criação de uma indústria de oferta de serviços nesta área; a difusão de novos valores e de imagens, nomeadamente referentes ao corpo, em que o exercício físico aparece ao lado de outras estratégias na busca de um corpo belo, jovem e saudável. Por tudo isto, D'Épinay (2002) fala na progressiva passagem de um paradigma de "descanso na velhice", típico da sociedade industrial, para um paradigma de "desporto e actividade para um envelhecimento saudável", que aparece no contexto de um novo modelo de sociedade que, logo após a segunda guerra mundial, começou a germinar e que coincidiu com um período de crescimento económico, com o nascimento dos sistemas de segurança social e com um progressivo aumento do tempo livre.

O tema da actividade física, e da sua valorização social, é inserido e discutido frequentemente no contexto mais amplo das actividades usualmente designadas de lazer. Dumazedier (1962) foi um dos primeiros autores a fazer uma abordagem sistemática a este tema, no âmbito das ciências sociais. Ainda nos anos 60 do século XX, chama a atenção para a centralidade deste fenómeno, deixando de ser um problema menor para aparecer como elemento central da cultura, em íntima relação com as questões do trabalho, da família e da política. E na sua concepção o lazer engloba as actividades às quais o indivíduo adere de

livre vontade, seja para repousar, seja para se divertir, seja para desenvolver a sua informação ou formação desinteressada, a sua participação social voluntária ou a sua livre capacidade criadora, após ter-se desligado das suas obrigações profissionais, familiares e sociais. Dumazedier (1962) dizia que o lazer fundava uma nova moral de felicidade, a ponto de aquele que não o aproveitava, ou que não sabia aproveitar o seu tempo livre, ser visto como um homem incompleto, retrógrado ou um pouco alienado.

Nesta concepção de Dumazedier o lazer define-se, sobretudo, por oposição ao conjunto de necessidades e obrigações da vida quotidiana. Elias (1986), por seu lado, censura uma abordagem do lazer na estreita dependência da questão do trabalho, enquanto redutora do seu sentido global. Para ele o fundamento do lazer centra-se na necessidade de vivenciar estados de emoções espontâneas, considerando que nas sociedades industrializadas mais avançadas se verifica um progressivo aumento do controlo social e de autocontrolo sobre as manifestações públicas de emoções fortes⁴⁰.

⁴⁰ Elias (*ibid.*) argumenta que o natural na nossa sociedade é que os adultos saibam controlar as suas emoções fortes e aprendam a não expô-las demasiado. Com frequência sucede que não as podem mostrar em absoluto. O controlo que exercem sobre si mesmos torna-se automático. Deste modo já não controlam, em parte, o seu controlo. Então, a tese do autor é que nas sociedades industriais avançadas as actividades recreativas constituem um reduto no qual, com a aprovação social, se pode expressar em público um moderado nível de emoção.

Evocando novamente Dumazedier (1988), num trabalho mais recente⁴¹, verificamos a intenção do autor em desligar-se da concepção de uma "sociedade do lazer", num sentido abrangente e indiferenciado, substituindo a noção "o lazer" por "os lazeres". Expressa, ainda, a sua preferência pela noção de "tempo livre" à de "tempo de lazer". O fundamental para o autor é que se trata de um tempo menos constrangido e menos regulamentado, em comparação com outros tempos sociais mais sujeitos a formas de controlo institucionais, e, como tal, inspira por parte dos sujeitos inúmeras práticas, sejam elas denominadas de lazer, de recreação, etc.. O importante reside no sentido de tais práticas para quem as protagoniza. Para Dumazedier este tempo livre é, por excelência, um tempo do sujeito, de afirmação pessoal, em que este mais facilmente exprime a sua individualidade, os seus sentimentos, os seus desejos, os seus sonhos, seja através do corpo, do coração ou do espírito.

Dumazedier (*ibid.*) insere esta expansão de todas as actividades que se desenvolvem no tempo livre - fenómeno que denomina de "revolução cultural do tempo livre"⁴² - em torno de uma renovação de valores sociais, destacando três pontos fundamentais: uma nova relação do sujeito consigo próprio, com os outros e com a natureza.

⁴¹ "A Revolução Cultural do Tempo Livre. 1968-1988" (1988)

⁴² Caracteriza-a como uma revolução silenciosa e pacífica, mas que avança lentamente de uma geração para outra na nossa vida quotidiana (Dumazedier, *ibid.*).

Estamos perante uma valorização do tempo livre como um "espaço de expressão livre", o que não significa para Dumazedier (1988) o fim de todos os controlos sociais, das regras das instituições, mas antes um recuo das suas fronteiras. Por exemplo, os exercícios corporais passam a estar menos submetidos a uma utilidade social, assumindo as mais variadas formas, como as desportivas entre outras, trespassando todas as idades da vida e todas as classes sociais. Ao modificar-se a relação consigo mesmo, a relação com o outro também evolui. Os limites impostos às relações sociais no trabalho, na repartição de papéis sociais na família, na divisão de classes, e as categorias sociais que daí resultam, subsistem mas tornam-se mais suaves, menos imperativos e menos prescritivos. Com este novo tempo social surgem novos modelos de relações sociais e, finalmente, tudo isto se conjuga numa preocupação do sujeito em estar em simbiose com a natureza que o rodeia.

O que constatamos é que a abordagem do lazer pode ser feita mediante diversas perspectivas, dentro das quais continuaremos a destacar mais alguns exemplos, nomeadamente de autores contemporâneos que no campo das ciências sociais têm discutido este tema. Por exemplo, Valle (1998) exprime a possibilidade de identificar o lazer segundo as variáveis tempo, actividade e experiência. A primeira identificação com a ideia de tempo coloca-o essencialmente num contexto que o contrapõe ao tempo de trabalho. Mas o lazer deve, contudo, para o autor, ser

percebido segundo uma perspectiva mais ampla e complexa que extravasa a condição de tempo de não-trabalho. Quanto à variável actividade, é no fundo a realidade em que o lazer se manifesta. Finalmente o lazer é também uma experiência subjectiva de liberdade, determinante na identidade do sujeito. O que o autor reclama é uma ideia suficientemente flexível de lazer que nos permita reconhecer novas dimensões do fenómeno: expressas em experiências subjectivas de novo cunho, materializadas em novas actividades e manifestadas em tempos distintos.

Noutro exemplo, Machado Pais (1994) aceita o lazer como um estado de espírito de satisfação consigo mesmo, como tal individualizado ou individualizável, mas também assumindo, cada vez mais, uma expressão de sociabilidade. Samuel (1994) fala neste sentido de um "individualismo positivo", em que o lazer aparece como uma oportunidade de expressão individual dos sujeitos e ao mesmo tempo de procura de solidariedades e sociabilidades na comunicação com os outros. Deste modo o lazer proporciona o respeito pela expressão da individualidade que cada pessoa encerra, enquanto dá também uma oportunidade desta se manter em contacto com outras individualidades, com grupos sociais e com a sociedade.

Mota (1997) prefere falar da existência de uma multiplicidade de lazeres que desencadeiam e exigem interpretações particulares, ainda que não dissociadas da existência de um fenómeno global de carácter sócio-económico e

cultural à escala planetária, mas com necessidades e nuances específicas em função das micro-sociedades que nos rodeiam. Mas, de um modo geral, o lazer é entendido por Mota (1997) como um tempo livre empregue na realização da pessoa como um fim em si mesmo (carácter hedonista), assumindo como funções principais o descanso, o divertimento e o desenvolvimento pessoal.

Fortuna (1995) evoca as práticas e contextos de lazer essencialmente como uma promessa redentora de bem-estar, de prazer e de liberdade individual. Esta é, contudo, uma promessa especial. Em primeiro porque, enquanto promessa, e para que assim continue, o desejo de alcançar o bem-estar, o prazer e a liberdade individual não hão-de ser nunca concretizados por inteiro e duradouramente. A promessa revela, assim, o seu carácter finito no tempo e efémero na duração. Em segundo lugar, porque o bem-estar, o prazer e a liberdade que se recolhem das actividades de lazer tendem a alcançar a sua expressão essencialmente em espaços específicos bem delimitados. A promessa que os cauciona é, deste modo, uma promessa territorializada. Em terceiro lugar, na junção desta relação lugar-tempo, a concretização da promessa requer um investimento emocional e cognitivo dos sujeitos, com o qual estes se encarregam de converter em qualidades pessoais os níveis alcançados de satisfação e de, a seu bel-prazer, ora privilegiar as suas raízes e identidades sociais, ora suspendê-las e valorizar os seus estilos de vida e modos de

identificação pessoal, ora se deixar confundir num jogo cruzado de umas e de outros. A promessa mostra-se, assim, refém de um forte investimento simbólico e representacional. Fortuna (1995) refere, contudo, que apesar do seu carácter essencialmente efémero, espacialmente circunscrito, devotado a uma suspensão dos constrangimentos sociais, o mundo do lazer não é um mundo separado mas contíguo ao mundo quotidiano do trabalho e da produção. Entra-se e sai-se de um e de outro, livre e insensivelmente, porém não de modo incólume. Entre uma e outra esfera fluem e refluem interferências múltiplas, de indeléveis efeitos quer sobre os sujeitos, quer sobre os grupos, quer sobre a sociedade no seu todo.

As diversas perspectivas, até aqui evocadas, identificam o lazer, fundamentalmente, como uma possibilidade de expressão individual e social mais livre, com os controlos institucionais menos repressivos. Porém estes como outros exemplos reflectem a ambiguidade dos conceitos apresentados. Marcellino (2000) sustenta que não existe um consenso sobre o que seja o lazer entre os estudiosos do assunto, ou entre os técnicos que actuam nesta área, e muito menos ao nível da população em geral. A palavra circula nos discursos do senso comum, mas o sentido varia de acordo com a situação sócio-económica, com a faixa etária e com o género.

Este autor, acima citado, salienta pelo menos duas grandes linhas, entre os estudiosos, na forma de entender o lazer: a que se fundamenta na variável atitude e considera o lazer como

um estilo de vida, portanto independente de um tempo determinado, e a que supõe esse tempo, situando-o como "tempo liberado" ou como "tempo livre", não só do trabalho, mas de outras obrigações: familiares, sociais, políticas e religiosas, enfatizando a qualidade das ocupações desenvolvidas. No que diz respeito à dimensão atitude, o lazer é caracterizado apenas em decorrência da ligação estabelecida entre o sujeito e a experiência vivida. Sendo assim, a circunstância de tempo não faz sentido, uma vez que em qualquer tempo, e desenvolvendo todo o tipo de actividades, a situação se pode constituir em lazer, desde que propicie determinados efeitos, variáveis de acordo com os teóricos, mas fundamentalmente relacionados com a satisfação provocada pela experiência em si. Nesse sentido até mesmo o trabalho poderia ser lazer, desde que fosse gratificante e escolhido de acordo com a vontade do trabalhador. O conceito de lazer que se restringe à consideração do tempo também incorre em áreas nubladas, como as exemplificadas pelo facto de que o mesmo indivíduo pode, num dado período de tempo, desenvolver actividades simultâneas. E o próprio conceito de "tempo livre" não deixa de ser simplista, uma vez que nas relações sociais tempo algum é totalmente livre de coacções ou de normas de conduta. O autor (Marcellino, 2000) prefere, neste sentido, falar de um "tempo disponível".

Para Santos (1994) é menos importante a determinação do que é lazer ou tempo livre do que a problematização de um conjunto de mudanças sociais, cujo núcleo central parece, para a autora,

ser o das relações com o trabalho e, designadamente, o das representações sobre o mesmo. Sustenta a noção de lazer como algo menos pautado pela determinação do carácter não constrangedor (ou constrangedor) de certas actividades, que seriam livremente escolhidas, e mais pelas relações de apropriação que os indivíduos e os grupos estabelecem com as suas práticas e consumos. É neste sentido que se podem conceber situações como a estreita relação entre trabalho e lazer por parte de determinadas camadas sociais (por exemplo, entre certas profissões intelectuais); o divórcio entre ambas (presumivelmente algumas franjas das camadas médias em ascensão, capitalizando culturalmente um tempo livre que pode funcionar como espécie de compensação - em termos de promoção social - do trabalho; ou ainda o facto de ser frequente entre as camadas populares a multiplicação de trabalhos precários - do *bricolage*, como forma de remuneração extra-salarial, ao duplo (sub)emprego e às horas extraordinárias. Nestas três situações apontadas, o tempo livre confunde-se com o tempo de trabalho: pela valorização deste (as suas características extravasando largamente os *postos*), no primeiro caso; pela sua clara desvalorização e (aparente) redução ao económico (o salário), no segundo; por um misto de valorização/desvalorização, no terceiro caso, em que a necessidade económica e/ou, por vezes, o gosto pela manualidade, podem justificar a procura de um (outro) trabalho fora de casa. Para a autora (Santos, 1994) isto põe também em

causa a liberdade de escolha relativamente à ocupação dos tempos "livres", que permanecem desigualmente acessíveis, do ponto de vista económico e sociocultural, e a presença constante da esfera do trabalho (mesmo que definida pela negativa, em termos de valores e representações) enquanto elemento analítico fundamental dos espaços culturais, em que se incluem os espaços de lazer.

A perspectiva de Nash (1996) aproxima-se, parcialmente, da anterior, radicalizando-a ainda mais quando refere que não foi ainda peremptoriamente estabelecida a necessidade de lazer e que este é uma produção cultural ultimamente dependente da natureza da organização do trabalho, que deixa as pessoas mais ou menos livres para o experimentarem e gera também reservas de bens e serviços necessários para as pessoas usufruírem dele.

Quaisquer que sejam as perspectivas adoptadas, para falar acerca do lazer ou da actividade física, concluimos que são evidentes as relações estabelecidas com a problemática do tempo livre, enquanto tempo liberto de obrigações profissionais, ou de outro tipo, e da forma como diferentes grupos organizam diferenciadamente a ocupação deste tempo livre. Magalhães (1991) fala, a este propósito, da tendência generalizada para a diminuição paulatina do tempo de trabalho e da valorização crescente do tempo livre e, em particular, do tempo de lazer cujas práticas têm vindo a impor-se de forma reconhecidamente necessária e privilegiada nas sociedades modernas, arrastando consigo novos valores de integração social e novos modos de

vida - inspiradores de atitudes, opiniões, gostos e opções - interligados a uma nova dinâmica que vai gerando cada vez mais nitidamente uma mudança social. Mas que nem por isso, salienta a autora (Magalhães, 1999), anula completamente as disparidades sociais. O que quer dizer que o tipo de actividades de lazer repetem-se, também, consoante o perfil sócio-económico e cultural que caracteriza quer o indivíduo, quer o grupo social em que se encontra inserido, tornando-se ou parecendo tornar-se bastante redutor o leque optativo de actividades disponíveis. Magalhães não deixa de referir, contudo, que cada vez mais é impróprio falar-se de lazeres ou de comportamentos específicos de um grupo, por exemplo da juventude ou de uma geração em particular, no sentido em que os valores de lazer se estendem ao conjunto das gerações. Também Laermans (1994) se reporta às práticas de lazer como expressão da pertença a um grupo, fortemente influenciadas por factores sociais objectivos, mas também como expressão do processo de individualização da sociedade actual pós-industrializada.

O conceito de lazer é um conceito algo difuso e, como tal, difícil de ser estudado no seu todo, pela diversidade de particularidades que apresenta - Pronovost (1997) refere-se ao lazer como dizendo respeito a práticas, políticas, instituições, etc., algo que se encontra em toda a parte e em lado nenhum -, assim o importante é, quanto a nós, falar da vida quotidiana em todos os seus aspectos, tratar do tempo, das actividades, dos espaços e da diversidade de significações que

lhe estão associadas, tendo em conta os valores difundidos nas sociedades, nos diversos grupos. Estudar o lazer, por si mesmo, tem pouco interesse, a menos que tal iniciativa traga uma contribuição significativa na compreensão das pessoas, das suas práticas e das suas vidas quotidianas.

A delimitação progressiva do nosso objecto de estudo levou-nos a centrar a atenção nas práticas que objectivam a ocupação do tempo, no que concerne à população portuguesa que se encontra reformada, centralizando a atenção nas actividades físicas. A este respeito destacamos um estudo promovido pelo INE (2001)⁴³ que, relativamente ao ano de 1999, constata que as tarefas domésticas ocupam um lugar significativo no dia a dia dos reformados, mas também o repouso e o lazer ganham maior importância, face ao que é a vida de um activo. Para além do prolongamento do tempo despendido com os cuidados pessoais, que ronda as 13 horas, o tempo dedicado aos trabalhos domésticos também sofre um acréscimo, que no caso dos homens tem uma amplitude mais significativa, passando a ter uma duração de 3 horas, ou seja quase o dobro do que acontece com os homens activos. No que respeita às mulheres, a vertente "trabalhos domésticos" está sempre presente, tendo a situação de reformada acentuado essa condição; os trabalhos domésticos e os cuidados

⁴³ Este estudo é o primeiro e único realizado até agora em Portugal e, como tal, de indiscutível valor, possibilitando a comparação da realidade portuguesa com a de outras nacionalidades.

à família constituem 25% do dia, sendo a sua duração de cerca de mais de 2 horas do que para as mulheres activas.

Outra das vertentes do estudo prende-se com o tempo dedicado ao lazer⁴⁴, constatando-se o predomínio do tempo dedicado a ver televisão - mais de três horas por dia, sendo que nos homens este valor ultrapassa este limiar - a que se segue as visitas sociais, que ocupam, num dia médio, cerca de 2h 18m.

O estudo classifica de lazer passivo o tempo referente aos momentos passados a descansar, ou sem que haja alguma actividade específica realizada, e que nesta categoria da população tem o seu valor mais significativo, preenchendo quase 2 horas do dia.

Finalmente no que toca às actividades físicas e desportivas, estas apresentam uma incidência significativa, sendo referenciadas por 18,8% desta população - 32,9% no caso dos homens e 7,5% no caso das mulheres - dentro das quais 15.9% referem-se a passeios a pé.

No caso concreto do nosso trabalho optámos por problematizar estas actividades físicas evidenciadas no quotidiano de um grupo que frequenta uma Universidade da Terceira Idade. Perante a crescente visibilidade deste fenómeno social⁴⁵ o objectivo

⁴⁴ Aqui enquadram-se as actividades realizadas no tempo deixado livre quer pelas obrigações profissionais, quer pelas tarefas relativas ao apoio familiar e por compromissos ligados ao voluntariado e outras formas de participação cívica.

⁴⁵ Assiste-se actualmente a uma proliferação de programas de actividade física regular destinados aos mais velhos, que enfatizam os benefícios do exercício na melhoria da saúde física e mental das pessoas e na manutenção da

foi o de compreender as mudanças que estiveram e estão na sua origem, considerando as condições estruturais facilitadoras e, sobretudo, a capacidade das pessoas serem elementos activos na construção e mudança desta realidade, nomeadamente através de novas práticas, também elas instigadoras de novas representações do real.

funcionalidade indispensável para a sua autonomia nas tarefas diárias (Carvalho, 1999).

1.5. Sobre o tempo

Uma ideia base no devido tratamento à temática do tempo no contexto das ciências sociais assenta na convicção de que este é uma construção social e, deste modo, estamos sempre na contingência da sua compreensão na singularidade de um grupo, especificamente situado. Sue (1994) utiliza este conceito da "construção social do tempo" para designar a forma através da qual cada grupo produz o seu próprio "tempo" em resultado dos ritmos imprimidos pelas diferentes actividades sociais, ou seja, o tempo afasta-se da sua dimensão invariável para ser um produto e um coordenador das actividades sociais. O que esta visão proporciona é a compreensão do tempo no concreto das actividades de um grupo. Cabral (1989) acautela que:

"o tempo é em todas as sociedades um fenómeno complexo. Assim o que podemos tentar comparar são as formas específicas que caracterizam a maneira como cada sociedade particular integra os aspectos diferenciados do tempo" (ibid.:274).

Maurice Halbwachs e Georges Gurvitch aprofundam nas suas obras este carácter social do tempo. Halbwachs (1950) fala nas múltiplas experiências de tempo no que toca à produção de diferentes tipos de memória colectiva consoante os grupos. Para o autor esta construção social do tempo é particular em cada sociedade e ainda em cada grupo social (gerações, classes sociais, género). É no seio destas memórias colectivas que se

produzem as memórias individuais. Por seu turno, Gurvitch (1958) também desenvolve a ideia da "multiplicidade de tempos sociais", pretendendo demonstrar, face à falta de estudos até então nesta área, que a vida social se desenvolve numa multiplicidade de tempos e que cada grupo tem tendência a mover-se num tempo que lhe é próprio. Não deixa, contudo, de advertir que a sociedade não pode existir sem um esforço de unificação dos diversos tempos sociais, o que se traduz num esforço de coesão.

Também Hall (1996) se propõe, nomeadamente em a "A Dança da Vida. A Outra Dimensão do Tempo" a compreender o tempo segundo o modo como este é consciente e inconscientemente expresso, utilizado e estruturado em diferentes culturas. Este livro trata o tempo considerado como cultura, ou melhor, como sistema fundamental da vida cultural, social e pessoal dos indivíduos. A sua tese é a de que nada se produz fora de um dado quadro de tempo e que cada cultura tem os seus quadros próprios no interior dos quais funcionam modelos que lhe são específicos. Defende e dá exemplos concretos de como esta existência temporal se revelou, desde os seus primórdios, fundamental para a espécie humana, negando o tempo como um dado em si, de acordo com a concepção newtoniana em que este seria idêntico onde quer que nos encontremos, para salientar que existem sistemas temporais diferentes. Para o autor, é possível distinguir tempos tão distintos como o tempo sagrado, profano, metafísico,

físico, biológico, o tempo dos relógios, entre outros, dependendo das culturas e situações concretas.

Garcia (2002) evidencia a forma como cada sociedade se organiza em torno de determinadas concepções de tempo e dá o exemplo da sociedade ocidental que se organizou tendo como referência o tempo de trabalho. Mas outras sociedades, nomeadamente aquelas estudadas pelo autor na imensidão da floresta amazónica, organizam-se de forma diversa. Aí:

"Mais importante que o tempo do relógio, irreversível, é o tempo fascinante do mundo dos mitos, tempo esse recuperável através dos ritos cerimoniais. São esses rituais os momentos mais sérios da vida desses povos e nós, ocidentais, quando vemos a evolução de uma dança ritual, classificamos esse momento como fazendo parte do tempo não sério das pessoas, como o seu tempo de recreação. É uma visão deturpada, eivada de um etnocentrismo primário que urge combater" (ibid.:204).

Há, assim, diferenças profundas na representação e concepção do tempo de acordo com as sociedades e com os grupos. Salientamos o contributo da antropologia em mostrar que as sociedades mais tradicionais partilhavam, ou partilham, concepções de tempo caracterizadas, em grande parte, pela referência aos mitos e a uma visão cíclica do desenrolar dos eventos - o ciclo das estações, o ciclo da agricultura, etc.. Estas concepções opõem-se, às que nos são dadas a observar no seio das sociedades modernas para as quais o tempo é

representado pela sua dimensão histórica e cumulativa. Desta forma o tempo não tem o mesmo valor de uma sociedade à outra e não é medido com a mesma precisão. O tempo, deste modo, não é somente uma experiência individual, mas também social pelo facto da sociedade moldar esta experiência, ou seja, moldar o ritmo das nossas actividades.

Mercure (1995) detém-se a considerar que a vida social possui ritmos próprios, alternando entre tempos profanos e tempos sagrados, por períodos de trabalho, de lazer e de repouso. É igualmente marcada por determinados pontos de referência, por exemplo festas e cerimónias que revivem a memória colectiva e dão um sentido ao futuro. Refere, ainda, que na era moderna o ritmo da vida social depara-se cada vez com mais rupturas e descontinuidades, afastando-se por exemplo dos ritmos naturais e religiosos, provocando ao mesmo tempo problemas sobre a harmonização dos ritmos sociais. De facto, a mudança tornou-se a regra da sociedade moderna, marcada pelo surgimento do inesperado, pela fragmentação das referências temporais, pela colocação em questão de antigos modelos de perspectivar o futuro. Tal prende-se com o surgimento explosivo de novas temporalidades sociais. Esta explosão faz com que no seio da nossa sociedade possam coexistir, como nunca, uma multiplicidade de modos de vida no tempo, ritmos e formas de reconstrução do passado, e de antecipação do futuro, próprios a determinados grupos, classes sociais, classes de grupo e de género.

Castells (2002) também se reporta à problemática do tempo, salientando que somos tempo incorporado, assim como também o são as nossas sociedades, feitas de história. A simplicidade desta afirmação não deixa, contudo, de esconder a complexidade do conceito tempo, uma das categorias mais controversos, para o autor, tanto nas ciências naturais como nas sociais. Na sua concepção o tempo é específico, de acordo com um determinado contexto, e impossível de ser desligado das práticas sociais. Para desembocar no questionamento da mudança do tempo humano no actual contexto socio-técnico, começa por exprimir outras mudanças mais remotas. Dá o exemplo da transformação da ideia de tempo na cultura russa durante dois períodos históricos críticos: as reformas de Pedro, o Grande, e a ascensão e queda da União Soviética. Em seguida reflecte sobre o actual confronto com o tempo inerente à sociedade industrial - um tempo linear, irreversível e previsível -, em que o autor defende que este tempo está a ser fragmentado numa sociedade em rede, num movimento que considera de extraordinária importância histórica. Fala, nomeadamente, na mistura de vários tempos na actual sociedade em rede e na criação de um universo eterno que não se expande sozinho, mas que se mantém por si próprio, não cíclico, mas aleatório, não recursivo, mas incursor: *tempo atemporal*, utilizando a tecnologia para fugir aos contextos da sua existência e para apropriar selectivamente qualquer valor que cada contexto possa oferecer ao presente eterno. As novas redefinições de tempo são concretizadas em mecanismos que

produzem a sua compressão, em que um determinado capital é transportado de um lado para o outro entre, por exemplo, diferentes economias, em questão de horas, minutos e, às vezes, de segundos. Alerta, contudo, que esta transformação do tempo não diz igualmente respeito a todos os processos, agrupamentos sociais e territórios das nossas sociedades, embora, de um modo geral, se possa dizer que afecta todo o planeta. O que chama de *tempo atemporal* é apenas a forma emergente e dominante do tempo na sociedade em rede.

Elias (1998), na sua vasta obra, também aborda a questão do tempo. Assim, contesta o tempo enquanto um dado transcendental, anterior e exterior à experiência humana, enraizado quer na natureza, segundo o objectivismo newtoniano, quer nas estruturas aporísticas do espírito humano, segundo a metafísica cartesiana e, sobretudo, kantiana, que vê no tempo uma forma inata de experiência e, por conseguinte, um dado não alterável da natureza humana. A sua tese é, também, a de que o tempo é um fenómeno socialmente construído. O tempo não é uma categoria invariável, mas o produto historicamente variável das funções de coordenação que lhe foram atribuídas e dos instrumentos de medida. Por exemplo, a experiência de tempo como fluxo uniforme e contínuo só foi possível graças ao desenvolvimento social da medição do tempo, através da criação de uma grelha relativamente bem integrada de reguladores temporais, tais como os relógios de movimento contínuo, a sucessão de calendários anuais e as eras que encadeiam os séculos. Onde estes

instrumentos não existem, esta experiência do tempo permanece ausente. A ideia de Elias, de tempo, longe da sua reificação, é sobretudo conceptualizada como uma actividade, daí ele preferir a expressão temporalizar. E esta actividade consiste em criar referências de posições com o objectivo de coordenação e sincronização de toda uma colectividade.

Sugere (Elias, 1998), também, que as estruturas de personalidade por mais que sejam adquiridas, nem por isso são menos coercitivas do que as peculiaridades biológicas. Assim se explicam, no seu entender, o carácter de evidência de que se reveste a expectativa que as pessoas têm de ver sua própria consciência do tempo partilhada por todos os homens, bem como as suas frequentes reacções de incredulidade ou surpresa quando elas deparam, quer directamente, quer através de um narrador, com homens que pertencem a outras sociedades e obedecem a outras normas relativas ao tempo. Por exemplo, não se percebe com clareza que o ano possui uma função social, uma realidade social, que por certo é coordenada com uma realidade natural, mas que se distingue dela; vê-se, simplesmente, como um elemento da ordem natural⁴⁶.

⁴⁶ Foi Carlos IX, rei de França, quem decidiu, em 1563, após alguma discussão, impor uma única data - ou seja, o dia 1º de Janeiro - para o começo do ano. O edito entrou em 1566 e rompeu com uma tradição mais ou menos oficial, que associava o começo do ano com a festa da Páscoa. O ano de 1566, que começou em 14 de Abril e terminou em 31 de Dezembro, teve apenas oito meses e 17 dias. Os meses de Setembro, Outubro, Novembro e Dezembro, que até então haviam designado - em função do calendário romano, que fazia o ano começar em Março, e como o seu nome indica - o sétimo, oitavo, nono e décimo meses do ano, transformaram-se, no nono, décimo, décimo primeiro e décimo segundo

Passando para uma outra referência, neste caso a de uma das autoras que no âmbito das ciências sociais mais tem reflectido sobre este tema (Adam, 1995), é evidenciada a necessidade de uma atitude fenomenológica na compreensão do que é tempo, estranhando o que é natural e não caíndo em simples classificações dicotómicas. Sem negar que é extraordinariamente difícil falar acerca do tempo, para além de uma análise superficial - que o associa a relógios, calendários, horários, estações, etc. - salienta que não existe um único tempo, mas sim uma multiplicidade de tempos que permeiam a nossa vida quotidiana. O tempo que marca as horas e os minutos, os dias da semana e os meses do ano, o tempo que fixa as décadas e os séculos é apenas um, ainda que central, aspecto do tempo contemporâneo ocidental.

À autora interessa-lhe muito mais falar no tempo manifestado na capacidade humana de transcender fronteiras. Neste sentido, a existência humana é temporal na medida em que se *projecta* no passado e no futuro; transcende o seu presente, a sua história e o seu espaço geográfico e sociocultural. Mais ainda, o ser temporal do homem tem a possibilidade de se expandir para além das fronteiras pessoais em direcção aos outros. Adam (ibid.) manifesta a relação da dimensão temporal da existência humana com o facto de sermos, nós os homens, possuidores de uma identidade, em cujo passado deixou as suas marcas, com o poder de revisitarmos esses mesmos eventos passados, reinventá-los, meses. Essa inovação deparou, segundo Elias (1998), com viva resistência, embora, hoje em dia, mal se chegue a notar o seu carácter incongruente.

de criarmos versões alternativas e planearmos uma multiplicidade de futuros, ou seja, com a multiplicidade de formas de viver o tempo. Por exemplo, percebemos que o tempo avança a diferentes velocidades, falamos do tempo a passar devagar ou depressa demais; o tempo voa quando nos estamos a divertir e arrasta-se quando estamos à espera.

Leach (1985) fala da heterogeneidade do tempo com base em distintas experiências básicas, que vão desde a noção de repetição à de irreversibilidade do processo da vida. Em ligação com os objectivos práticos da vida de todos os dias, o tempo é, para o autor, experienciado pelos homens como um *continuum* unidireccional, na medida que percebemos que a entropia não pára de aumentar. O homem torna-se consciente deste fluir do tempo vendo que os organismos biológicos sofrem um processo contínuo de envelhecimento, mas, ao mesmo tempo, a experiência de tempo é também cíclica com base na alternância do dia e da noite, das fases da lua, da sucessão das estações, a que juntamos a alternância entre tempo de trabalho e de descanso.

Grossin (1974), num trabalho sobre os vários tempos da vida quotidiana, admite que não há nada mais universalmente familiar que o tempo e, simultaneamente, nada que escapa tanto a definições, nada que aparentemente seja tão exterior e inacessível ao homem e que ele não pode modificar. O tempo desconcerta quando se reflecte sobre ele, quando o homem o observa e mesmo quando o mede. Para o autor não há dúvida que a

vida pessoal é uma experiência temporal e é este tempo pessoal, por seu turno adstrito a um meio social, que devemos evocar, o tempo percebido, sentido, vivido quotidianamente, em suma a experiência banal do tempo e não tanto o tempo abstracto das especulações filosóficas, nem mesmo o tempo objecto de medida dos físicos.

Também Hall (1996) não deixa de referir que lhe interessa mormente estudar o tempo tal como é vivido. Para este autor o erro mais grave em relação ao tempo é considerá-lo como uma realidade simples. Longe de ser uma constante imutável, o tempo é um agregado de conceitos, de fenómenos e de ritmos que recobrem uma muito ampla realidade.

"Quando fazemos coisas muito diferentes (como escrever livros, jogar, organizar actividades, viajar, ter fome, dormir, sonhar, reflectir, celebrar cerimónias), exprimimos, inconscientemente e por vezes conscientemente, diferentes categorias de tempo e participamos nisso" (ibid.: 23).

Antunes (1999) fala de um tempo humano e é esta ligação do homem ao tempo que o faz um ser histórico. Mais adianta, que o homem é um ser histórico em três sentidos: na sua historicidade, na sua facticidade e na sua memorabilidade.

A historicidade do homem designa a sua característica que o revela como tempo consciente, como ser imerso no universal devir, como duração-síntese de passado, presente e futuro, como tensão entre aquilo que já foi e aquilo que ainda não é. A história como facticidade designa a característica do homem que

o revela como possibilidade de emergência acima do fluxo duracional, como consciência e como projecto livre, como realizador no e com o tempo de uma vasta escala de valores, como ser vitorioso da natureza e de si mesmo, do seu passado que ele engloba, assumindo-o no presente, e do seu futuro imediato que ele prevê e que prospectivamente planifica. A história como memorabilidade designa a característica do homem que o revela com capacidade de conservar e de, intencionalmente, recuperar o passado humano.

Uma visão fenomenológica do tempo ajuda-nos, assim, a falar do tempo expondo os vários modos de ser do homem, que carrega com ele o peso de vários passados e as expectativas de tantas possibilidades futuras, sendo uma experiência de ser e de tempo. Ferréol (1999) introduz o conceito de tempo original, pleno, para fazer emergir esta dimensão ontológica, que extravasa o tempo do calendário enquanto sucessão eternal de presentes. Observa que a verdadeira temporalidade não é aquela onde todos os fenómenos se produzem, o meio de todas as coisas e o receptáculo de todas as ocorrências. A temporalidade da nossa história só se explica através da temporalidade do ser.

É Husserl que começa por salientar a centralidade da temporalidade na compreensão do ser do homem, mas é com Martin Heidegger que se assiste à consolidação de uma nova compreensão do significado de tempo. Heidegger (1997) critica a imagem de eternidade como ponto de referência. Acredita que o fenómeno do tempo só pode ser compreendido a partir da consciência da nossa

finitude, da nossa morte. A imagem de tempo associado à eternidade fazia parte de uma filosofia que pretendia superar o mundo sensível, própria da tradição metafísica, e também do desejo de dominar o tempo e a mortalidade, rumo a uma vida eterna. Esta imagem de tempo, enquanto imagem de eternidade, tal como concebida, por exemplo, por Platão e Santo Agostinho, muda substancialmente. Para Heidegger (1997) o que verdadeiramente define o ser humano é a consciência da sua finitude e o facto de nunca nos podermos divorciar desta existência temporal. O homem vive com a compreensão do seu limite e é este facto que o faz cuidar da sua existência e orientar-se para o futuro, projectando as inúmeras possibilidades de ser. Heidegger relata que, a partir da previsão da morte, o ser coloca-se na evidência do seu destino e ao mesmo tempo entregue ao seu estar lançado no mundo. É esta a prova fundamental de existir e a possibilidade de o homem compreender o seu *poder-ser* mais próprio e extremo, ou seja, enquanto possibilidade de existir em sentido próprio⁴⁷.

A dimensão ontológica da consciência da finitude por parte do homem é também evidenciada por Arendt (2002), chegando a conceber os homens como os únicos mortais que existem. Ao contrário dos animais, não existem apenas como membros de uma espécie cuja vida imortal é garantida pela procriação. A

⁴⁷ Zareder (1998) refere que a essência do homem é circunscrita por Heidegger menos como uma possessão ou um conjunto de propriedades já dadas do que como uma pátria a conquistar. O ser surge como um ser lançado em projecto, em virtude do seu próprio poder ser.

mortalidade dos homens reside no facto de a vida individual, com uma história vital identificável desde o nascimento até à morte, provir da vida biológica, mas essa vida individual difere de todas as outras coisas pelo curso rectilíneo do seu movimento que, por assim dizer, intercepta o movimento circular da vida biológica.

"É isto a mortalidade: mover-se ao longo de uma linha recta num universo em que tudo o que se move o faz num sentido cíclico" (Arendt, 2002: 31).

Ao mesmo tempo a autora reconhece que esta consciência da mortalidade propicia a busca da imortalidade, mediante a adopção de um vida activa, concretizada na capacidade do homem de produzir coisas.

"A tarefa e a grandeza dos mortais têm a ver com a sua capacidade de produzir coisas - obras, feitos e palavras - que mereceriam pertencer e, pelo menos até certo ponto, pertencem à eternidade, (..), apesar da sua mortalidade individual atingem o seu próprio tipo de imortalidade e demonstram a sua natureza divina" (ibid.:31).

É este olhar sobre as temporalidades expressas e vividas no seio de um grupo de reformados, praticantes de actividades físicas, que queremos empreender no nosso estudo. Tal perspectiva constitui-se, assim, como um elemento chave na compreensão do modo de vida desse grupo, dos ritmos e das práticas que ao mesmo tempo que dão forma ao tempo, são também condicionadas por esse tempo. Esta perspectiva de análise

permite-nos situar cada homem na sua trajectória de vida particular, na compreensão do seu quotidiano, mas também situá-lo nas condições actuais e históricas da sua existência. A experiência do tempo é a experiência do homem temporal que emerge num dado tempo mas que também o reconstrói e o manipula, dizendo muito acerca da sua acção, da sua interacção e do seu mundo.

1.6. Sobre o corpo

A dimensão cultural da existência humana faz do corpo objecto de representações, mergulhado numa trama de significados que constituem a realidade simbólica de um dado grupo social. Deste modo podemos falar de uma infinidade de representações que variam consoante a sociedade e os grupos donde elas emergem. Crespo (1990) refere-se ao corpo como não sendo um dado imutável, antes se revelando na sua historicidade, sendo a origem e o resultado de um longo processo de elaboração social. Garcia (1997) também argumenta que é possível estabelecer uma história do homem através da forma que o seu corpo foi tomando ao longo dos tempos e das sociedades.

Sendo assim, só nos resta reiterar a afirmação de Le Breton (1990) quando diz que há uma pluralidade de corpos, tal como há uma pluralidade de culturas. Para este autor (idem,1992) uma abordagem ao corpo por parte das ciências sociais, nomeadamente pela sociologia, começa pela convicção de que o homem não é simplesmente um produto do seu corpo, ele produz as qualidades do seu corpo na interacção com os outros e na imersão num campo simbólico. O corpo é uma falsa evidência, no sentido em que ele não é naturalmente dado, mas antes o efeito de uma elaboração social e cultural. Ele é antes de mais uma estrutura simbólica e uma superfície de projecções de significados culturais. Por exemplo, o conhecimento bio-médico, que impera enquanto

representação do corpo nas sociedades ocidentais, é uma representação, entre outras possíveis, e que neste caso concreto sustém um conjunto específico de práticas. Este discurso que a medicina e a biologia propõem sobre o corpo humano é, assim, um discurso aparentemente irrefutável e culturalmente legítimo; constitui um saber de certa maneira "oficial", visando a universalidade, e sustentando as práticas que são legítimas. Mas, por exemplo, este monopólio da verdade sobre o corpo é disputado por todo um conjunto de medicinas alternativas e também estas se apoiam sobre representações do corpo. Por conseguinte, o papel da pesquisa, segundo Le Breton (1992), não deve ser o de tomar parte nestes conflitos de legitimidade, mas antes rever as representações de corpo subjacentes às diferentes medicinas.

O que Le Breton pretende realçar é o facto da experiência corporal ser alvo de um processo de socialização desde que o sujeito nasce. No início da sua existência a criança é uma soma infinita de disposições antropológicas que só através da imersão num campo simbólico, quer dizer numa rede de relações com os outros, pode desenvolver. São precisos vários anos para que o seu corpo, nas suas várias dimensões, seja inscrito no interior desta trama de significados que estruturam o seu grupo de pertença. É este processo que faz com que as manifestações corporais do sujeito, as acções e as práticas por ele empreendidas, sejam significantes aos olhos dos outros, que com ele interagem quotidianamente.

Le Breton (1992) confronta, ainda, a concepção de corpo na nossa sociedade com a de outras sociedades ancestrais. Assim, segundo ele, nas sociedades mais tradicionais, essencialmente comunitárias, em que o estatuto da pessoa está totalmente subordinado ao colectivo do qual faz parte, o corpo é raramente objecto de cisão em relação ao todo em que está inserido. O homem e a sua carne aparecem indiscerníveis e ligados ao cosmo, à natureza e aos outros. Nesta concepção não há uma separação da pessoa do seu corpo e é através dele que aquela passa a estar ligada a uma energia colectiva, ao contrário do que acontece nas sociedades ocidentais, mais individualistas, em que corpo marca os limites da pessoa, a fronteira que define a soberania da pessoa. Le Breton (1990) evoca o exemplo da cosmogonia *caraque*, segundo a qual o corpo está ligado ao universo vegetal e todo o homem sabe qual a árvore da floresta de que descende cada um dos seus antepassados.

Jana (1995) refere que o corpo em sociedades *primitivas*, e mesmo no modo de pensar tradicional ou popular que se estendeu até aos nossos dias, não é nem pode ser entendido como uma realidade isolada, pelo facto de não dissociarem o corpo da pessoa, nem a pessoa da comunidade, nem do cosmo no seu conjunto. O corpo é deste modo "um mundo" em pequena escala, ou seja, um microcosmo. Gil (1980) apresenta a noção de "corpo comunitário". Segundo o autor, em cada comunidade primitiva o laço que une todos os membros fundamenta-se neste corpo comunitário: todos os outros factores de coesão, as diferenças

e as classificações que se erguem sobre a superfície social e que determinam, no interior da comunidade, oposição, aproximação, cruzamentos, trocas, divisões em grupos e subgrupos, assentam neste corpo primeiro. O corpo, porque é transdutor de códigos, transforma-se inclusive no modelo de representação do universo.

Garcia (1997), na sua experiência na vasta região da Amazónia, constata que entre o homem e a natureza estabelece-se uma ordem cúmplice onde, ao contrário da nossa civilização pretensamente mais avançada, o primeiro não pensa que a natureza existe para o servir. O verdadeiro homem da Amazónia considera-se um elemento da natureza, servindo a cultura para mediatizar um diálogo milenar com o cosmo.

Détrez (2002) é outra das autoras que desenvolve o tema das representações, e utilizações do corpo, consoante os valores de uma sociedade e em função dos grupos sociais. O corpo é tratado, fundamentalmente, como local de inscrição do social sobre o indivíduo e, no seu entender, incorpora a tal ponto os aspectos sociais e culturais que estes passam a ser vistos como uma "segunda natureza". Mas o que autora mais salienta é o facto das representações partilhadas simbolicamente condicionarem as práticas quotidianas das pessoas. Por exemplo, quaisquer actos que pudessem parecer obedecer a uma vontade pessoal e a justificações racionais e universais, como lavar-se e cuidar-se, decorrem de um conjunto de representações simbólicas.

Esta cultura somática de um determinado grupo não é redutível a um conjunto de regras exteriores prescritas, as quais os indivíduos integram conscientemente. Grande parte deste processo escapa à consciência dos sujeitos, tal como é evidenciado na noção de *habitus*, que já tivemos oportunidade de abordar, segundo a concepção de Bourdieu (1998). O que autor salienta é a forma incorporada que este *habitus* assume, enquanto sistema de disposições para ser e para fazer, moldado pelas condições de existência, fazendo do corpo lugar de inscrição da cultura do grupo e desta forma submetido a uma vontade que de certa forma transcende o sujeito.

Détrez (2002) utiliza a noção de *hexis corporal* para exprimir esta incorporação dos valores de uma sociedade no corpo, ao entendê-la como uma linguagem corporal, um sistema semiótico, em que a cultura vai determinar que o corpo se mova desta ou doutra maneira, se apresente de determinada forma, e que indicie uma identidade social. Mas adianta que por detrás destas manifestações culturais incorporadas, ao ponto de se tornarem numa segunda natureza, perfila-se também a dominação. Os usos sociais do corpo tornam-se, assim, lugar de poder - poder social, poder masculino, poder político, poder de conhecimento contra as camadas populares, etc.. Fala, nomeadamente, da prevalência de formas de dominação subtis que passam pela imposição de representações do corpo, por exemplo a conformação às normas e aos cânones da sensualidade, do corpo magro e belo e do corpo desejado. Neste sentido mesmo as

práticas aparentemente mais liberais são na verdade bastante codificadas, embora os constrangimentos sejam mais difusos e implícitos.

Détrez (2002) admite, por exemplo, que a imagem de um corpo liberado pode ser interpretada, paradoxalmente, como uma nova forma, particularmente eficaz, de dominação social, pelo facto de ser menos explícita e mascarada no seu contrário. O que a faz concluir que assistimos a uma transformação dos modos de dominação, com a substituição da repressão pela sedução, das forças públicas pelas relações públicas, da autoridade pela publicidade, em suma da maneira forte pela maneira doce.

Marcel Mauss surge como um nome incontornável nesta confluência do social no corpo. Fá-lo pegando no conceito de técnicas do corpo (Mauss, 1974)⁴⁸, entendidas como a forma como os homens em cada sociedade se servem do corpo, sendo este o primeiro e mais natural instrumento ao seu dispor.

Faz um recenseamento de diferentes técnicas consoante as idades, desde o nascimento, passando pela aleitação, detendo-se nas técnicas na criança e depois no adulto, evocando as técnicas de repouso, os movimentos do corpo, a respiração, assim como a corrida, a natação, a ginástica, os cuidados do corpo, etc.. Por exemplo, segundo Mauss (*ibid.*) é possível adivinhar com segurança se uma criança é inglesa pelo facto de

⁴⁸ Esta obra foi originalmente publicada em 1950, sendo o capítulo das "técnicas do corpo" a reprodução de um artigo do *Journal de Psychologie*, XXXII, nº 3-4, 15 de Março - 15 de Abril de 1936, com base numa comunicação apresentada à *Société de Psychologie* em 17 de Maio de 1934.

se sentar à mesa com os cotovelos junto ao corpo e, quando não está comendo, com as mãos nos joelhos. Pelo contrário, um jovem francês abre os cotovelos em leque e apoia-se sobre a mesa. Outro exemplo é o facto da criança acocorar-se normalmente, ao contrário do que sucede com os adultos que não o sabem mais fazer. Mas há outros adultos, de outras culturas, que o fazem frequentemente. Mauss viveu na linha da frente com os australianos e considera que eles tinham, sobre ele, uma vantagem considerável: quando se detinham no lamaçal ou na água, eles podiam sentar-se sobre os calcanhares e repousar, enquanto ele era obrigado a permanecer de pé.

Outra referência no tratamento dado ao corpo, no âmbito das ciências sociais, colocando-o no centro de uma história de mudanças ao longo de vários séculos, é o trabalho de Norbert Elias, nomeadamente em "O Processo Civilizacional" (1989/1990)⁴⁹, em que enfatiza as modificações, por intermédio do social, no comportamento humano, nomeadamente restrições, regulações e transformações dos impulsos físicos e corporais. O que Elias acaba por realizar é uma história dos usos sociais do corpo e da mente humanos, nomeadamente a conjugação de interdições e recomendações corporais segundo mecanismos de controlo social exercidos sobre os indivíduos.

Os exemplos dados por Elias são numerosos, desde os comportamentos à mesa, as transformações nas maneiras de cuspir e de assoar, os comportamentos no quarto, etc.. A sua principal

⁴⁹ Edição original de 1939

tese é a de que progressivamente se foi caminhando para processos de autocontrolo e autococção, mais do que controlos externos, que são interiorizados desde que se nasce e que fazem parte de disposições culturais implícitas. Assistiu-se, assim, nas sociedades ocidentais, a uma progressiva autocontenção afectivo-emocional que dá forma ao que ele denomina de processo civilizacional.

As várias representações de corpo que caracterizam a época actual, nas sociedades ocidentais, foram construídas e reconstruídas ao longo da história de forma concertada com normas e valores muito diversos. Dentro das influências mais marcantes destacamos a tradição cristã e a concepção mecanicista, de inspiração cartesiana, que marcou, a partir daí, a modernidade.

Rochetta (1993) empreende uma profunda revisão do lugar do corpo ao longo da história da cultura cristã, salientando a forte orientação neoplatônica⁵⁰ que, pelo menos durante quase

⁵⁰ Rochetta (*ibid.*) salienta o pensamento de Platão que considera o corpo como uma prisão, na qual a alma teria sido precipitada segundo um castigo divino. A condição corpórea representa, assim, uma condição transitória negativa na qual a alma, elemento divino, se vê obrigada a permanecer à espera de ser libertada. O corpo não só constitui uma realidade limitativa, mas também uma realidade culpável, no sentido em que é origem de erro e do mal no homem. O verdadeiro homem seria para Platão aquele - como Sócrates - que sai ao encontro da morte para se libertar do corpo. Rochetta refere, contudo, que Platão, já mais velho, atenua a sua posição, descrevendo a relação corpo / alma com a imagem do marinheiro e do barco e insinuando assim uma certa colaboração entre ambas as realidades. Mas o corpo é, em qualquer caso, somente um instrumento da alma, do qual o eu individual deve fazer todo o possível para libertar-se, a fim de ter uma existência o mais incorpórea e imaterial possível. O pensamento de Aristóteles, por seu turno, atenua esta

todo o primeiro milénio, foi assumida e desenvolvida pelas escolas monásticas que vão aparecendo e pelas grandes ordens contemplativas, como os beneditinos e os cistercienses, que vêem nela uma ajuda para desenvolver a teologia como união mística com Deus através de uma severa disciplina do corpo.

O nascimento das "escolas urbanas" e das universidades no começo do segundo milénio muda este horizonte cultural, introduzindo algumas novidades. Fruto também do encontro com o mundo árabe, os instrumentos lógicos para elaborar a reflexão filosófica e teológica não se buscam tanto no platonismo, mas mais e progressivamente no pensamento de Aristóteles. Um novo conhecimento sobre o homem invade a cultura teológica e acaba por reestruturá-la em profundidade. Com o século XIII, especialmente por obra de Alberto Magno e Tomás de Aquino, esta operação é acentuada.

Segundo esta nova concepção o corpo não é totalmente desapreciado e por si só não é um obstáculo para a perfeição da alma. O corpo, com efeito, pode ser fonte de opções para o bem e para o mal. Em qualquer caso, é através do corpo que o homem é capaz de conhecer a verdade e amar o bem. O mal não está no corpo, mas sim nas opções pessoais.

Mas se nos documentos eclesiásticos e de reflexão teológica prevalece a concepção aristotélica-atomista, a nível da *praxis* assiste-se a verdadeiras alternâncias de situações opostas: ora

concepção negativa e dualista do corpo, mas trata-se, ainda, de um corpo subordinado à alma.

um maior pessimismo de sabor platónico ou, ao contrário, uma celebração do corpo de inspiração pagã e, de novo, uma desvalorização do ser humano corpóreo nas suas possibilidades materiais comprometidas pelo pecado original. Por exemplo no período medieval, entre os séculos X e XII/XIII verificou-se, em geral, uma atitude de respeito em relação ao corpo. O corpo, neste âmbito, exerce uma grande fascinação. É representado nu, com sua beleza e sua força, canta-se a poesia amorosa, é celebrado nas festividades religiosas, acompanhadas de danças e banquetes. Para Rochetta (1993) é difícil encontrar uma época na história do ocidente tão espiritual, tão atenta às dimensões interiores e éticas do corpo e tão profundamente repleta de corporeidade, sensualidade e vontade de viver.

Mas ainda neste período medieval surgem movimentos de repulsa e de resistência à exaltação do corpo. Por exemplo entre o século XII e inícios do século XIII difundiram-se seitas como os cátaros ("puros") que se opunham à bondade natural do corpo, atribuindo à acção criadora de Deus apenas a origem dos seres espirituais. Outras seitas e grupos de penitentes gozaram de simpatia entre os fiéis, especialmente entre os mais pobres. Neste processo foi-se difundido em todas as classes, da cultura ocidental, um intenso sentimento de pecado e uma necessidade de purificação. As cruzadas, as flagelações, as procissões de penitentes, as penitências corporais, as peregrinações, etc., são tudo fenómenos que se multiplicam neste contexto. Tudo isto marcou profundamente a

cultura popular com uma forte tendência a considerar a pessoa humana dividida entre uma parte corporal, pecadora e como tal digna de castigo, e a espiritual, redimida, à qual se devia prestar toda a atenção, tendo em vista a salvação da alma.

O século XVII, por intermédio do pensamento cartesiano, é outro momento fundamental na construção da representação do corpo na cultura ocidental. Descartes instaura uma concepção mecanicista do mundo, que se apresenta como algo passível de ser decomposto para, assim, ser possibilitado o seu conhecimento. Pretende-se que qualquer objecto seja decomposto nos seus constituintes e analisado nas suas interacções.

Esta atitude estende-se também ao corpo, que é entendido enquanto máquina manipulada pela vontade da alma e, como tal, observamos em Descartes, apesar de um novo contexto, a linha platónica de quase reduzir o homem à alma, salientando o carácter falseador da corporeidade no caminho para a verdade. Ribeiro (1997a) atribui ao texto de Descartes "Da Natureza do Espírito Humano: que se Conhece Melhor do que o Corpo" o título de obra fundamental da instauração do dualismo antropológico e, simultaneamente, do primado ontológico da alma sobre o corpo. Nesta meditação é afirmado que as acções anteriormente atribuíveis ao corpo emanam, de facto, do poder da alma e que a única essência do corpo é a de ocupar um espaço e que os seus atributos, nomeadamente o da locomoção, são uma consequência da vontade da alma. No texto citado é visível aquilo que inicia a

tradição de redução do corpo a *res extensa* ou máquina, em dualidade com a *res cogitans* ou mente.

Tomando como exemplo o "Discurso do Método" (Descartes, 1993)⁵¹, observamos que este filósofo equaciona a sua existência enquanto natureza unicamente pensante. Assim, depara-se-lhe uma alma distinta do corpo e, portanto, capaz de subsistir sem ele. Fora do pensamento só existe extensão e movimento, segundo uma explicação puramente mecanicista do universo material.

"...compreendi que era uma substância cuja essência ou natureza é unicamente pensar e que, para existir, não precisa de nenhum lugar, nem depende de coisa alguma material. De maneira que esse eu, isto é, a alma pela qual sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo, é até mais fácil de conhecer do que ele, e ainda que este não existisse, ela não deixaria de ser tudo o que é" (ibid.: 75).

Mas será linear que Descartes valorizou a sua existência somente enquanto natureza pensante? Ferreira (1996) considera que a consciência do eu como ser pensante é perspectivado pelo filósofo francês num registo epistemológico, como primeira verdade indubitável, capaz de resistir a todo o tipo de objecções. Assim, as afirmações que se atribuem a Descartes só terão verdadeiro sentido se as inserirmos num percurso que vai

⁵¹ Edição original de 1637

do *cogito* ao mundo, portanto do pensamento ao corpo ou aos corpos.

Observamos em Descartes um percurso que começa por colocar tudo em dúvida, para *a posteriori* renascerem das cinzas as certezas. Descartes, nas “Meditações sobre a Filosofia Primeira” (Descartes, 1992)⁵², inicia a primeira das suas seis meditações com o seguinte comentário:

“Notei, há já alguns anos, que, tendo recebido desde a mais tenra idade tantas coisas falsas por verdadeiras e sendo tão duvidoso tudo o que depois sobre elas fundei, tinha de deitar abaixo tudo, inteiramente, por uma vez na minha vida, e começar, de novo, desde os primeiros fundamentos, se quisesse estabelecer algo de seguro e duradouro nas ciências” (ibid.: 105).

Na segunda meditação reflecte:

“(…), suponho que é falso tudo o que vejo. Creio que nunca existiu nada daquilo que a memória enganadora representa. Não tenho, absolutamente, sentidos. O corpo, a figura, a extensão, o movimento e o lugar são quimeras. Então, o que será verdadeiro? Provavelmente uma só coisa: que nada é certo” (ibid.:118).

Descartes, nesta fase, não admite nada que não seja necessariamente verdadeiro. Apenas um facto não poderia ser, contudo, posto em dúvida: a própria existência, porque ele próprio era capaz de pensar e de duvidar de algo. Descartes, em

⁵² Edição original de 1641

“Os Princípios da Filosofia” (Descartes, 1960)⁵³, na carta dirigida ao tradutor da sua obra para francês, e que serviu de prefácio à mesma, enfatiza que aquele que pretende duvidar de tudo, não pode, no entanto, duvidar que existe e que, o que assim raciocine, não podendo duvidar de si próprio, duvidando todavia de tudo o resto, não é aquilo a que chamamos um corpo, mas sim aquilo a que chamamos um pensamento. Considerou o ser, ou a existência de tal pensamento, como o primeiro princípio do qual considerou deduzir muito claramente os seguintes. Assim, como primeira afirmação, a necessidade, se pretendemos atingir a verdade, de uma vez na vida pôr todas as coisas em dúvida, tanto quanto se puder. Como primeiro resultado positivo da dúvida emerge a certeza da própria existência, de que não poderemos duvidar sem existir e que isto é o primeiro conhecimento certo que se pode adquirir.

Mas Descartes (1992), nas “Meditações sobre a Filosofia Primeira”, nomeadamente na última meditação, detém-se também a examinar a existência das coisas materiais e a distinção entre a alma e o corpo. E aqui conjectura que o corpo existe. Faz uma retrospectiva do percurso empreendido, concluindo que se começa a conhecer melhor e que se, por um lado, não devemos admitir temerariamente todas as coisas que julgamos receber pelos sentidos, por outro, também não as devemos pôr todas em dúvida. Detém-se nas seguintes palavras:

⁵³ Edição original de 1644

"Mas não há nada que esta natureza mais expressamente me ensine de que tenho um corpo, que sofre quando sinto uma dor, que precisa de alimento ou de bebida quando tenho fome ou sede, e coisas semelhantes. E, portanto, não devo duvidar que existe nisto alguma verdade" (Descartes, 1992: 211).

Mas a diferença que Descartes aponta entre espírito e corpo é, contudo, grande, visto que o corpo, para este filósofo, é sempre divisível, enquanto que o espírito é absolutamente indivisível.

Esta concepção cartesiana estende-se aos séculos que se seguem, caracterizando toda a modernidade. O corpo é, fundamentalmente, entendido como objecto e instrumento ao serviço das normas de um sistema social. Foucault (1994)⁵⁴ refere-se à modernidade como trazendo consigo este poder e disciplina sobre o corpo, tratando-se de uma sociedade normalizadora em que o velho poder sobre a morte, simbolizado no poder soberano, passa a estar cuidadosamente coberto pela administração dos corpos e pela gestão calculista da vida. Foucault situa a origem deste poder sobre a vida em dois pólos. Um dos pólos, eventualmente o primeiro a formar-se a partir do século XVII, foi centrado sobre o corpo como máquina: o seu adestramento, o crescimento das suas aptidões, a extorsão das suas forças, o crescimento paralelo da sua utilidade e da sua docilidade, a sua integração em sistemas de controlo eficazes e económicos. Tudo isso foi assegurado por processos de poder que

⁵⁴ Edição original de 1976

caracterizam as disciplinas anátomo-políticas do corpo humano. O segundo, que se formou um pouco mais tarde, em meados do século XVIII, centrou-se sob o corpo espécie, sobre o corpo atravessado pela mecânica do vivo e que serve de suporte aos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração de vida, a longevidade. A sua assunção opera-se por toda uma série de intervenções e de *controles reguladores*: uma biopolítica da população. Assim, as disciplinas do corpo e as regulações da população constituem, em seu entender, dois pólos em torno dos quais se desenrolou a organização do poder sobre a vida.

Lipovetsky (1994) refere que, paralelamente à produção de um indivíduo útil ao mundo, capaz de maximizar as suas potencialidades, adaptado à conquista racional do futuro, tratou-se dum processo de programação racional e detalhada dos corpos, de produzir ideologicamente indivíduos regulados e disciplinados.

A fenomenologia surge como um marco importante na tentativa de atenuar a concepção dualista, reducionista e positivista de separar o homem do seu corpo. Neste contexto emergem nomes como Husserl, Heidegger, Arendt, Merleau-Ponty, Sartre, entre outros. Destacamos Merleau-Ponty, considerado o grande impulsionador de uma concepção que pretende afastar-se do corpo-objecto e redimensiona-lo em corpo próprio. Na *Fenomenologia da Percepção* (Merleau-Ponty, 1994) o corpo é percebido não mais como objecto do mundo, mas como meio da

comunicação com ele, um mundo não mais como soma de objectos determinados, mas como horizonte latente da experiência humana. Na sua concepção, ser corpo não é estar no espaço, nem no tempo, pelo contrário, ele é no espaço e no tempo. O interior e o exterior são inseparáveis: "O mundo está inteiro dentro de mim e eu estou inteiro fora de mim" (Merleau-Ponty, 1994:546).

Este filósofo (*ibid.*) refere que foi a ciência que habituou o homem a considerar o corpo como uma reunião de partes e a constatar a experiência da sua degradação na morte, mas este corpo objecto afasta-se da realidade do corpo fenomenal, tal como o homem o vive⁵⁵. Este corpo que a fenomenologia nos ajuda a compreender, é um corpo que ultrapassa a sua dimensão físico-biológica, para ser um corpo enquanto dimensão constitutiva e expressiva do ser do homem. Estamos perante um "corpo vivido", no sentido da vida intencional, através da qual o homem está no mundo em situação fundamentalmente activa e pela qual é ser-no-mundo.

Há uma clara contestação ao "corpo cartesiano", como mera máquina oposta à alma, funcionando mecanicamente, reduzida a simples movimentos físicos, separada da natureza, incapaz de

⁵⁵ Sob o auspício da ciência clássica, o corpo vivo deixa de ser o nosso corpo - o do homem -, a expressão visível de um *Ego* concreto, para tornar-se um objecto entre outros. Pelo que a percepção do outro não poderia ser verdadeiramente percepção do outro, já que ela resultava de uma inferência e só colocava atrás do autómato uma consciência em geral, causa transcendente e não habitante dos seus movimentos. Assim, enquanto o corpo vivo se tornava um exterior sem interior, a subjectividade tornava-se um interior sem exterior, um espectador imparcial (*idem, ibid.*).

gerar significações humanas, que Jana (1995) classifica como uma abstracção.

Também Heidegger (1987) contesta a redução do homem unicamente a um ser vivo. Afirma que o corpo do homem é algo de essencialmente diferente de um organismo animal. O facto da filosofia e da química fisiológica poderem examinar o homem como organismo, sob o ponto de vista das ciências da natureza, não é prova de que neste elemento "orgânico", isto é, de que no corpo explicado cientificamente, resida a essência do homem. Assim, segundo este pensador, não se pode eliminar e compensar esta insuficiente determinação da essência do homem, dotando-o de uma alma imortal, ou de faculdades racionais. Claramente observamos a crítica de Heidegger a uma concepção metafísica do mundo, do homem e do corpo, na medida em que esta persiste no esquecimento do ser.

Estas raízes da construção sociocultural do corpo na sociedade ocidental servem de base à compreensão do seu lugar na época actual, ajudando a enquadrar elementos conceptuais e da *praxis* que persistem, assim como aqueles que são alvo de mudança. Deste modo, a referência ao corpo enquanto objecto de estudo, nas ciências sociais, pressupõe a consideração de padrões culturais, a partir de sujeitos com histórias de vida singulares, mas inseridos em redes de significados comuns e que determinam a posição social que ocupam, os seus usos e representações do corpo.

Esta perspectiva de abordagem do corpo, enquanto construção social, foi também delineada por Bento (1991a) no âmbito da sua aplicação às ciências do desporto. O corpo, para o autor, não é apenas um corpo individualmente vivido e interpretado, mas é também e sempre, num certo sentido, um corpo social. O que o faz realçar que a relação com a corporalidade não é esclarecível apenas a partir de si própria, mas é sempre referenciada ao mundo em que vivemos. Ter corpo e ser corpo não é apenas fundamento material e veículo de vida, mas é sobretudo tarefa e resultado de um esforço e perspectiva de formação que ultrapassam o horizonte das possibilidades individuais.

É partilhando esta convicção que seguimos tentando compreender as lógicas sociais e culturais que estão por detrás das representações e dos usos sociais do corpo, nomeadamente na sua relação com as actividades físicas empreendidas por um grupo de pessoas reformadas.

2. METODOLOGIA: a prática etnográfica como alavanca de conhecimento

2.1. Os outros e os seus discursos quotidianos

Os pressupostos epistemológicos que serviram de suporte à pesquisa permitem-nos afirmar que o nosso objecto de estudo se centrou no *outro* e na construção que este empreende de sentidos quotidianos⁵⁶. Perante esta asserção é conveniente referir que este *outro* extravasa em muito a dimensão de objecto, como no caso de um qualquer objecto de estudo no âmbito, por exemplo, das ciências naturais, para apresentar-se fundamentalmente como sujeito de conhecimento que também elabora as suas próprias interpretações acerca de si e de tudo o que o rodeia. Como refere Bauman (2002) a diferença entre as ciências naturais e humanas faz-se entre o silêncio ou a voz dos seus objectos. Como tal, estas últimas não podem ser consideradas como os irmãos mais novos e imaturos relativamente a outros ramos das ciências mais bem "estabelecidos", são antes um ramo completamente diferente que não pretende aproximar-se das ciências naturais.

⁵⁶ Augé (1994a) define como objectivo último da pesquisa antropológica o estudo dos procedimentos de construção do sentido em acção nas diversas sociedades e que dependem, ao mesmo tempo, de iniciativas simbólicas individuais e colectivas, salientando que estão sempre em marcha sistemas de representações que regem a interpretação dos acontecimentos.

Concretizando um pouco mais, a problematização que enunciámos para este estudo desde cedo evidenciou a necessidade de direccionarmos o nosso olhar para um grupo de pessoas reformadas, centrando a atenção na construção de sentidos nas suas práticas ligadas à actividade física. Para tal procurámos um terreno onde tais processos se produzissem, proporcionando-nos uma participação activa e prolongada nessa realidade, observando e dialogando com as pessoas, querendo perceber o sentido do que acontece, ou seja, numa tentativa de empreender uma prática etnográfica na compreensão do real.

A etnografia pressupõe, assim, um conjunto de princípios metodológicos e instrumentos técnicos, que mais à frente aprofundaremos, especificamente no que diz respeito ao nosso estudo, sendo esta denominação tributária da sua herança no campo da antropologia. Outras denominações são, contudo, frequentemente apresentadas como estratégias metodológicas, seguindo propósitos muito semelhantes, como é o caso de pesquisa no terreno, estudo de caso, ou mesmo trabalho de campo e observação participante. Todas elas são utilizadas ora no seu sentido mais lato, ora mais restrito, de acordo com diferentes sistemas classificativos. No nosso caso optámos pela expressão etnografia no seu sentido metodológico mais lato, concernente a todos os princípios que constituem esta estratégia metodológica e que guiam os procedimentos a adoptar, e pelo expressão trabalho de campo no seu sentido mais restrito, reportando-se ao tempo de permanência no terreno, interagindo com os sujeitos

e aplicando as técnicas consideradas mais pertinentes, das quais salientamos a observação participante e a entrevista semi-estruturada como centrais neste estudo.

A prática etnográfica é, quanto a nós, a estratégia metodológica que melhor serve a compreensão do género de realidade que pretendíamos ver estudada e que nos permitiu posicionarmo-nos, favoravelmente, na tentativa de realizar uma interpretação dos discursos inerentes ao falar e ao agir dos sujeitos. Van Maan (1988) salienta que o trabalho etnográfico ao proporcionar que o investigador partilhe em primeira mão o envolvimento, os problemas, a língua, os rituais e as relações sociais de um grupo de pessoas, parte da convicção de que, mediante esta partilha, uma rica, concreta, complexa e, assim, uma descrição verosímil do mundo social estudado seja possível. Tal crença não impede que esta seja uma tarefa difícil. Geertz (1996) salienta a complexidade do real, a multiplicidade de estruturas conceptuais, muitas das quais estão sobreexpostas e entrelaçadas entre si. Estruturas que são ao mesmo tempo estranhas, irregulares, não explícitas e referente às quais o investigador deve enredar-se, de alguma maneira, para as captar e compreender. Como tal, considera que a prática etnográfica deve procurar aceder ao que ele denomina de "descrição densa" dos discursos sociais⁵⁷ do grupo estudado.

⁵⁷ Vale de Almeida (1994) reforça o facto de se entender os discursos também enquanto práticas, daí advindo a importância de prestar atenção ao aspecto discursivo, quer na sua forma verbal quer incorporada.

Esta postura metodológica pretende salvaguardar uma visão mais precisa, mais de dentro, de formas concretas - do outro - de estar, de ser e de olhar o mundo. Beaud e Weber (1988) evidenciam que os pesquisadores que recorrem a esta abordagem são aqueles que não se contentam com as visões dominantes, que não se satisfazem com as categorias já existentes de descrição do mundo social (categorias estatísticas, categorias do pensamento dominante ou *standartizadas*). Assim, manifestam como princípio um cepticismo em relação às análises "generalistas" e recortes pré-estabelecidos do mundo social. Para os autores, o etnógrafo reserva-se ao direito de duvidar, *a priori*, das explicações mais comuns da ordem social⁵⁸.

Firmino da Costa (1992) também se detém a considerar que procurar decifrar os meandros de uma realidade quotidiana implica não permitir tomar seja o que for como certo a respeito da vida em sociedade. O investigador deve procurar explicitar os implícitos sociais, questionar o pretensamente óbvio, procurar ver para além das evidências imediatas. Um dos procedimentos básicos é romper com convicções preconceituosas e com explicações simplistas que circulam na sociedade a propósito dos fenómenos sociais. Mas, ao mesmo tempo, as ideias e opiniões que as pessoas transportam, os discursos que evidenciam, nas suas relações com os outros, são parte

⁵⁸ Estes autores encaram a etnografia como um instrumento científico, mas também político, no sentido de detentora de um poder crítico. A preocupação é a de ir ver o mais próximo possível da realidade, ainda que afastando-se das visões oficiais e daqueles que detêm o monopólio da compreensão do mundo.

essencial da realidade quotidiana - são mesmo um componente fundamental da sociedade -. Importa, por isso, ao investigador, reconhecê-los e analisá-los, procurando reconstruir os conjuntos significativos em que se organizam (as configurações simbólicas ou culturais).

A prática etnográfica é, quanto a nós, o método que melhor se adequa à compreensão da vida social do grupo em estudo, pela possibilidade de estarmos mais próximos do local e do tempo em que os fenómenos sociais acontecem. Tal pressupõe, desde logo, atenuar um certo etnocentrismo na compreensão do "outro" e a tentativa, como refere Spradley (1980), de apreender o mundo a partir do ponto de vista de outros seres humanos, que vivem mediante diferentes sistemas de significados. Trata-se de uma postura metodológica que, na observação de uma dada situação social, privilegia a cena cultural que lhe dá sentido e acredita que apesar de serem os comportamentos o que mais facilmente emerge numa situação social, eles representam apenas a superfície fina de um lago profundo. Por baixo da superfície, escondido da vista, repousa um vasto reservatório de conhecimento cultural.

Compreender este conhecimento cultural não é tarefa fácil, considerando que muito deste saber dificilmente poderá ser verbalizado, sendo ele mobilizado de forma tácita e afastando-se da consciência dos sujeitos por fazer parte do conjunto de evidências que dão coerência à realidade do dia-a-dia. Assim, Spradley (*ibid.*) atribui ao etnógrafo a tarefa de fazer

inferências, partindo do pressuposto de que as pessoas sabem coisas das quais não sabem falar ou expressar de forma directa, ouvindo atentamente o que elas dizem, observando o seu comportamento e estudando os artefactos que elas usam.

Salvaguardando tal consciência prática, normalmente aqueles que são o centro da investigação etnográfica, contrariamente aos objectos das ciências naturais, pensam e atribuem explicações e sentidos às acções por eles empreendidas. Moreira (1994) argumenta, por isso, que aqueles que são investigados não devem ser vistos como objectos com certas propriedades - atitudes, normas, características comportamentais - que possam ser adequadamente medidas, mas como actores cujos respectivos quadros de referência necessitam investigação detalhada para que as suas acções possam ser devidamente interpretadas e explicadas. De facto, como sugere Estanque (2003), os sujeitos não assumem atitudes ingénuas e passivas, também eles formulam as suas teorias acerca dos outros e de si próprios e, quantas vezes, são os próprios papéis de observador e observado que se confundem. Qualquer pesquisa no âmbito etnográfico é rica em mostrar isto mesmo, principalmente no seu começo, quando o papel e o estatuto do pesquisador é alvo de atenção e negociação⁵⁹.

⁵⁹ Lembramos, a este propósito, que a pesquisa etnográfica pode balançar entre modos de pesquisa aberta, e explícita nos seus propósitos, ou oculta. Esta última, menos utilizada, é quanto a nós bastante polémica quer, primeiro que tudo, por imperativos éticos, quer por questões práticas, por dificultar a possibilidade de inquirir os sujeitos sobre questões pertinentes para a

Esta evidência de uma interpretação mútua entre pesquisador/pesquisados é referida por Vieira (2003) que argumenta que os actores, os sujeitos, ou melhor, os agentes sociais que constituem o objecto de estudo, reflectem eles próprios sobre si próprios e sobre as intenções do investigador. O autor, num estudo feito a professores, procurou mostrar o interesse interaccionista destes últimos em saber das intenções do investigador, no sentido de ambos acederem a dimensões interpretativas que, nomeadamente, não eram claras. Não é, portanto, apenas o investigador que tem competências compreensivas, a compreensão está presente nas actividades mais banais da vida quotidiana.

Decorrente do que foi dito, salientamos, na operacionalização de uma pesquisa, a concepção de Clifford (1988) que indica que é cada vez mais necessário conceber a etnografia não só como uma experiência e interpretação de uma realidade, com base numa autoridade monológica, mas antes como uma construção negociada envolvendo pelo menos duas, por vezes mais, consciências - em que os interlocutores negociam activamente uma visão e uma construção partilhada da realidade. Assim, salienta a pertinência do paradigma da interpretação dar

pesquisa, sem levantar situações de desconfiança, que interfiram negativamente nos resultados.

lugar ao diálogo e à polifonia, em que os informantes são chamados a partilhar a autoria dos textos⁶⁰.

Também Madeira (2001) reforça o imperativo de que os sujeitos tenham voz e vez e, como tal, que se estabeleça um diálogo. Caso contrário, falar-se-ia deles na suposição que os restantes são iguais, negando-lhes a especificidade que os faz e articula à totalidade, sem os reconhecer como sujeitos de palavra.

A pesquisa etnográfica reforça a necessidade de considerar a realidade em estudo a partir das individualidades que a constituem, partindo do pressuposto enunciado por Vieira (2003) que refere que o individual é híbrido de unicidade e colectivo mas nunca é papel químico, uma mostra representativa dum único colectivo. A pessoa é hetero-construída, condicionada, etc., pelos grupos e pessoas com quem age e interage, mas também ela se autoconstrói, fazendo emergir o seu novo *self* como uma peculiar imagem de caleidoscópio e tornando-a um ser, em última instância, irrepetível. Agar (1996) contesta, igualmente, uma compreensão do outro assente exclusivamente na procura da uniformidade e da consistência. A etnografia não se deve reportar a um grupo de indivíduos isolados e congelados no tempo, a realidade hoje é outra e o pesquisador também terá que ser outro, sensível às contradições inerentes à realidade social.

⁶⁰ Uma forma de manifestar esta colaboração poderá ser através de uma utilização regular de referências, que claramente atestam que estamos perante um modelo que privilegia a interpretação de interpretações (Clifford, 1988).

A necessidade de se lerem os discursos quotidianos dos sujeitos estudados, como forma de aceder à compreensão de uma realidade social não deve, contudo, fazer esquecer as estruturas evidenciadas na forma de produção desses mesmos discursos. A este respeito Bourdieu (1996) fala do imperativo de perceber nas palavras dos sujeitos a estrutura das relações objectivas presentes e passadas. É o desvelar das estruturas imanentes no concreto das palavras que constituem uma interacção que, segundo ele, permite agarrar o que constitui as idiossincrasias dessas pessoas e a singular complexidade das suas acções e reacções.

Deste modo, compreender os outros significa considerar os seus discursos, que emergem nos quadros de interacção social, produzidos quotidianamente, procurando aceder às representações do sujeito e à sua visão de mundo. Tal pressupõe evocar a individualidade que cada sujeito representa, mas também as estruturas invisíveis que organizam os seus discursos.

2.2. O pesquisador como principal instrumento de pesquisa

De forma genérica um trabalho etnográfico pressupõe a presença prolongada do investigador no terreno, em contacto directo com as pessoas que são alvo da sua atenção. E a sua principal característica é de não se tratar de um método rígido, de acordo com procedimentos estritamente definidos *a priori*. Pelo contrário, apresenta-se como uma estratégia metodológica que assume como seu principal instrumento de pesquisa o próprio pesquisador e a sua capacidade de, a cada momento, determinar quais os procedimentos a adoptar.

Firmino da Costa (1986) constata que perante a complexidade e a imprevisibilidade do real o investigador é obrigado a reagir em plena situação de observação, escolhendo dimensões de análise e indicadores, estabelecendo relações entre fenómenos, realinhando focos de interesse e categorias classificatórias, intermutando procedimentos técnicos específicos. E não é viável, na maioria dos casos, que essas técnicas sejam accionadas senão pelos próprios investigadores.

Para Ribeiro (2003) o acesso às pessoas, à sua disponibilidade para colaborar na pesquisa, constitui um desafio fortemente tributário das particularidades situacionais e contextuais que balizam cada projecto em concreto, o que obriga à formação de soluções relativamente originais e, portanto, muito diversificadas e dificilmente reapplicáveis.

Pereira (2003) reflecte que quer o objectivo do estudo, bem como os métodos e as técnicas de investigação, ainda que adaptadas às características do terreno, não são os únicos, nem os mais importantes "materiais" de pesquisa a levar em conta para avaliar o rigor e a adaptabilidade ao terreno analisado. O essencial é o "material" primeiro e básico, que o autor refere ser o próprio investigador, bem como o modo como ele pode lidar com as representações locais dos indivíduos com os quais vai trabalhar.

A prática etnográfica pressupõe uma modelação do próprio método de abordagem do real. É sob esta convicção que Agar (1996) defende que a metodologia não deve ser entendida como um modelo que se preocupa em definir quais os dados a colectar que se adequam ao que foi concebido *a priori*; a etnografia vai mais no sentido de procurar que o método se adapte ao que as pessoas fazem e decidem fazer. Também Burgess (2001) evidencia a necessidade do trabalho de pesquisa ser continuamente modificado e desenvolvido pelo investigador ao longo do projecto. Mas tudo parte de uma condição básica para a condução da pesquisa de terreno, o desenvolvimento de relações entre o investigador e aqueles que são investigados. Os investigadores de terreno têm, por consequência, que desempenhar papéis, manejar relações e entrar na permuta e no conflito da vida de todos os dias. O que quer dizer que não há regras, nem procedimentos rígidos, nem papéis fixados. Os métodos

dependerão do investigador, dos que são investigados e do contexto onde decorre o trabalho.

Foi esta forma de caminhar que quisemos empreender no nosso trabalho de pesquisa. Pretendeu ser mais aberto às ambivalências e contradições do social, feito com a ajuda de instrumentos metodológicos menos rígidos e mais adequados à compreensão das situações e das pessoas que constituem o centro da pesquisa.

Desde a sua origem a etnografia percorreu um longo caminho. Começou por ser aplicada em lugares longínquos, em ambientes *exóticos* e normalmente colonizados. Assistiu-se, progressivamente, à sua utilização em realidade mais próximas das nossas, dada a existência de práticas culturais heterogêneas - o denominado regresso a casa -, mas sem nunca deixar de se considerar fundamental a presença mais ou menos sistemática do investigador no terreno, negociando a par e passo relações sociais, sem delegar esta tarefa a quaisquer intermediários.

Beaud e Weber (1988) evocam que são pelo menos precisas três condições para que ocorra a pesquisa etnográfica: que o terreno seja frutuoso em relações interpessoais; que o pesquisador realize um trabalho reflexivo do seu próprio trabalho de pesquisa e que a pesquisa seja de longa duração para que se possam estabelecer e manter relações interpessoais entre o pesquisador e o grupo de pesquisados. Os autores prestam um tributo a Bronislaw Malinowsky, apelidando de revolução

“Malinowskiana” a recusa de delegar o trabalho de campo a intermediários e a tomada de consciência do carácter crucial da fabricação dos dados. Genericamente é a mesma pessoa quem define o seu tema, escolhe o terreno, se encontra com os interlocutores e negocia com eles, observa e interpreta os dados que deste modo foram produzidos.

É, por conseguinte, evidente que no próprio relatório etnográfico se faça sentir essa presença do pesquisador, mormente no terreno, interagindo e dialogando com os seus interlocutores, partilhando a produção de conhecimentos e reflectindo sobre sua prática, sabendo de antemão que inevitavelmente estará também projectado nos resultados alcançados. Não se trata de defender um total relativismo dos resultados, mas antes de equacionar reflexivamente sobre o tipo de relações sociais que ocorrem também pela presença do investigador e de que forma esta presença interfere nos resultados. Agar (1996) faz questão de salientar que os dados não caem do céu, são construídos por alguém, e de uma forma colaborativa⁶¹, com uma biografia particular e com interesses que modelam a pesquisa de uma determinada forma.

⁶¹ O autor (*ibid.*) realça que as conclusões são construídas em colaboração com as pessoas sobre quem recai o estudo. Apresenta a expressão co-autores dada a importância de alguns elementos da comunidade no desenvolvimento do estudo. Esta é também uma forma, segundo ele, de controlar uma certa *arrogância* de um estudo feito por uma única pessoa.

Essa presença do investigador no terreno implica inevitavelmente a interferência na realidade em estudo. Como refere Firmino da Costa (1986), na interacção social não se pode não comunicar ou deixar de estabelecer relações sociais.

"Falar com as pessoas, participar em algumas das actividades sociais que ali habitualmente se processam, é algo que interfere. Muito mais interferente seria ficar parado, a olhar, sem dizer nada a ninguém. Imagine-se um pouco, ou faça-se a experiência, e verifique-se como tal situação, de tão interferente, se tornaria rapidamente insustentável" (ibid.:143).

Como tal a questão, para o autor, não está em supostamente evitar a interferência, mas em tê-la em consideração, controlá-la e objectivá-la, tanto quanto isso for possível. É certo que a presença do investigador no terreno introduz neste uma série de novas relações sociais, mas à medida que o trabalho de campo se vai prolongado vão-se reorganizando tais relações entre observador e observados como um conjunto do tecido social em análise. Estas considerações, na produção e análise dos dados, reflectem a convicção de que é através dos processos de interacção, que têm por suporte um quadro de relações sociais em que estão inseridos tanto os observados como o observador, que a informação sobre as realidades sociais nos chega. Deste modo, a interferência não é simplesmente um obstáculo ao conhecimento, mas também um veículo desse conhecimento.

Deste modo, para Firmino da Costa (1986) é preciso que o investigador ao inserir-se num determinado contexto social, e ao nele prolongar a sua presença, construa uma identidade e estabeleça um conjunto de papéis sociais. As implicações deste processo são determinantes, condicionando a pesquisa em diversos aspectos, assim como viabilizando ou inviabilizando-a. Os papéis que o pesquisador vai estabelecendo delimitam-lhe os terrenos permitidos e interditos, condicionando-lhe em boa medida a amplitude, as direcções e os contornos da investigação. O rigor da pesquisa está, assim, na capacidade de dosear, no terreno, e de objectivar, na análise, as implicações inerentes à presença do investigador.

Em qualquer caso a recolha da informação traz sempre a marca das concepções que as pessoas têm sobre os aspectos da realidade investigados, a marca das suas próprias representações sociais. Sendo esta interferência inevitável não deve ser escondida ou negada, mas antes alvo de um processo aberto de reflexão.

Bourdieu (1996) apela à reflexividade durante toda a pesquisa, enquanto forma que o investigador tem de controlar os múltiplos e complexos efeitos da relação pesquisador/pesquisado. Para ele, o sonho positivista de um estado epistemológico de perfeita inocência tem como consequência mascarar o facto de que a diferença crucial não é entre uma ciência que afecta ou não a construção do conhecimento, mas entre a ciência que o faz sem o saber ou

entre a que tem noção disto mesmo e tenta descobrir e controlar, o mais possível, a natureza inevitável dos actos de construção e dos efeitos que produzem.

Reconhecendo a impossibilidade de separar os valores pessoais do processo de pesquisa, Ludke e André (1986) advogam que uma das formas de controlo da subjectividade do investigador é a revelação dos seus preconceitos, valores, pressupostos, de modo que as pessoas possam julgar o seu peso relativo no desenvolvimento do estudo. E na medida do possível o pesquisador deve também revelar ao leitor de que forma ele foi afectado pelo estudo, explicitando as mudanças porventura havidas nos seus pressupostos, valores e julgamentos.

Para as autoras em questão, é ainda fundamental um longo período de permanência em campo, que aumente as possibilidades de interpretações e conclusões acuradas, havendo tempo para corrigir falsas interpretações, rever o rumo das inferências e reorientar os focos de atenção.

Neste tipo de pesquisa a responsabilidade está, quase que inteiramente, sobre os ombros do observador. Como refere Haguette (1987) cabe a este ter presente que a extrema flexibilidade destas metodologias se traduz na sua sujeição a factores externos, como por exemplo: o viés sociocultural do observador, ou seja, o viés de partilhar a perspectiva e valores de sua própria cultura e do seu meio com o desempenho do papel de pesquisador; o viés profissional/ideológico, que induz à selectividade da observação, dependendo do quadro de

referência ou do tipo de treinamento recebido pelo pesquisador; o viés interpessoal do observador que moldará, a partir de suas emoções, defesas, etc., o que ele "verá" como significativo e a maneira como ele perceberá a interação humana; o viés emocional do observador com relação às próprias necessidades como pesquisador; em outras palavras a necessidade de confirmar as suas hipóteses, de "estar certo", pode levá-lo a forçar uma "adequação" do real às suas teorias prévias sobre o fenómeno; o seu viés normativo acerca da natureza do comportamento humano pode conduzi-lo a juízos de valor que prejudicarão não só a sua colecta de dados como a sua análise e interpretação. Assumindo a interferência destes factores é dado um passo em frente na busca da objectividade na tentativa de captação do real, sem contaminações indesejáveis nem da parte do pesquisador nem de factores externos que possam modificar aquele real original.

Mas para Haguette (1987) o facto de não se crer que a ciência tenha sido historicamente neutra não convence que a objectividade, como um ideal, não deva ser perseguida. A objectividade é um ideal inatingível mas que, mesmo assim, o cientista deve tentar a aproximação. De facto, este real nunca poderá ser captado "como um espelho", o normal é fazer-se leituras do real.

É, portanto, fundamental que se promova um modelo de pesquisa que explicita o próprio trabalho do investigador, como alguém que deambula no terreno, aplicando um conjunto de técnicas, mas também desvelando a sua personalidade, as suas

qualidades, expondo as suas reflexões, as suas dúvidas e mesmo os seus erros. Este será um passo de honestidade que assumindo a subjectividade do processo, tenta reflectir sobre os procedimentos adoptados de forma a dar um passo em frente rumo a uma objectividade adequada a um contexto de relações sociais, característico das ciências sociais e humanas.

2.3. No terreno

2.3.1. Caracterização da Academia Sénior de Gaia

Seleccionámos como terreno de pesquisa, de modo aleatório, uma instituição dentro das denominadas Universidades da Terceira Idade (UTI's), especificamente a Academia Sénior de Gaia (ASG).

As UTI's surgiram na década de setenta em França. Em 1978 nasceu a primeira instituição deste género em Portugal, concretamente a "Universidade Internacional para Terceira Idade de Lisboa", tendo surgido mais cinco instituições na segunda metade da década de oitenta. Mas é ao longo da década de noventa, especialmente na segunda metade, que se assiste à emergência da maior parte das UTI's. Trata-se de um fenómeno especialmente urbano, com uma maior implantação geográfica no litoral do país (Veloso, 2000). Em Portugal funcionam como um espaço de aprendizagem mas sem fins de certificação. O Ministério da Educação permite o uso da denominação "Universidade" desde que as UTI's se comprometam a não atribuir nenhum tipo de certificado ou grau académico aos cursos ministrados (DL n°252/82 de 28 de Junho) (Jacob, 2001).

A ASG é uma das mais de 50 instituições⁶² deste género que existem em Portugal. Está implantada geograficamente na cidade

⁶² No âmbito da criação de uma "Rede de Universidades da Terceira Idade" estima-se a existência de 54 instituições deste género em Portugal. Informações disponíveis em <http://usal.planetaclix.pt/rutis.htm>

de Vila Nova de Gaia e nasceu de um protocolo estabelecido entre a Câmara Municipal de Gaia e a Misericórdia deste Concelho, assinado em Outubro de 1999.

Esta instituição oferece, aos seus alunos, a frequência de diversas disciplinas e a participação noutras actividades, nomeadamente uma série de visitas de estudo que decorrem ao longo do ano lectivo. No final de cada ano realiza-se, ainda, um sarau de encerramento dinamizado por todos os elementos da instituição e que pretende ser uma mostra das actividades entretanto desenvolvidas.

Quanto aos alunos, que se impõe que tenham uma idade mínima de 45 anos e que estejam reformados, o seu número tem aumentado desde o seu início: no primeiro ano lectivo (1999/2000) estiveram inscritas 73 pessoas e no ano lectivo 2002/2003 estiveram inscritas 174 pessoas, das quais 98 com idade igual ou inferior a 60 anos e 76 com idade superior a 60 anos e, ainda, das quais 149 mulheres e 25 homens. Do conjunto de pessoas inscritas na instituição, desde a sua abertura, as profissões mais referidas, antes da reforma, foram: professores do primeiro ciclo (60 pessoas) - quase todas mulheres -, domésticas (19 pessoas), bancários (17 pessoas) e enfermeiros (10 pessoas).

No ano lectivo 2002/2003 estiveram a funcionar 16 disciplinas⁶³ das quais destacamos as que se enquadram no

⁶³ Inglês, Francês, Cultura Geral, História Cultural de Portugal, Psicologia, Educação para a Saúde, Informática, Pintura, Desenho, Artes Decorativas, Canto Coral, Teatro, Ioga, Ginástica, Hidroginástica e Natação.

âmbito das actividades físicas: Ginástica, Natação, Hidroginástica e Ioga. A interacção com os participantes não se cingiu, contudo, apenas a estas disciplinas, mas também a outras disciplinas e actividades. Esta circunstância revelou-se importante porque permitiu aumentar as oportunidades de relacionamento com essas pessoas. Este é um factor determinante num trabalho de cariz etnográfico, e também o foi no caso concreto, que se pautou pela sistematização das interacções sociais e não apenas por encontros pontuais.

2.3.2. Principais procedimento no trabalho de campo

O trabalho de campo decorreu de Fevereiro a Junho de 2003, tendo sido diário nos últimos três meses. Começámos por tratar de algumas questões formais, nomeadamente a solicitação para realizar o estudo à entidade camarária responsável pela instituição. Depois desta autorização, pudemos conversar com a técnica administrativa que se encontrava a coordenar o projecto da Academia, explicando os objectivos do nosso trabalho, o anonimato e confidencialidade dos dados recolhidos, em relação aos participantes, e a negociação constante da sua participação no estudo.

De seguida falámos com as professoras das disciplinas de Ginástica, Ioga, Hidroginástica e Natação, no local onde estas aulas se realizavam. Foi uma primeira oportunidade para observar e interagir com os participantes, dando corpo a uma das técnicas metodológicas preferenciais no terreno: a observação participante.

De facto, a observação participante assume-se como instrumento de base numa investigação de cariz etnográfico. A sua utilização é, quanto a nós, a prova de que o investigador reconhece que a compreensão do outro, das suas representações, do sentido das suas práticas, exige uma participação na realidade estudada, interagindo e experimentando o modo de vida quotidiano dos sujeitos investigados.

Nesta observação etnográfica procurámos, tal como Iturra (1986) o preconiza, atenuar um certo etnocentrismo cultural espontâneo, com que cada ser humano define o seu estar na vida, segundo um exercício que em determinado momento despe o investigador do seu conhecimento cultural próprio, enquanto veste o do grupo investigado. Tal procedimento é uma forma de construir o objecto de pesquisa por meio da aculturação progressiva e da endoculturação permanente do investigador, na aprendizagem do conhecimento do grupo que estuda como se fosse membro do grupo em questão. Para Iturra é só no convívio com o quotidiano cultural que se obtêm os elementos que constituem um facto, que separam um fenómeno de outro, e definem a estrutura e o processo específicos daquilo que constitui a vida social de um grupo. Onde há textos escritos, o estudo do documento, por si só, apenas capta a reiteração das condutas estereotipadas resultantes de uma classificação prévia; o estudo por inquérito fornece informações acerca dos meios com que as pessoas movimentam os seus recursos; o estudo a partir duma teoria central ganha na poupança de tempo, mas perde a dimensão da interacção dos homens que, num momento específico, criam a sociedade. Assim, em conjunto com todos estes elementos, a observação participante assume-se como a parte essencial do trabalho de campo.

A observação participante foi entendida por nós como a técnica adequada na tentativa de compreender uma realidade sociocultural que, à partida, em parte nos era estranha e que

nos permitiu uma integração progressiva no quotidiano das práticas das pessoas. A participação, ou seja, a interacção observador/observado esteve, assim, ao serviço da observação. Teve por objectivo recolher os dados que, segundo Lessard-Hebert et al.(1994), permitem uma aproximação ao modo dos sujeitos compreenderem e agirem no mundo. Tratou-se de apreender uma situação social em primeira mão, em que a colheita dos dados foi feita nas situações naturais em que ocorrem e não em situações artificiais.

Desde o primeiro momento, apresentámo-nos como alguém que vinha fazer um estudo acerca da Academia, sobre as actividades que aí se realizavam e sobre a importância que tinham para cada uma dessas pessoas inscritas como alunas. Perante alguém bastante mais jovem, que não poderia ser aluna da Academia, aceitaram a nossa função no local, interpretando-a como investigadora. Alguns deles interpelaram um pouco mais acerca da natureza deste estudo, quase sempre por terem na família alguém que já tinha realizado ou se encontrava a realizar uma tarefa semelhante. Nalguns casos definiram-nos como estudante a efectuar um trabalho de curso, situação que face aos objectivos da pesquisa não nos pareceu interferir negativamente. Com o tempo, contudo, o nosso papel foi sendo alvo de uma definição mais acurada.

Na disciplina de Ioga, a convite da professora, optámos por realizar as aulas durante algumas sessões, enquanto na Ginástica, Hidroginástica e Natação tivemos um papel mais

centrado na observação. A primeira estratégia colocou-nos numa posição algo mais confortável, não evidenciando tanto a presença de alguém relativamente estranho ao ambiente habitual e que, ao contrário de todos os outros, assumia uma postura mais estática, muito embora a interferência se fizesse notar até pela discrepância de idades. Em nenhum dos casos quaisquer notas foram tomadas durante a observação, de modo a tornar a nossa presença o mais "natural" possível, ainda que correndo o risco de a memória deixar escapar alguns aspectos. A redacção das notas de campo foi sempre feita à posteriori, já depois de termos saído da instituição.

Nas restantes disciplinas que observámos, procurámos ter um papel algo discreto, mas intervindo sempre que solicitados, o que foi acontecendo cada vez mais assiduamente ao longo do tempo⁶⁴.

De dia para dia, o grupo foi-se habituando à nossa presença. Muitas das vezes as apresentações foram sendo feitas pelos professores no início da aula, outras foram fruto de encontros casuais. O que logo pude constatar é que dificilmente passava despercebida. Esta interferência só se foi atenuando com interacções mais prolongadas e sistemáticas no terreno, quando

⁶⁴ Como exemplo, na aula de francês a turma enveredou na preparação de uma actividade para apresentar na festa final. A partir da nossa contribuição com a angariação de uma música, pudemos continuar a colaborar nos ensaios, que extravasaram as horas de aula, o que foi uma excelente oportunidade para a recolha de um maior número de dados empíricos.

todos, ou pelo menos quase todos, começaram a aceitar a nossa presença como "natural".

As interações com os participantes foram ocorrendo tanto durante as aulas, como nos intervalos. Muitos destes últimos momentos foram propícios para agendar entrevistas mais formais. Em quase todas as situações as pessoas acederam, sendo muito cumpridoras quanto à assiduidade e ao horário estabelecido. Houve apenas dois casos em que as pessoas em causa puseram alguns entraves à consecução da entrevista, o que desde logo foi motivo para que não se realizassem. A nossa insistência poderia provavelmente ter conduzido a uma entrevista, mas o que estava em causa seria a forma como os dados emergiriam em condições menos propícias à sua validade.

O relacionamento com o grupo foi-se prolongando no tempo a outros momentos, nomeadamente a visitas, passeios e outras actividades promovidas pela instituição. Uma das primeiras oportunidades de ficar a conhecer um considerável número de pessoas foi numa visita a umas caves de Vinho do Porto. Aí falei com muitos deles, adiantando que gostaria de voltar a repetir tais conversas. Tive ainda a oportunidade de participar numa viagem de um dia a Miranda do Douro e no sarau de encerramento do ano lectivo.

A proximidade cultural com a realidade estudada equivaleu a um conjunto de facilidades na abordagem ao terreno da pesquisa, mormente pelos aspectos da língua e de acessibilidade aos locais. Implicou, contudo, o confronto com uma dificuldade, a

familiaridade com muitas das situações observadas, com o inerente risco de resfriar a curiosidade de perceber os mecanismos que estão na origem das diversas situações. Daí que neste contexto de pesquisa tenha sido fundamental “desnaturalizar” o que víamos, questionando sistematicamente o porquê das situações analisadas. Tal como refere Bourdieu (1996), deve-se realizar uma verdadeira transformação da forma como olhamos o outro. O que quer dizer a ruptura com quadros de semi-compreensão baseadas em formas desatentas e rotinizadas de atenção, de acordo com as quais se vive.

Firmino da Costa (1986) também argumenta que tomar um quadro social por familiar não é o mesmo que conhecê-lo. De facto, muitas vezes não é sequer tão familiar como possa inadvertidamente supor-se. Além disso, uma das principais consequências duma efectiva familiaridade é passar ao nível do inconsciente, do automático, do naturalizado e, portanto, do não explicitamente percebido, a maior parte do que nos rodeia. Assim, o que poderia supor-se ser uma vantagem pode redundar no seu contrário.

Procurámos, deste modo, assumir um distanciamento que nos permitisse introduzir rigor na pesquisa. Caria (2003) salienta que a etnografia ao ser utilizada como estratégia de investigação pelas diferentes ciências sociais torna-se, hoje, especialmente útil para abordar o banal e o familiar, e o que se encontra mais próximo, permitindo identificar a diversidade cultural daquilo que aparenta ser tão igual ou comum a “nós”.

Neste contexto, a etnografia permite ao investigador ver-se naquilo que já pensava conhecer, evidenciando o seu etnocentrismo. Mas ao mesmo tempo que o investigador está dentro para compreender, está também fora para racionalizar a experiência e poder construir um objecto científico legítimo. O "dentro e fora" é fonte de conhecimento acrescido porque convoca o investigador a reflectir sobre o inesperado. O investigador é, portanto, um actor social que é reconhecido como competente nos "saberes-pensar de fora", mas, ao mesmo tempo, mostra ser incompetente nos "saberes-fazer de dentro". É nesta fronteira, que Caria (2003) designa de intercultural (entre a ciência e o senso comum), que se pode construir a reflexividade que desenvolve uma ciência da ciência. Vieira (2003) também evoca a necessidade de se estar o mais possível inserido no contexto, mas o "estar dentro" também é acompanhado da necessidade de intelectualmente "estar fora", para se poder pensar e registar os pensamentos sobre os próprios pensamentos e as práticas dos outros, que se tem como objecto de estudo.

Esta relação entre o familiar e o estranho, que procurámos gerir, é uma das questões centrais no que diz respeito às estratégias metodológicas de cariz etnográfico. Casal (1996) salienta que perante uma cultura naturalmente vivida e auto-interpretada pelos membros de um grupo, surge o "estranho", o observador, o antropólogo. Inicia-se, então, um processo de atitudes mentais e sociais em que o distanciamento se vai transformando em proximidade e em que os outros de objectos

adquirem o estatuto de sujeitos, não deixando, contudo, o investigador de viver dentro do grupo em situação de deslocado. Ele deve procurar o equilíbrio entre a suficiência da proximidade e da participação e a necessidade de distanciamento e de reflexão, ou seja, após uma experiência de intersubjectividade, de relacionamento do "nós" e de "um envelhecer juntos" da observação participante, o observador retoma um lugar na plateia, distancia-se e converte a experiência vivida numa reflexão científica. Os outros, na realidade, nunca adquirem o estatuto de objecto. O verdadeiro objecto dessa reflexão é a experiência, a relação vivida.

Burguess (2001) também identifica a especificidade de problemas sociais que o investigador tem de resolver pelo facto da investigação de campo "ter voltado a casa". Perante o problema-chave, que é saber como estudar situações que são familiares ao próprio, fazendo parte de um quadro de evidências, é essencial ao investigador tornar estranho o familiar. Como tal, advoga que os investigadores deveriam constantemente pôr questões acerca dos contextos nos quais estão situados. Deveriam, também, descrever o mais detalhadamente possível o que observam e essas observações deveriam ser regularmente revistas e cruzadas com outras actividades ou eventos que tivessem sido observados, de forma a que pudessem ser desenvolvidos temas, por sua vez relacionados com a perspectiva teórica que se adopta no projecto de pesquisa.

Na abordagem aos sujeitos investigados o nosso procedimento procurou ser o de observar e entrevistar as pessoas depois de bem explícitos os objectivos do estudo e de acordo com o interesse demonstrado em colaborar, concordando com Portela (1985) quando refere que as probabilidades de êxito na colecta de dados serão maiores se os eventuais informantes apreenderem o interesse científico e prático da pesquisa e se o observador puder relacioná-la com as necessidades e as aspirações daqueles.

O respeito pelos sujeitos investigados e pela validade dos resultados obtidos, pressupôs o aprofundamento de uma relação de confiabilidade com as pessoas observadas, que foi ocorrendo ao longo do tempo de permanência no terreno. Por diversas vezes fomos questionados acerca do nosso trabalho, pelo que tentámos ser o mais explícitos ao mencionar os nossos propósitos. Daqui decorre que muitos dos dados mais ricos para a pesquisa não foram levantados no início desta, mas somente mais tarde, depois de aprofundadas as relações sociais e atestada a veracidade do dito, pelo seu redito, e pelo cruzamento dos dados.

No trabalho desenvolvido no terreno houve a preocupação de diversificarmos os momentos e as situações de interacção com os sujeitos estudados. As razões foram várias, começando por ser uma forma de alcançar a sua confiança, de consolidar e confirmar a veracidade dos dados que foram sendo produzidos e

por saber que, de acordo com a diversidade de contextos, diferentes dimensões identitárias dos sujeitos são reveladas.

Com efeito, com o cuidado de não ultrapassar, mais do que o permitido, a linha invisível da privacidade dos sujeitos, pudemos relacionarmo-nos com eles no contexto das instituições, mas também em espaços públicos, a caminho de suas casas, acompanhando-os a pé, ou dando-lhes boleia de carro, entrando em casa de alguns e conhecendo os seus familiares. Sempre com o intuito de, com toda a deferência, informalizar o mais possível as relações. Firmino da Costa (1986) fala nesta informalidade das relações como meio de acesso às representações. A informalidade supõe um processo de ajustamento recíproco, permitindo que aos efeitos inerentes à presença do investigador no terreno, e à interacção deste com as pessoas, não se venha juntar uma maior rigidez dos papéis recíprocos do observador e do observado e uma maior rigidez das categorias que organizam o processo de interacção verbal.

Na generalidade das situações, mormente no que se refere à realização das entrevistas, foi garantido o anonimato e a confidencialidade a todas as pessoas que aceitaram cooperar na investigação. Para além disso, em todos os momentos do trabalho escrito foram utilizados nomes fictícios, depois de termos assegurado aos sujeitos investigados que os nomes reais das pessoas permaneceriam confidenciais e de termos dado algumas indicações dos diferentes modos segundo os quais os resultados da investigação seriam usados.

Na observação participante foram sendo recolhidos dados de natureza diversa e que foram sendo registados no denominado "diário de campo". Incluímos dados descritivos - referentes à descrições de situações e de interacções entre os investigados ou entre o investigador e os investigados -; metodológicos - principalmente uma análise reflexiva da relação observador/observados e sobre procedimentos que foram ajudando a concretizar o desenho da pesquisa - e, finalmente, temáticos - incluindo reflexões mais conceptuais sobre as categorias a analisar -.

Fernandes (2003) atribui ao diário de campo a capacidade de ordenar, através do fio narrativo, a dispersão de acontecimentos do dia-a-dia. Segundo o autor não ordena apenas o dado descritivo, mas, também, uma série de cognições e de sentimentos que constantemente se produzem no contacto permanente com a vida social do local. Escrever estas notas de terreno é, portanto, um processo de construção de sentido. Mas este processo desenvolve também, no seu interior, formas de autocontrolo, de modo a tornar pertinente aquilo que se regista e a evitar obstáculos epistemológicos (por exemplo, afectar o registo observacional com o clima emocional gerado no observador pelos próprios factos).

Peretz (2000) refere que o diário de campo trata geralmente de duas questões: a relação do investigador com o meio e o relato das jornadas de observação. É útil na medida em que o observador regista as condições da sua chegada, a evolução do

relacionamento, as dificuldades e os seus projectos. Essas anotações, na sua perspectiva, ajudá-lo-ão no decurso da sua permanência e permitir-lhe-ão orientar ou reorientar o trabalho.

Quanto à utilização das entrevistas, estas foram semi-estruturadas, assumindo um forte carácter exploratório. Focalizámos as mesmas sobre o modo de vida dos sujeitos entrevistados após a reforma e, nomeadamente, sobre as suas actividades físicas. Não houve, assim, a preocupação de definir de forma rígida as questões a apresentar. Procurámos fazer certas questões principais, mas sem uma sequência obrigatória e com a liberdade de introduzirmos novas questões, que julgámos pertinentes, em busca de mais informação. Houve, deste modo, a preocupação de adaptar este instrumento metodológico às características do entrevistado e da situação.

Avaliamos a entrevista como a técnica utilizada como forma de aceder a categorias do pensamento dos sujeitos mais facilmente verbalizáveis. A sua realização foi um instrumento indispensável na compreensão do outro, segundo uma concepção que valoriza a possibilidade dos sujeitos reflectirem sobre as práticas e acções que configuram o seu quotidiano. A entrevista foi, assim, um elo fundamental na compreensão do nosso objecto de estudo, em que a relação investigador/investigados assume um carácter cooperativo. Lessard-Herbert *et al.* (1994) apelam à centralidade da interpretação dada pelos próprios sujeitos

inquiridos, mesmo que implicitamente, aos acontecimentos que lhe dizem respeito e aos comportamentos que manifestam.

Bourdieu (1996) salienta o facto da entrevista oferecer uma ocasião excepcional para a comunicação, alheia a alguns dos normais constrangimentos, particularmente de tempo, que caracterizam a maior parte dos intercâmbios diários. A sua ocorrência contribui para a emergência das condições que permitem um discurso que se actualiza em condições mais reflexivas. Ela é, primeiro que tudo, uma relação interpessoal que se estabelece. Como tal, Bourdieu salienta o facto de que esta é sempre uma delicada intromissão, sobre a qual é necessário reflectir no sentido de compreender a representação que o entrevistado tem da situação, da pesquisa em geral, da relação particular a ocorrer, dos objectivos que se procuram alcançar. Só medindo a extensão e o carácter da distância entre os objectivos da inquirição, por parte do pesquisado e do pesquisador, é que depois se pode diminuir eventuais distorções e equívocos. Isto significa pelo menos compreender o que não pode ser dito, como, por exemplo, formas de censura que impedem a expressão de certas coisas e de presunções que encorajam a que outros aspectos sejam enfatizados. Esta relação, estabelecida pela entrevista, assim como todas as outras, implica, assim, uma interacção entre capitais simbólicos e linguísticos, que podem variar segundo o tipo de relação objectiva entre o investigador e o investigado. Tomar tal facto

em consideração é, para Bourdieu o primeiro passo para reduzir a possível violência simbólica inerente à relação estabelecida.

Ludke e André (1986) evocam, como exemplo, que apesar de se utilizar um vocabulário cuidadosamente adequado ao nível de instrução do informante, o entrevistado pode incorrer no erro de introduzir um questionamento que nada tem a ver com o seu universo de valores e preocupações. E a tendência do entrevistado, em ocasiões como essas, é a de apresentar respostas que confirmem as expectativas do questionamento, resolvendo, assim, de uma maneira mais fácil, uma problemática que não é a sua. Muitas vezes, ao lado do respeito pela cultura e pelos valores do entrevistado, o entrevistador tem que desenvolver uma grande capacidade de ouvir atentamente e estimular o fluxo natural de informação. Essa estimulação não deve, entretanto, forçar o rumo das respostas para determinada direção, deve apenas garantir um clima de confiança, para que o entrevistado se sinta à vontade para expressar-se livremente.

Foi tido o cuidado de realizar a transcrição integral das entrevistas, respeitando a concepção metodológica definida à partida e que preconizava a interpretação das mesmas de acordo com categorias de análise emergentes nos discursos das pessoas observadas. Deste modo procurámos evitar que se perdessem dados, salvaguardando aqueles que, não parecendo pertinentes no momento, se viessem a revelar mais tarde importantes.

Em todas as entrevistas foi pedido o consentimento para que estas fossem gravadas, garantindo a confidencialidade e o

anonimato das mesmas. Desta forma conseguimos que ficassem registados um maior número de dados, disponibilizando a nossa atenção para diversos outros aspectos na relação entrevistador/entrevistado.

Foram gravadas entrevistas realizadas a 25 pessoas. A maior parte delas decorreram na Instituição em salas de aula desocupadas. Por questões práticas, contudo, algumas delas foram realizadas noutros ambientes⁶⁵.

A observação participante e a entrevista semi-estruturada foram as técnicas preferencialmente utilizadas no terreno. Procurámos proceder à sua utilização em complemento, nas situações concretas, tirando partido das vantagens de uma e de outra. Firmino da Costa (1986) dá como exemplo a adequação da observação participante na obtenção de informações sobre comportamentos, discursos e acontecimentos observáveis mas que passam despercebidos à consciência explícita dos actores sociais. Já onde a entrevista é mais eficiente é na obtenção de normas e *status* institucionalizados, de conhecimento geral e facilmente verbalizável. Se, como referem Albarello *et al.* (1997), o objectivo é compreender as práticas dos sujeitos, importa delimitar o modo como estes as organizam subjectivamente e as valorizam, mas importa igualmente considerar relações sociais que tenham efeitos independentes da consciência dos actores.

⁶⁵ Uma entrevista foi realizada no bar da piscina, duas foram realizadas no bar do ginásio e uma outra decorreu em casa de um dos entrevistados.

Vieira (1998) evoca a obra de Malinowsky (1935)⁶⁶ na revolução do pensamento da antropologia social, nomeadamente ao defender a combinação da entrevista com a observação participante. Esta última constituiu-se como um instrumento fundamental ao identificar certos aspectos da visão do mundo dos habitantes das ilhas Trobriand, que eles próprios eram incapazes de expressar livremente.

A selecção da observação participante e da entrevista como técnicas preferenciais não eliminou a importância da utilização de outros instrumentos, tais como: a consulta de registos localmente produzidos, fotografias, dados estatísticos, entre outros. Esta conjugação de técnicas, usualmente denominada de triangulação é, também, para Ludke e André (1986), uma forma de controlar a interferência do investigador e, deste modo, validar os dados emergentes. Mais do que uma estratégia metodológica, Spink (1999) reconhece que é um factor de enriquecimento da pesquisa, um reconhecimento de que a realidade é caleidoscópica e que a multiplicidade de instrumentos pode enriquecer a compreensão do fenómeno.

⁶⁶ Edição original de 1922.

2.4. Modelo de análise dos dados empíricos

Os dados recolhidos no terreno foram objecto de uma análise interpretativa, subjacente a um modo de abordagem do real que privilegiou a compreensão da construção sociocultural dos sentidos, evidenciados nos discursos, nas práticas e representações, dos sujeitos observados. Esta análise foi efectuada à luz da teoria inicial mas, e especialmente, com o suporte de um quadro conceptual emergente adequado aos dados provenientes do trabalho de campo.

A teoria surgiu, assim, como forma de validar as asserções efectuadas em relação à realidade empírica, mas sem assumir a forma de uma grande teoria universal e rígida na sua adequação a realidades concretas, que se assim fosse nunca poderia iluminar a multiplicidade de aspectos em que se desdobra o real. Porque de facto, como sugerem Beaud e Weber (1988), não há realidade do terreno sem conceitos, sendo a matriz conceptual que permite forjar as preposições indispensáveis à interpretação e ao debate científico. Mas para estes autores o investigador não se pode servir, todavia, da sua *cultura livresca* como se de uma carapaça mental e moral fosse, face à situação de prova e ao veredicto que constitui o terreno. Não se deve incorrer, assim, num empirismo ingénuo, que conduz a uma acumulação desordenada e confusa dos factos sem uma iluminação conceptual, nem numa teorização hermética que reduz o terreno a um conjunto de dados que ilustram uma teoria

definida *a priori*. Impõe-se, pelo contrário, encontrar um justo equilíbrio entre o trabalho empírico e a teoria.

Na compreensão dos fenómenos que quisemos estudar procurámos, todavia, dar um lugar de destaque às teorias, porque, de facto, elas foram um suporte indispensável na problematização e observação do real, só possível a partir de pressupostos conceptuais prévios. Almeida e Pinto (1986) vêem as teorias como "códigos de leitura" da realidade que, em anteriores processos de investigação, se tenham revelado capazes de transcender os limites da percepção corrente, indicando os núcleos problemáticos cruciais a investigar e um modo plausível de os equacionar. Mas cada situação concreta é também, em certa medida, única e a condensação de uma infinidade de determinações específicas. Assim, a pesquisa revela a necessidade de ajustar, ou mesmo reformular, o quadro teórico prévio de referência, de modo a torná-lo um guia de observação do real mais preciso e eficaz. Para Maffesoli (1998) trata-se de apreender a vida complexa tal como ela é e não como "deveria ser", tal como se desejaria que fosse em função dos diversos preconceitos ou das múltiplas convicções, por mais legítimos que sejam. E é estando-se, por demais, emaranhado em conceitos previamente elaborados que se passa ao largo do vivente naquilo que ele tem, ao mesmo tempo, de enraizado e móvel.

Machado Pais (2002) corrobora que a investigação não deve estar excessivamente atada a teorias, que possam deixar passar

despercebido o particular e a ruptura inerentes ao quotidiano. A revelação do social - seguindo as rotas do quotidiano - não obedece a uma lógica de demonstração, mas antes a uma lógica de descoberta, na qual a realidade social se insinua, conjectura, indicia. Esta lógica da descoberta afasta-se da lógica do pré-estabelecido, que condena os percursos de pesquisa a uma viagem programada, guiada pela demonstração rígida de hipóteses de partida, a uma domesticação de itinerários que facultam ao pesquisador a possibilidade de apenas ver o que os seus quadros teóricos lhe permitem ver.

Assim pretendemos, na nossa pesquisa, produzir um diálogo entre informação empírica e elaboração teórica. O modelo de análise privilegiou uma concepção dinâmica das teorias, enquanto sistemas coerentes de conceitos que ajudam a compreender os fenómenos sociais, que nos permitiram problematizar uma dada realidade social e os fenómenos que esta integra, definir os instrumentos metodológicos mais adequados ao terreno e efectuar a análise interpretativa. No final, procurámos que o trabalho fizesse emergir os dados que serviram de suporte às asserções, não tendo sido nossa intenção teorizar e generalizar a todo o custo o que observámos, fazendo desaparecer o terreno sob os conceitos, mas, pelo contrário, seguir Beaud e Weber (1988) quando referem que os conceitos devem iluminar o terreno e fazer justiça aos casos singulares, porque o que está em causa não são generalizações de uma lei universal, mas sim generalizações parciais, de acordo com

condições e contextos precisos. Tal supõe uma crítica ao puro individualismo metodológico, mas também a formas de compreensão generalistas, que impõem o predomínio das estruturas sobre as acções individuais.

3. ANÁLISE INTERPRETATIVA

3.1. Da mudança

A reforma é, quase invariavelmente, um capítulo de mudança na realidade sociocultural do grupo de pessoas estudado. Se para algumas houve uma preparação prévia para esta fase, com um investimento pessoal em práticas que poderiam dar no futuro um sentido aos seus dias, para a maioria esta nova realidade apanhou-as, de certa forma, de surpresa. Em quaisquer dos casos consideramos que os sujeitos foram impelidos a construírem uma nova realidade, experimentando, quase sempre, a passagem à reforma como uma fase de mudança, com a necessidade de definirem novas práticas e novas redes simbólicas a elas adstritas.

A adaptação a um novo modo de vida demonstrou ser mais fácil quando a reforma foi uma situação esperada ou pretendida. Reportamo-nos, por exemplo, ao caso da D. Hortênsia - 68 anos, professora reformada desde há cerca de três anos - que, com alguma antecedência, e sabendo de antemão a data da sua reforma, foi seleccionando e aderindo a actividades às quais pudesse dar continuidade:

"Ainda na escola, comecei a preparar a minha reforma. Eu quando peguei no último ano a minha meta já estava definida - "Leva-se estes miúdos até ao fim e acabou". No terceiro ano... tinha colegas que gostavam de pintar... eu disse eu vou tentar, assim vou preparando a minha reforma, assim

quando vier para casa... depois de uma vida inteira sempre a sair não queria fechar-me em casa! Aí meti-me na pintura com algumas colegas da escola, então comecei a pintar com um mestre, que algumas ainda estão lá. Depois um ano antes meti-me na nataçãõ, estava a precisar de mais agilidade física e não sabia nadar e como nunca aprendi gostava de saber”.

A passagem de uma vida de trabalho, normalmente a tempo inteiro, para uma vida diferente, após a reforma, foi relatada como sendo mais fácil quando os próprios sujeitos foram capazes de reconhecer, a partir de então, a disponibilidade para novas práticas, até aí vedadas por contingências várias. A este propósito destacamos uma conversa tida com três senhoras - D. Neiva, D. Odélia e D. Patrícia -, também elas professoras, que decorreu no bar da piscina onde uma hora depois iriam ter a sua aula⁶⁷.

Têm idades compreendidas entre os 57 e 60 anos e estão reformas há dois, três e cinco anos, respectivamente. A propósito da mudança com o advento da reforma, manifestaram:

A: Não custou nadinha.

B: Mas nós preparámos a mudança.

A: Fui para a pintura que eu gostava, vou mais descansada passear, fazer compras, vou ao café.

B: Vamos tomar um cafezinho e estamos ali uma hora ou duas, se for preciso.

⁶⁷ Esta entrevista foi agendada com antecedência. É, contudo, usual chegarem sempre algum tempo antes do início da aula de nataçãõ para poderem conversar.

C: Eu pertenço ao Grupo Coral dos Professores, não deixei de ter contacto com os colegas que estavam no activo, uma vez que pertenço ao grupo coral. Ando na pintura, num atelier particular e tenho actividades aqui.

B: Gostava de tocar um instrumento. Eu não tenho jeito para a pintura. Fui para os computadores, claro, para não ficar analfabeta, para acompanhar a evolução, eu isso acho importante. Agora, não é para ser mestra. A única coisa que se calhar gostaria era de aprender um instrumento.

A: Sabe porquê? Os maridos tocam e os filhos tocam. E lá em casa é a única que não toca.

C: Eu gostava também, era uma coisa que gostava, ou um grupo de folclore, ou de cantares regionais.

B: Gosto de dançar.

A: Também gosto.

C: Também gosto”.

Quaisquer que sejam as actividades empreendidas podemos perceber que o sentido de um novo quotidiano é construído sobre práticas que são, acima de tudo, escolhas deliberadas e activas dos sujeitos, sejam elas no âmbito das actividades físicas, da música, da informática, entre outras. Estamos perante uma manifestação do que Beck (2000) apelida de processo de individualização da sociedade contemporânea. Para o autor (*ibid.*) trata-se da evidência de uma sociedade em que cada vez menos existem formas sociais (padrões de papel) que produzam ordens integradoras da acção. Cabe, portanto, ao indivíduo

produzir e encenar a sua própria biografia e activamente escolher entre os diversos modos de vida que se lhe apresentam como possíveis. Mas trata-se de um processo inerente à sociedade de risco, em que reconhecemos a imprevisibilidade das ameaças, e o retorno da incerteza, tanto a nível colectivo como individual. A individualização é, neste sentido, a desintegração das certezas da sociedade industrial, assim como a obrigação de cada pessoa encontrar e inventar novas certezas para si próprio e para os outros. Há um apelo ao indivíduo que se constitua a si mesmo enquanto indivíduo, que planeie, compreenda, conceba e actue - ou que sofra as consequências que, em caso de falhas, serão auto-inflingidas.

Bauman (2000) salienta que a incerteza desde sempre esteve ligada ao universo da realidade humana na modernidade, o que mudou foi a forma de lidar com essa incerteza. Na modernidade havia como que uma promessa de substituir a incerteza por um universo humano "ordeiro" no qual o futuro poderia ser mais facilmente planeado. A sociedade actual caracteriza-se por uma ausência de significados garantidos, verdades absolutas, normas e condutas rígidas, fronteiras definidas entre o bem e o mal, e de regras de garantido sucesso na acção. Mas, para o autor, é também esta a condição *sine qua non* de uma sociedade autónoma, verdadeira e livremente individual.

O conceito de individualização implica, segundo Beck (1999), dois aspectos. O primeiro corresponde à desintegração de formas sociais precedentes, como, por exemplo, uma maior fragilização

de algumas categorias sociais - classe, estatuto social, género, família, vizinhança -, de modelos de papéis e de quadros de referência para a acção. A questão que daqui decorre é a de identificar quais os modos de vida que têm vindo a substituir o que, entretanto, foi alvo da tal desintegração. A resposta prende-se com o segundo aspecto da individualização: sem sombra de dúvidas que novas exigências, novos controlos e constrangimentos são impostos aos indivíduos. Através do mercado de trabalho, do estado de providência e de instituições as pessoas ficam sujeitas a uma rede de ligações e condicionantes. A questão que Beck (*ibid.*) salienta é que as formas anteriores de regulação se baseavam, preferencialmente, em restrições e mesmo em proibições na acção, em contraste, as pressões institucionais na sociedade ocidental contemporânea tendem a criar mais incentivos à acção, o sujeito tem de fazer um esforço activo, tem que ganhar numa competição por recursos limitados e isto dia-a-dia. A tese substantiva da era actual é, assim, a de que o indivíduo é obrigado a fazer escolhas.

O processo de individualização é o motor da actual ordem social - que Beck (2000) apelida de "modernidade reflexiva", em contraponto com a "modernidade simples" da sociedade industrial -, em que ao sujeito é reconhecido um poder crescente em relação às estruturas. Também Lash (2000) reconhece na contemporaneidade uma maior capacitação dos sujeitos, menos controlados pela tradição e pela convenção. Para este autor (*ibid.*) a "modernidade simples" é moderna na medida em que a

individualização já quebrou amplamente as velhas estruturas tradicionais - a família extensa, a igreja, a comunidade aldeã. Até aí, contudo, o processo de modernização ainda só percorreu uma parte do caminho e um novo conjunto de estruturas típicas - sindicatos, estado, burocracia governamental, regras de trabalho *tayloristas*, a própria classe enquanto estrutura - tomou o lugar das estruturas tradicionais. A completa modernização só ocorre quando a modernização ulterior liberta o agente, inclusive, destas (simples) estruturas sociais modernas.

Lash (2000) não deixa de reconhecer que no contexto do retrocesso das estruturas sociais, que permite à agência uma maior amplitude, existem novas condições estruturais de um tal "livre" e conhecedor agente. Argumenta que as estruturas sociais em recessão estão a ser, em grande medida, substituídas pelas estruturas de informação e de comunicação.

Giddens (1992, 1994) reconhece a emergência de modos de vida e de formas de organização social que divergem dos que foram promovidos pelas instituições modernas e, como tal, denomina esta nova ordem de "modernidade tardia"⁶⁸. Mas para ele trata-

⁶⁸ Prefere a expressão "modernidade tardia" ao de "pós-modernidade". Para o autor não vivemos ainda, nós os ocidentais, num universo social pós-moderno, se bem que é inegável uma nova ordem social. Descobrimos, nomeadamente, que não se pode saber nada com certeza, uma vez que todos os "fundamentos" preexistentes da epistemologia se revelaram falíveis e que a "história" não é uma garantia de "progresso". A nova ordem social caracteriza-se por processos profundos de reorganização do tempo e do espaço, aliados à expansão de mecanismos de descontextualização, que radicalizam e globalizam os traços institucionais preestabelecidos da modernidade e agem transformando o conteúdo e a natureza da vida social quotidiana (Giddens, 1992).

se, fundamentalmente, da radicalização dos preceitos que começaram a germinar na sociedade industrial. Um dos aspectos mais centrais é, para o autor, a intromissão da reflexividade na própria base da reprodução do sistema, de tal modo que o pensamento e a acção são constantemente refractados um sobre o outro. Com a modernidade nas práticas dos sujeitos é manifestada uma rotinização, mas que progressivamente se afasta de quaisquer ligações intrínsecas com o passado, excepto na medida em que o que "foi feito antes" coincide com o que pode ser defendido teoricamente à luz do conhecimento adquirido. Os sujeitos, especialmente no momento actual, são protagonistas de reapropriações de conhecimentos, por exemplo periciais, que se traduzem em capacitação, ou seja, com o poder de alterarem o mundo material e transformarem as condições das suas acções. No caso das pessoas por nós observadas há uma clara capacitação no reconhecimento dos benefícios proporcionados pela actividade física e que serve de suporte à sua prática:

"Ai! Portanto gosto de ir porque eu sinto-me com muito mais flexibilidade, aprendi a nadar que não sabia, sinto... gosto disto, vejo que do nada que eu já faço muita coisa, que até.... para mim até às vezes fico admirada, não sei como consegui fazer isso, com a idade que tinha. Realmente fiz muitos progressos" (D. Hortênsia).

"É uma liberdade, é um exteriorizar de emoções, sei lá!, eu fico... parece que me abro ao contrário, que me divirto e

gosto de fazer as coisas bem feitas, é uma diversão autêntica” (D. Zélia).

“Eu sinto-me talvez mais leve, eu acho que é uma dissipador de stress (risos) um dissipador de stress. Não sei, sinto-me mais calma, mais livre, mesmo a nível de pensamento. Uma pessoa dilui tudo o que está cá dentro e fica muito mais, sei lá! Como é que hei-de dizer? É mais leve, é” (D. Gina).

Em resumo, a reflexividade da vida social moderna consiste no facto das práticas sociais serem constantemente examinadas e reformuladas à luz da informação adquirida sobre essas mesmas práticas, alterando assim constitutivamente o seu carácter. O sujeito, dotado do seu poder de agente, é capaz de integrar novos conhecimentos e inovar face àquilo que são as representações dominantes sobre os comportamentos esperados nesta fase da vida. A este propósito lembramos o exemplo de uma senhora - D. Dália, uma das mais velhas do grupo que entrevistámos -, que sente o espanto dos vizinhos ao vê-la sair de casa, de capa na mão e pronta para ir para a “escola”, mesmo nos dias de chuva. Outro exemplo pôde ser presenciado numa visita a casa de outra senhora - D. Estela -, aquando da realização de uma entrevista. Quem nos recebeu foi uma irmã que vive com ela e com a qual pudemos conversar enquanto esperávamos a sua chegada. Reportou-se às actividades da irmã (a nossa entrevistada) como não tendo qualquer interesse para a sua idade (setenta e nove anos) especialmente porque a obrigava a passar

grande parte do tempo fora de casa, o que não se coadunaria com a sua idade.

São usualmente os próprios entrevistados a assumirem conscientemente o desfasamento entre as práticas que dão forma às suas realidades quotidianas e as práticas mais esperadas na tradicional representação da reforma. O que os seus discursos manifestam é um corte com a reprodução de práticas atribuídas a outros da sua idade, por estas não serem legitimadas como importantes nos seus projectos de vida:

"A natação é um exercício físico que eu gosto (...) é uma realização, não é tudo pelo convívio, mas porque gosto da actividade física (...) A natação faz parte da minha vida, porque na semana que eu não for à natação... não é lá o convívio porque como reparou o convívio é mais com a água, não é? (risos). Então sinto de facto... (...) Sou presença assídua, podendo não faltar. Desde a primeira hora, sendo eu, que reconheço que ainda tenho alguma actividade, era para mim frustrante agarrar-me aos livros, que eu gosto, ou aos jornais, que também gosto, ou ir jogar dominó para o café e perder a minhas ricas horinhas, desta altura em que não tenho obrigações, ir para o café. E isto é muito mais.., não é preciso dizer nada (risos)" (Sr. Xavier).

Constatamos uma evidente reflexividade a presidir à tomada de decisões em aderir às actividades, enquanto algo vinculado a um modo de ser muito próprio, com reconhecidos benefícios individuais. Giddens (1994) fala nesta capacidade crescente dos

homens modernos de construírem reflexivamente as suas próprias biografias, as suas identidades, ainda que esta tarefa tenha de ser cumprida no meio de uma confusa diversidade de opções e possibilidades. Neste contexto a noção de estilo de vida assume um significado particular. Quanto mais a tradição⁶⁹ perde a sua influência, e quanto mais a vida diária é reconstituída, em termos do jogo dialéctico, entre o local e o global, tanto mais os indivíduos são forçados a negociar escolhas de estilos de vida de entre uma diversidade de opções. Sendo assim, estilo de vida não é uma expressão que se aplique muito a culturas tradicionais, porque implica a escolha dentro de uma pluralidade de opções possíveis e porque é "adoptado" e não "transmitido". Os estilos de vida são, para Giddens (*ibid.*), práticas rotinizadas: as rotinas incorporando-se em hábitos de vestir, comer, modos de agir e meios favorecidos para o encontro com os outros. Mas estas rotinas seguidas estão reflexivamente abertas à mudança, à luz da natureza móvel da auto-identidade. Todas

⁶⁹ Apresenta a tradição como dizendo respeito à organização do passado em relação ao futuro, evidenciando que não deve ser identificada como uma mera lembrança, mas antes como um meio de organização da memória colectiva. Esta tradição, nas sociedades pré-modernas, providenciava um horizonte de acção relativamente fixo. A "verdade formular", juntamente com a influência do ritual, deixava "fora de jogo" um número indefinido de possibilidades. Com o surgimento da modernidade, e particularmente com a intensificação de processos de globalização, estas circunstâncias tornaram-se mais ou menos minadas. Às tradições é-lhes pedido que se "expliquem" e se justifiquem a si mesmas. De um modo geral, as tradições só persistem na medida em que estão acessíveis à justificação discursiva e estão preparadas para entrar em diálogo aberto não apenas com outras tradições, mas com modos alternativos de fazer as coisas (Giddens, 2000).

estas mudanças são decisões não apenas sobre como agir, mas sobre quem ser. Assim, quanto mais pós-tradicionais os cenários em que um indivíduo se move, tanto mais o estilo de vida diz respeito ao próprio núcleo da auto-identidade, à sua construção e reconstrução.

As pessoas com quem falámos referiram, quase sempre, momentos precisos de reflexão sobre o que fazer após a cessação do trabalho. Estes momentos, aliados à mudança, e neste sentido de crise⁷⁰, foram momentos decisivos na construção das narrativas de vida dos sujeitos em questão. Referimos o caso da D. Zélia que, aos 55 anos, depois de uma baixa em consequência de uma operação e pela mudança do "serviço" onde trabalhava, para Lisboa, teve que negociar a reforma:

"Sim senhor, vamos fazer contas e eu vou-me embora ... quer dizer, estar num sítio onde as pessoas não me querem não, não".

Tendo dedicado toda a sua vida profissional a esta empresa, com um horário a tempo inteiro, a passagem imposta e repentina à reforma foi uma experiência difícil, mas que conseguiu ultrapassar mediante a participação nas actividades da ASG:

"Eu depois que deixei de trabalhar, foi assim um bocadinho brusco, senti-me assim um bocado desorientada e então fechei-

⁷⁰ Giddens (1994) refere que nas condições da modernidade actual, ou seja um sistema aberto à mudança contínua e profunda, surgem muitas circunstâncias que, de modo genérico, podem ser pensadas como "crises". Uma "crise" existe sempre que as actividades ligadas a objectivos importantes na vida de um indivíduo ou colectividade parecem subitamente desadequadas.

me muito em casa. A Academia abriu e eu fui uma das primeiras a vir para a Academia porque tinha que ter alguma coisa para fazer, até para sair de casa. Tinha uma vida muito activa, não é? A nível de trabalho (...) não me senti muito bem, porque sentia-me uma inútil já, não é? Não estava capaz de fazer muita coisa, pronto foi assim uma fase dolorosa, de qualquer modo consegui ultrapassar porque vim para a Academia (...) comecei a ter determinadas horas que tinha disciplinas e que vinha aqui, encontrava fulaninha, sicraninha, que conversávamos um bocado, que brincávamos. Não sou muito expansiva quando não conheço, mas depois uma pessoa está à vontade, brinca, não sei quê. E isto foi o que foi, extremamente importante. Eu estava sempre a pensar: "Hoje às tantas horas vou ter uma aula", parece que fazia as coisas com mais vontade. Foi extraordinário".

A D. Gina - bancária e reformada há 5 anos - faz um balanço positivo desta nova fase da vida, mas não deixa de reconhecer o período de transição como um momento decisivo na sua vida, por vezes com alguns contornos mais difíceis. A decisão de aceitar uma reforma antecipada resultou, fundamentalmente, do facto do marido ter pedido a reforma:

"Quando ele pediu a reforma eu não o imaginei com os filhos e com o meu sogro, que tem agora oitenta anos, na altura cinquenta e cinco (o marido), eu não o imaginei a ele sozinho em casa com isso. E começou-me a preocupar. Portanto

antecipei-me sem dizer nada, antecipei-me e não disse a ninguém, e disse só no dia em que meti o papel de reforma”.

Os primeiros meses, que coincidiram com os meses de Primavera e de Verão, proporcionaram-lhe muitas saídas com o marido e passeios à beira-mar. Mas depois desta fase inicial começaram a surgir alguns problemas:

“Portanto adaptei-me perfeitamente bem, nos primeiros tempos não senti a diferença. Senti mais ao menos um ano e meio depois. Quando já estava adaptada à vida de casa sentia a falta, sentia por isto do convívio, do falar, porque era diferente, porque eu o meu marido era engraçado mas penso que, como em todos os outros casais, é muito engraçado mas não dá para estar todo o dia a fazer a mesma coisa. Depois havia os problemas dos filhos, mentalidade dos miúdos. Eu tenho uma mentalidade mais aberta, talvez, de lidar com os filhos. Eu penso que é normal em todas as mães. E começou a haver um conflito pais filhos e um... às vezes um bocadinho mais conflito em marido e mulher. Penso que com as pessoas que tenho falado, não foi só a mim... o facto de estar sempre em contacto. E depois isso fazia com que nós, os miúdos saíam, e nós acabávamos por estar sempre, eu em casa a fazer qualquer coisa, os trabalhos de casa, essas coisas normais, e ele que gosto muito de ler, de ouvir música, sentava-se muito a ouvir música e a ler. E eu dizia a toda a gente que estava a estupidificar, porque passei do todo, tinha uma vida de

trabalho, muito, muito intensa, para uma vida de dona de casa que me encheu, não é a vida que eu gosto, sinceramente”.

Foi esta última fase mais problemática que a conduziu a procurar, para o seu dia-a-dia, novas práticas. E, neste sentido, a adesão às actividades propostas pela ASG surgem como uma escolha sua, deliberadamente empreendida.

Num outro exemplo - D. Dalila que está numa situação de pré-reforma há uma ano - verificámos que este processo de reconstrução de um novo modo de vida também foi conseguido:

“Quando saí, no mês de Outubro e Novembro, eu senti que precisava de fazer alguma coisa, e não sabia o quê? Agora sinto-me feliz, porque estou a fazer o que quero. Pinto... eu andei o ano passado aqui na pintura, adoro o professor. E vou a todos os lados, onde eu posso. Vou ao auditório para ver teatro. Às vezes vou sozinha. E hoje vou ver o Dr. Adriano Moreira na Árvore. Vou ao cinema sozinha”.

Dentre as disciplinas existentes na ASG uma das que escolheu foi a ginástica. Esta opção esteve relacionada com o facto de ter sido ginasta até aos vinte e cinco anos, tendo interrompido esta prática por opção do marido, ainda que considere que hoje não procederia dessa forma. Depois, com o trabalho a tempo inteiro e com os cuidados prestados aos filhos, teve que interromper esta prática e, só mais tarde, pouco tempo antes da reforma, é que a pôde retomar.

Os casos anteriores ajudam-nos a compreender a dimensão decisiva da reforma no curso da vida de cada pessoa. Retomamos o

pensamento de Giddens (1994) que caracteriza estes momentos decisivos como aqueles em que os indivíduos são chamados a tomar decisões que têm fortes consequências para as suas ambições, ou em geral para as suas vidas futuras. São ocasiões em que os eventos se combinam de um modo tal que o indivíduo se encontra, por assim dizer, numa encruzilhada da sua existência. Giddens (1994) reconhece que tais momentos decisivos ocorrem, frequentemente, por causa de eventos que se intrometem na vida da pessoa quer ela queira, quer não; mas esses momentos são também muitas vezes engendrados. No grupo estudado a reforma apareceu mais como uma imposição, quer por motivos de idade, quer condicionada por reestruturações económicas que conduziram as pessoas em causa a situações de reformas antecipadas. Outros casos houve, nomeadamente de algumas professoras, que por sua vontade optaram por solicitar a reforma antes da idade limite.

Verificamos, fundamentalmente, em quaisquer das situações, que estes momentos decisivos, propiciados pela reforma, são pontos de transição que têm implicações fundamentais no modo de vida dos sujeitos, nas suas práticas e nas suas representações face às circunstâncias das suas existências. Neste contexto de mudança salientamos o papel central das actividades físicas na construção de sentidos quotidianos, e de um tempo novo na reforma, realçando que estas práticas foram quase sempre adoptadas após a reforma, ou pouco tempo antes da mesma, numa perspectiva de adequação a uma nova etapa da vida.

3.2. Do tempo

Os discursos, recolhidos no terreno, estão emersos em temporalidades próprias dos sujeitos, com a alusão a ritmos e sentidos quotidianos, com a reconstrução de um tempo passado e com a projecção de possibilidades futuras.

"É sempre bom uma pessoa estar assim ocupada, passa-se melhor o tempo e ao mesmo tempo vamo-nos enriquecendo" (D. Hortênsia).

"(...) e comparo muito. Eu revivo e quando me ponho numa situação de aprendizagem dá-me para fazer assim uma retrospectiva, até porque muitos dos exercícios que agora fazemos aqui, nós já os fazíamos. Às vezes digo assim: "É pá, na altura fazíamos aquilo com uma agilidade e agora isto já custa um bocadinho". Portanto dá-me um bocadinho para eu regressar (risos) à minha adolescência" (D. Lucília).

"Como vê as pessoas não são eternas e nesta vida neste mundo as pessoas têm ciclos: nascem e morrem. E vai-se vivendo nesta situação, mas sempre a contar com mazelas, coisas que nos possam surgir. Quer dizer é já um caminho, na idade que eu tenho, cada vez mais risco, cada vez mais risco, até chegar a uma certa altura, vá lá!" (Sr. Tiago).

Este tempo extravasa a sua dimensão física e mecânica relativamente a um simples antes, agora e depois, para se metamorfosear em temporalidades. É um tempo próprio de um sujeito e do grupo no qual está inserido; um tempo simbólico

impresso de significados e de valores; um tempo vivido, muito mais que um tempo quantificável; um tempo que a fenomenologia coloca no centro da consciência humana; um tempo que é uma evidência⁷¹; um tempo que permite que a pessoa manipule as coordenadas da sua existência e que construa o seu próprio tempo acima de um devir natural. Muito embora possa ser equacionado que a vitória final é de um tempo abstracto, que caminha independentemente da vontade humana, apesar, por exemplo, de todos os esforços e conquistas, nomeadamente no último século, no combate travado contra o envelhecimento e a morte.

Quase tudo, ou talvez mesmo tudo, do que os sujeitos dizem ou fazem expressa a dimensão temporal da existência humana. Este é um tempo com as suas características ontológicas, que se intromete no coração da identidade da pessoa, permitindo-a ser quem é, de forma situada. Emerge a cada passo no vocabulário quotidiano com uma multiplicidade de ideias a ele adstritas, não sendo um conceito unitário, nem na sua conceptualização, nem na sua vivência.

Dos discursos do senso comum, identificados no trabalho de campo, observamos que a partir de um presente fugaz há uma contínua transposição de fronteiras temporais, nomeadamente uma sistemática evocação do passado através da memória. Os sentidos

⁷¹ É comum a alusão a Santo Agostinho, em "*As Confissões*" (Autobiografia escrita entre 397 e 400. Utilizamos a edição de 2002), quando se detém a considerar que fácil é saber o que é o tempo quando este não é questionado, mas difícil se torna quando alguém o pergunta.

subjacentes às actuais práticas dos sujeitos são construídos à luz de uma interpretação do passado, a partir das posições que ocupam no presente. Esta revisitação é, por exemplo, associada a uma recuperação de um tempo que, por diferentes razões, viu o seu curso interrompido e a uma possibilidade de concretização de antigos projectos:

"E a Academia dá-me para fazer o que não pude fazer em nova, nem havia esta facilidade das escolas e também para conviver com as pessoas, para não estar em casa" (D. Brígida).

Recordamos ainda um outro caso, o de uma senhora - D. Lucília, reformada há três anos - que também nos remete, por diversas vezes, para o passado na identificação de sentidos presentes ancorados nas actividades físicas. Por exemplo, referiu-nos que as suas opções profissionais passavam por ser *"professora primária ou professora de ginástica"*, tendo acabado por seguir a primeira opção. Foi a sua *"professora de ginástica"* quem mais a incentivou a seguir esta última profissão. Mas tal não se concretizou porque perto do local onde vivia só havia o curso do Magistério Primário:

"Para a gente fazer um curso superior tinha-se que deslocar, na altura ou só para o Porto ou para Coimbra, porque não havia Escolas Superiores de Educação nas diferentes localidades. E especialmente para uma menina era um bocadinho difícil sair do âmbito próximo dos pais".

Entretanto ainda ponderou fazer o curso de Educação Física mais tarde, mas depois do casamento acabou por colocar de lado esta ideia. Avançado um pouco mais na sua trajectória de vida, referiu-se também ao seu tempo de trabalho e à vontade que tinha em realizar determinadas práticas que na altura lhe eram difíceis de concretizar:

"(...)comecei a sentir também a necessidade de qualquer coisa... porque eu digo que ao longo de trinta e quatro anos sempre me deu imenso prazer trabalhar, quer o trabalho directo com crianças, quer depois o trabalho com os professores, sempre gostei daquilo que fazia. Mas de qualquer maneira a pessoa começa a sentir necessidade de fazer um outro tipo de actividade que já não nos envolva tanto intelectualmente, mas que nos dêem prazer, e coisas que se calhar até ali não tínhamos tanta oportunidade de fazer".

Esta reconstrução do passado fez-se em torno de momentos significativos da história de vida desta senhora, como é o caso da mudança de ciclo de ensino e do casamento. Tais datas são inseridas numa espécie de calendário pessoal a que, segundo Giddens (1994), qualquer um de nós recorre no manuseamento do passado, inserindo esses eventos no interior de uma cronologia personalizada. Esses calendários são, contudo, tipicamente revistos e reconstruídos de acordo com as alterações nas circunstâncias ou no enquadramento mental do indivíduo.

A evocação do passado alterna, por outro lado, com a perspectiva do futuro. Giddens (*ibid.*) salienta que a construção

reflexiva da auto-identidade depende tanto da interpretação do passado como da preparação do futuro, ainda que considere que a "reformulação" de eventos passados seja, por certo, mais importante neste processo.

Este futuro personalizado assume a forma de planos de vida que são, nomeadamente, intensificados e mais conscientemente reflectidos em cenários de mudança, como é o caso da reforma. Retomamos, como exemplo, o caso da D. Brígida. Foi empregada de escritório e, quando foi confrontada com a possibilidade de passar a estar abrangida por uma reforma antecipada, teve que desencadear tais planos de vida:

"Na altura que propuseram às pessoas virem para casa, eu se calhar tinha pensado duas vezes em ficar se, por exemplo, se morasse num andar, se vivesse sozinha, se não tivesse mais ninguém. Eu com certeza não aderiria logo. Porque eu aderiria, se calhar, para me meter em casa a fazer croché e a olhar pela varanda. Mas é diferente, havia um objectivo: estava a minha irmã sobrecarregada, no caso do meu pai, e mais tarde ou mais cedo teríamos que o pôr num lar. O meu marido também estava em casa, há um ano e tal e ele andava sozinho (...)".

Mercure (1995) no estudo sobre o tempo aborda também estas duas perspectivas temporais que são a reconstrução do passado e a antecipação do futuro, incluindo, por exemplo, de um lado as lembranças, a memória colectiva, os mitos, a história e, de outro, as planificações, as previsões e as esperanças. Partindo desta concepção lembra que estes horizontes temporais podem

variar de acordo com os grupos, permitindo compreender a forma como os sujeitos se relacionam com o tempo e como o controlam.

Por exemplo, no grupo estudado uma das ideias mais vincadas nos discursos das pessoas, foi a convicção de que deveriam viver mais o momento presente e não pensar tanto no futuro:

"(...) não pensar no dia de amanhã, o que é que vai ser, é o dia de hoje, é o dia de hoje e então dar graças a Deus. Olhe, porque vemos, porque nos podemos mexer, porque temos sol e porque eu gosto imenso de apanhar sol (...) é o dia-a-dia. Eu tanto posso viver um ano, como um dia, como um minuto, como vinte anos, como trinta. Eu tenho uma oração que eu rezo todos os dias: "ajudei-me Senhor a fazer no tempo que Vós me dais o que Vós quereis que eu faça" (D. Andreia).

"Peço um dia de cada vez, depois peço um mês de cada vez e depois peço um ano de cada vez, em relação à minha longevidade como pessoa. Em relação às perspectivas futuras é manter isto, também de facto nesta idade já não posso projectar a coisa para daqui a cinquenta anos, nem quero (risos)" (Sr. Xavier).

"Há sempre uma esperança. Eu costumo dizer, vamos fazer de cada dia um compartimento hermeticamente fechado. Pronto, vamos vivendo o dia-a-dia e aquilo que nos vai surgindo, vamos vivendo. Não podemos olhar para ontem e vamos vivendo hoje e amanhã quando vier a gente vai vivendo o dia de amanhã e assim sucessivamente" (D. Julieta).

É a consciência temporal que lhes permite confrontarem-se com a possibilidade da morte e do surgimento de doenças associadas ao envelhecimento, condicionando as suas representações e as suas práticas sociais. Sabem que a situação presente rapidamente se poder alterar e como tal preferem investir no presente em práticas que lhes proporcionem bem-estar e, em certa medida, um controlo sobre o tempo.

Este tempo da reforma começa por ser um tempo novo, tanto para os sujeitos que experimentam esta realidade social como para a sociedade no seu todo. Estamos perante um quadro inovador, que, a partir de certas condições de existência daqueles que hoje em dia são os reformados⁷², pressupõe mudanças na forma de representar e viver o tempo. Os agentes têm, por conseguinte, de "lançar mãos à obra" na construção de um tempo que não lhes foi totalmente entregue⁷³, na recriação das representações e das práticas que constituem os usos sociais do tempo e na definição de novos ritmos temporais.

Por falarmos em ritmos evocamos Mercure (1995), quando este advoga um estudo concreto das temporalidades sociais através da forma como o tempo é expresso no ritmo das actividades quotidianas dos sujeitos. Segundo este autor esta noção de ritmo reenvia-nos sobretudo para as actividades, as tarefas a cumprir, exprime a realidade das continuidades e das descontinuidades,

⁷² A chegada da reforma numa idade em que sujeitos estão de boa saúde, têm uma elevada esperança de vida e não se reconhecem na tradicional representação de reformados

⁷³ Nunca o é no ser humano, mas muito menos num cenário de mudança.

das regularidades e das mudanças inerentes a todos os processos sociais. Também Sue (1995) se detém a considerar um tempo composto por sequências e alternâncias, em suma, por ritmos. A sua tese é a de que todos os fenómenos sociais se inscrevem num determinado tempo e, sobretudo, produzem um tempo específico. Porque reflecte uma determinada estrutura social e produz uma determinada ordem social, o tempo é incontestavelmente um importante analisador social. Por exemplo, uma nova organização dos ritmos sociais, uma nova repartição dos diferentes tempos (aumento do tempo livre, crescimento do tempo de desemprego, nova repartição do tempo de formação, etc.) determina uma nova organização do ciclo e das várias idades da vida que são referências fundamentais de toda a vida colectiva.

A observação por nós realizada evidenciou algumas regularidades nos usos sociais do tempo por parte do grupo. Começamos por apresentar alguns extractos de uma conversa tida com o Sr. Queirós - reformado há 4 anos e que esteve ligado ao sector comercial de uma grande empresa - sobre as actividades que constituem o seu-dia-dia:

"Tenho algumas coisas que já estão mais ou menos combinadas, que já estão estabelecidas, como é o caso das aulas. É o caso de algumas obrigações, entre aspas, de avô, de ir buscar... há dois dias da semana em que vou buscar as minhas netas ao infantário e levo-as a casa. E são assim coisas, mais ou menos que já estão marcadas. De resto as coisas surgem. Entretenho-me muito em casa, também, porque

gosto, gosto de bricolage. Gosto imenso porque tenho muitas ferramentzinhas e tal... Para além disso gosto de ler, gosto de ouvir música, de alguns programas de televisão... não sou um apaixonado da televisão (...) Portanto o que está programado são as duas ou três coisas que eu disse, de resto surgem. E surgem sempre coisas, coisas que aparecem, ou de apoio aos filhos, coisas que são preciso eu fazer".

Este é um exemplo concreto das actividades que dão forma ao tempo do sujeito. Para além das actividades que mantém na Academia, salientamos os cuidados prestados aos netos, que ocorrem tanto no seu caso como em outros dos sujeitos observados. É também frequente entre as pessoas deste grupo terem que prestar cuidados a familiares mais velhos e com problemas de saúde, especialmente aos pais, aos sogros e a parentes próximos. Há ainda quem se dedique a actividades de voluntariado social, quer no apoio a pessoas doentes, quer na dinamização de grupos e colectividades de animação cultural.

Do conjunto de pessoas com quem conversámos uma delas mantém, a tempo parcial, uma actividade profissional que já exercia antes da reforma e outras duas referiram ter "montado" um negócio, muito embora uma tenha já cessado a sua actividade. As que mantêm a actividade reconhecem, contudo, que apesar das vantagens de tais actividades também sentem necessidade de se irem libertando delas:

"Eu sacrifiquei uma parte da minha casa e construímos um negócio, esse negócio é a venda de revistas, tabacos e tal.(...)

enfim ganhamos algum dinheiro, temos as nossas preocupações, as nossas atribuições, tudo isso. E acontece que dentro disso, tiro um bocado de tempo, também para intelectualmente me cultivar que é o caso de vir para a Academia. Claro, agora também estou numa situação de saturação, saturação em termos de ocupação, porque é uma vida que eu estou e praticamente não sei o que é férias” (Sr. Tiago).

”Portanto estas aulas aqui também é um pouco para me ir libertando, aos pouquinhos para ir largando... gosto muito do trabalho com as crianças mas também já tenho que deixar a vez aos novos e começar a ... foram muitos anos” (D. Lucília).

Um outro dado que recolhemos da observação foi que face à perspectiva da reforma um dos receios das pessoas era o de não saberem como lidar com o tempo, no sentido de não o conseguirem ocupar suficientemente. O Sr. Queirós falava-nos acerca do seu modo de vida quando estava empregado, em que, principalmente nos últimos oito, dez anos, sentia que o ritmo era *”perfeitamente diabólico”*. Estava pelo menos 12 horas fora de casa, mas havia dias que este tempo se prolongava ainda mais. Então aí o tempo passava depressa e julgava, no seu entender, que com a reforma iria passar devagar. Mas para si, e para muitos outros, a realidade com que se confrontou foi uma surpresa:

”(...) o tempo está ocupado, super ocupado e a sensação que eu tinha de que o dia ia ter mais de vinte e quatro horas é uma ilusão, porque hoje o tempo passa mais depressa”.

Outra das categorias emergentes nos dados recolhidos no terreno, e que serviram de base à compreensão da realidade social do grupo, diz respeito ao que denominamos de justificação social do tempo. Pudemos perceber que o tempo anterior à reforma aparece como um tempo socialmente justificado para estas pessoas, pelo seu contributo numa espécie de desígnio colectivo instaurado pela modernidade. Sue (1995) apresenta este tempo de trabalho como um tempo dominante, que se encontra no coração dos ritmos colectivos. É um tempo regulador da ordem social, produtor de valores centrais na sociedade, que ocupa a grande parte dos tempos dos homens e, como tal, que dá um sentido ao tempo vivido.⁷⁴

É com a industrialização que o tempo de trabalho passa, progressivamente, a dar um sentido à existência individual e a estruturar um projecto colectivo, nomeadamente ligado à "grande promessa" do progresso. Prost (1991) salienta que a concepção global da modernidade define o homem acima de tudo pelo seu trabalho. É elucidativo notar que era usual no século XIX, e ainda no século XX, não haver diferenciação entre locais de trabalho e de habitação. A ideia de que, para além do trabalho, pudessem existir outras actividades não apenas legítimas como valorizadas, e susceptíveis de definir positivamente o indivíduo, é uma ideia mais generalizada apenas no século XX.

⁷⁴ O tempo dominante é aquele que confere as principais qualidades ao tempo e define uma certa representação de tempo. Neste sentido podemos, por exemplo, opor o tempo cíclico, qualitativo, das sociedades pré-modernas ao tempo quantitativo, linear, mecânico das sociedades modernas (Sue, 1995).

Mas ainda no início deste último século só os burgueses e proprietários ricos tinham direito a uma vida para além do trabalho. As classes populares definiam-se, antes de mais, pelo trabalho e a sua vida privada tinha sobretudo de se submeter aos seus imperativos. Andersen (s.d.) observa que no século XIX, nos países mais absorvidos pela revolução industrial, havia uma quase ausência de tempo disponível para actividades que não aquelas referentes ao trabalho. O tempo livre, aquele período do dia destinado a actividades não produtivas, era quase inexistente, não sendo raras as descrições, no final do século, de jornadas de trabalho com 16 horas e durante 6 dias por semana, num total a rondar as 100 horas, havendo mesmo quem considere que os operários eram verdadeiros escravos das empresas para quem trabalhavam.

Actualmente sabemos que neste domínio a realidade é diferente, nomeadamente o número de horas que o sujeito passa em toda a sua vida numa situação de não trabalho aumentou drasticamente, de acordo com variadíssimos factores: um maior tempo de permanência na Escola e conseqüente entrada mais tardia no mercado de trabalho; uma menor fracção diária, semanal e anual destinada ao trabalho; uma reforma mais precoce e uma maior esperança de vida dos sujeitos (Garcia, 2002). Castells (2002) embora considere que o trabalho é, e será num futuro previsível, o centro da vida dos indivíduos, também atenta que se têm registado alterações neste domínio. A partir da já falada sociedade moderna, em que a jornada de trabalho remunerado

estrutura o tempo social, o tempo de trabalho tem decrescido nos últimos cem anos, nomeadamente com uma alteração na sua distribuição no ciclo de vida e nos ciclos anuais, mensais e semanais da vida das pessoas. Assim, para o autor a questão real nas nossas sociedades não é tanto o facto da tecnologia nos permitir trabalhar menos para a mesma unidade de produção, mas as consequências numa nova articulação entre tempo de vida e tempo de trabalho, em diferentes idades e sob condições diversas. Questiona, inclusive, o facto do tempo de trabalho poder, eventualmente, perder a sua centralidade tradicional ao longo do ciclo de vida.

Não é de estranhar que se evoque a emergência de uma nova ordem social, em que progressivamente o tempo de trabalho deixe de ser dominante. Sue (1995) fala do tempo livre como a possibilidade de ser um novo tempo dominante (enquanto tempo quantitativo e produtor de novos valores). Tal situação não é, contudo, ainda evidente, por este tempo livre não ser actualmente um tempo estruturante, para a sociedade no seu todo, enquanto regulador de uma nova ordem social. Por um lado, trata-se de um tempo liberto do trabalho, mas em que este se mantém como referência. Por outro, trata-se de um tempo que se desdobra em múltiplas práticas que não constituem uma unidade e pouco susceptível de aparecer como um novo modo de produção da sociedade⁷⁵.

⁷⁵ A tendência histórica para o aumento do tempo livre, pela diminuição do tempo de trabalho, não é, contudo, um dado irreversível. Garcia (2002)

Este tempo de não trabalho é, no entanto, cada vez mais estruturante da realidade social de alguns grupos, como é o caso do grupo de reformados por nós observado, em que os sujeitos procuram construir o seu quotidiano sobre um universo de novas práticas e representações. Neste ponto podemos observar, de certo modo, uma conflitualidade ente a concepção dominante de tempo e o tempo como é vivido por estas pessoas, daí advindo os já referenciados momentos de crise no confronto com a reforma e a necessidade de justificarem para si e para os outros este novo tempo.

A experiência empírica do nosso trabalho leva-nos a caracterizar a reforma como um tempo de maior liberdade do sujeito na escolha das suas actividades. Estamos perante aquilo que consideramos um "tempo rico em contexto existencial"⁷⁶, em que o sujeito é mais autónomo na construção de sentidos quotidianos que norteiam a sua vida em sociedade. Elias (1992) também aborda esta questão ao assegurar que qualquer tempo de não trabalho tem o privilégio de poder ser um tempo mais pessoal, isto é, que se contrapõe às outras esferas da vida

contesta uma visão demasiado idílica do aumento do tempo livre, enquanto desígnio da humanidade, materializado no prazer do "nada fazer". Constata como dois dos mais importantes pensadores do século XX - Ortega y Gasset e Bertrand Russell - não projectaram o futuro devidamente, com uma visão futurista de uma reduzida jornada de trabalho como resultado do avanço da industrialização. Assistimos hoje, também, a uma tendência para o retardar da idade da reforma, o que perspectiva uma diminuição no total de tempo livre na vida das pessoas.

⁷⁶ Resgatamos a expressão do texto de Garcia (2002) em que se reporta ao tempo dominante e em torno do qual se organiza a sociedade ocidental - o tempo de trabalho -, como um tempo sem uma expressão ontológica apreciável.

social onde predominam as actividades e experiências dirigidas para objectivos impessoais - no qual têm prioridade as funções de tudo aquilo que alguém faz pelos outros, relativamente às funções do que se realiza para si próprio, e onde as satisfações emocionais são estritamente subordinadas a fria reflexão. Neste tempo pessoal prevalece, para o autor, a ordem oposta de prioridades: os processos de pensamento relativamente desprovidos de emoções e de natureza impessoal estão enfraquecidos, os processos emocionais estão fortalecidos, dando-se maior peso ao que se realiza para si próprio.

Esta expressão de liberdade na construção de sentidos pessoais é concretizada na valorização que o grupo imprime às práticas por eles determinadas de actividade física. Quando pedimos às pessoas para nos falarem sobre as suas actividades diárias pudemos constatar que o tempo era, também, estruturado em função das actividades físicas. Lembramos o caso da D. Cecília - doméstica com 58 anos - que é assaz ilustrativo do que pretendemos demonstrar:

"Estou na segunda-feira com a ginástica, segundas e quintas, depois na terça-feira tenho ioga e hidroginástica, mas eu gosto de ir à hidroginástica, porque o ioga posso fazer em casa. Depois quarta-feira é livre, tento fazer as minhas coisas, os assuntos a tratar, compras a fazer, coisas que tenho a fazer normalmente das minhas irmãs, vou ao banco, coisas do dia-a-dia que se tem que fazer, fora as coisas da casa. Eu tenho empregada, mas depois há aquelas coisas que eu

gosto de fazer. E então na quinta-feira volto outra vez ao ioga, não vou à hidroginástica porque é na sexta, vou ao ioga, da parte da manhã, almoço e venho para a ginástica que é de tarde. À sexta-feira às nove da manhã...é levantar, é uma corridinha porque é muito cedo, para estar às nove na piscina. Tenho empregada...tenho que deixar tudo organizado, mas já estou tão habituada e gosto... eu não consigo passar sem ir às aulas, é como digo se ficar com as netas - é um caso que preciso - porque se não eu tento organizar as minhas coisas para não faltar. Aliás eu faço também em casa ginástica porque eu tenho step e bicicleta e tenho passadeira. E os dias que não tenho ginástica... ainda ontem estive a fazer de manhã passadeira e à noite bicicleta porque era o meu dia livre".

A D. Andreia - professora reformada de 59 anos - referiu-nos que no seu caso já praticava "ginástica", "desporto", antes da reforma, caracterizando este tempo como uma necessidade:

"Eu vinha das aulas, comecei a fazer à noite, quando vinha das aulas aquilo era como beber um copo de água. A gente relaxava. Comecei a fazer aqui, neste clube de Mafamude. Era um momento (sorriso)... a gente ia para casa com força para continuar o trabalho de casa e os da escola. Acho que isso é imprescindível. Felizmente há muita gente a fazer, porque eu vejo pessoas a nível de empresas que gostam muito do seu dia de ginástica, do seu dia de desporto, porque é uma necessidade. E gente que está no activo muitas vezes não está

inscrita, nisto ou naquilo, porque não há aquele empurrão deste ou daquele que diga: "vem também!". É um tempo perdido mas muito bem ganho!".

Considera, assim, que todos deviam ter uma actividade física e, na sua opinião, não há razões para rejeitar a reforma:

"Eu acho que isto é óptimo, toda a gente devia tentar fazer uma actividade. Porque se vê pessoas tristes a dizer: "tu não tens medo da reforma? O que é que eu vou fazer? Eu não sei o que vou fazer, ó meu Deus!" E eu não sei para onde me hei-de virar, felizmente, não me estou a queixar!".

O balanço deste novo tempo da reforma é claramente positivo, por esta ser a *"idade da descontração, do fazer o que nos apetece!"* (D. Lucília). Também a D. Gina - 55 anos e reformada de uma instituição bancária - reconhece que apesar de por vezes ter algumas saudades do passado não tem porque se lamentar do presente, muito pelo contrário:

"É conforme, há dias... vou ser sincera, vou ser mesmo sincera, há dias em que eu tenho um bocado de saudades do tempo que já passou, não é? Há outros, e a maioria deles, penso eu, penso que tenho saudades quando estou mais em baixo, mais cansada e aí sinto-me mais cansada, há outros que eu, eu tenho um lema que é viver um dia de cada vez. Eu acho que todas as nossas épocas, todas as nossas idades têm os seus quês de bom e de mal e vendo isto acabo por tentar viver a época que estou agora, eu agora muitas vezes talvez há alturas em que talvez aproveite muito melhor o tempo, as

coisas da vida do que quando era mais nova, acho que aproveito mais”.

E quando perguntamos ao Sr. Vicente - antigo empregado comercial com 65 anos - sobre o seu dia-a-dia, logo nos respondeu:

“Mudou, porque além de eu estar a fazer aquilo - finalmente! - que eu gosto, estou a aprender algo de que gosto e estou a fazer, consigo fazer aquilo que eu gostava de fazer, (...)”.

Outro dos sentidos evidenciados neste tempo da reforma, por intermédio das actividades físicas, prende-se com a sociabilidade dos sujeitos. Identificamos, nomeadamente, um processo de reconstrução das redes de sociabilidade, em muitos dos casos destruídas pela cessação do trabalho:

“Porque depois o trabalho faz falta. Eu costumo dizer que eu não tenho saudades do emprego, eu tenho saudades das pessoas com quem trabalhei” (D. Brígida).

O tempo das actividades físicas passa a ser também o tempo que conduz os sujeitos a saírem de casa, a entrarem em interacção e a criarem novas amizades. Salientamos, novamente, o caso da D. Gina que por intermédio do antigo trabalho estava habituada a lidar com muita gente, pelo que o advento da reforma redundou nalguma frustração:

“(...)sentia depois a falta de falar de qualquer coisa e que parecia que estava desactualizada em tudo. Ainda agora me sinto, eu que gostava de falar de tudo e conseguia entrar em

qualquer conversa, depois sentia-me frustrada, que já não conseguia. Era uma das coisas que sentia muito, muito com a reforma, era o tal que eu dizia há bocado, que era o estupidificar. - "Estou a estupidificar" -. Era a minha frase, eu sentia que já não conseguia ter uma conversa sobre coisas às vezes do dia-a-dia(...)".

Este descontentamento foi, neste caso, um estímulo para aderir às actividades da Academia enquanto propiciadoras de novas sociabilidades.

Salientamos também que, especialmente no caso das mulheres, as novas práticas, dentro das quais a actividade física, são referidas como uma forma de se desvincularem das tarefas domésticas:

"Isto libertou-me da casa, libertou-me da casa, compreende? Libertou-me da casa porque o trabalho de casa é um trabalho inglório. Portanto, eu sei que às duas e meia tenho que vir à aula" (D. Ilda).

Este tempo da reforma foi sendo, progressivamente, valorizado no seio deste grupo, com o contributo inegável das actividades físicas. Observámos, contudo, que na maioria dos casos estas actividades, por si só, não proporcionam um sentido pleno para o tempo na reforma. É frequente nos discursos dos sujeitos a necessidade de justificarem este tempo da reforma através do sentido da utilidade, em relação directa com os valores do tempo dominante, no cumprimento de diversas tarefas que não lhes seriam possíveis executar, pelo menos do mesmo modo, enquanto

trabalhavam. Assim, o tempo apresenta-se justificado pela prestação de cuidados aos netos e a familiares mais velhos, pelo auxílio ao outro elemento do casal no confronto com a reforma ou, então, pela participação numa actividade de voluntariado:

"Não estou angustiada por estar em casa, não me sinto inútil, porque tenho muitas coisas para fazer. Tratar do meu pai, porque em vez de ele estar num lar, está em casa, e isso já é muito. O meu marido também está reformado por isso estamos os dois. Depois tenho todas as outras coisas de casa para fazer, tenho de cuidar do quintal...nem me lembro do trabalho, porque estou sempre ocupada. Vou às compras ou vou a outro lado, estou sempre ocupada, para mim chega. Eu até digo para mim, se calhar tinha de ir trabalhar para ter tempo para as outras coisas (risos)" (D. Brígida).

"(...) eu tenho certos doentes, pobrezinhos que não têm nada e então vou dou-lhes banho, faço-lhe o lanche, dou a medicação, de manhã, ainda hoje, antes de ir para a piscina sou capaz de ir por casa deles, vou dar-lhe a medicação, a insulina, depois meto-me no autocarro e vou para a piscina, à segunda." (D. Estefânia).

Quanto a esta última citação, podemos referir que numa outra ocasião em que conversávamos com esta senhora - 74 anos e reformada há 14 anos - nos disse que no Centro de Convívio, do qual também fazia parte, tinha o hábito de "pôr as pessoas a mexer", reproduzindo alguns dos movimentos que aprendera na ginástica. Também a D. Zélia - 61 anos e reformada há 6 anos -

nos referiu a vontade de ligar, de alguma forma, o seu prazer pela actividade física a um sentido de utilidade:

"(...) gostaria de fazer coisas diferentes, gostaria de fazer qualquer coisa diferente! Ou a nível de crianças ou de pessoas com mais idade, mas eu depois penso assim, mas eu depois penso assim o que é que eu vou fazer? Gostaria de fazer trabalhos de grupo, mas tudo que metesse actividades de movimentos, coisas que activassem as pessoas, há aí muita gente metida em casa, depois, quer dizer, as pessoas começam a ficar burras".

No caso da D. Gina, uma das justificações que encontrou para o tempo da reforma foi a disponibilidade de poder ajudar a filha a resolver um problema, considerando que doutro modo, estando a trabalhar, não o poderia ter feito da mesma forma:

"Eu dou por muito bem empregue porque apanhei o problema da minha filha quando vim para casa, uns meses depois de estar em casa e eu acho que se estivesse a trabalhar nunca tinha tido a sorte que tive e isso parece que não! (...) eu considero que estou a trabalhar, outro tipo de trabalho, mas estou a trabalhar na mesma, trabalho em casa, trabalho aqui, trabalho na rua com os amigos, pronto, é outra maneira diferente de lidar com o trabalho mas não deixo de trabalhar".

Em suma, o que uma análise temporal dos discursos das pessoas fez evidenciar é que o tempo da reforma é um tempo novo, em que as pessoas assumem o papel de agentes na definição das práticas

e na construção das representações que constituem as suas realidades quotidianas. No quadro do nosso estudo trata-se de um grupo em que as actividades físicas estão presentes e têm uma função estruturante, pela sua centralidade na produção de sentidos quotidianos, como é o caso do sentido da liberdade, do sentido da sociabilidade e mesmo do sentido da utilidade, muito embora este último se encontre mais associado a outras actividades.

3.3. Do corpo

A referência ao corpo surge como incontornável numa abordagem à construção de sentidos vinculados à actividade física:

"...porque basta a pessoa estar lá a fazer um exercício, relaxo os músculos, relaxo o cérebro, relaxo tudo. Venho de lá outra pessoa, saio, maravilha, tomara eu todos os dias" (D. Dalila).

"Eu penso... em termos de ginástica, de desporto, eu vou tentar seguir o mesmo, porque acho que faz muito bem, sobretudo para a mente, para tudo, para nos ajudar na parte que vamos ter, mais anos, cada vez os problemas vão surgindo..." (D. Cecília).

"...também temos a noção de que estamos a activar o nosso corpo..." (D. Neiva).

É o corpo que nos permite falar das práticas dos sujeitos, que para além de serem corpo têm corpo, sobre o qual tecem representações e incutem os mais diversos usos sociais.

Práticas como as actividades físicas, empreendidas pelo grupo de pessoas observadas, podem ser interpretadas tendo como base as várias representações do que constitui um corpo ideal para o grupo em questão. Do conjunto das observações levadas a efeito salientamos, dos discursos dos sujeitos, o intuito de alcançarem, por intermédio da actividade física, o ideal de um corpo saudável, ágil e jovem:

"Para mim dá-me mais agilidade, estando parada noto (D. Brígida)".

"(...)meti-me na natação, estava a precisar de mais agilidade física e não sabia nadar e como nunca aprendi gostava de saber (D. Hortênsia)".

"Não só os músculos ficam mais activados, como até o organismo todo, sentimo-nos melhor, mais leves (Sr. Vicente)".

"Mas também temos a noção de que estamos a activar o nosso corpo, mesmo, em si. Porquê? com alguma finalidade: deixa-me manter jovem, deixa-me estar com alguma vitalidade (D. Neiva)".

Na generalidade dos casos é forte a convicção de que a actividade física lhes garante benefícios no seu quotidiano, funcionando tanto como forma de prevenção como de recuperação de diversos problemas de saúde. Ao entrevistar a D. Rita, uma das alunas mais velhas, esta lamentou o facto das férias na Academia serem tão extensas - cerca de três meses - o que, nomeadamente no ano anterior, foi, na sua opinião, causa de perda de mobilidade. Também ao entrevistar um grupo de senhoras, antes de uma aula de natação, foi realçado o contributo desta actividade na recuperação de um problema de saúde de uma delas:

"Lembras-te do primeiro dia que eu vim à natação, depois de ter feito a fisioterapia, também não conseguia. Entrei na água e até as lágrimas me vieram aos olhos, por causa do braço" (D. Neiva).

"Mas agora já consegues bater as palmas cá em cima" (D. Patrícia).

"Mas depois comecei a melhorar. Custou-me as duas primeiras aulas, mas agora já não. Já sei que estou limitada, mas faço o que não fazia, nem pouco mais ou menos" (D. Neiva).

Falámos também com a D. Filipa - enfermeira reformada, de 75 anos - que iniciou a prática de actividades físicas depois de ter realizado uma operação, em grande parte incentivada pelo seu médico. Do modo similar a D. Andreia - professora reformada de 59 anos - realçou o facto de ter sido um problema de saúde na coluna que a levou a procurar as actividades da Academia. E hoje, porque se sente bem, conclui que o problema em questão acabou por trazer-lhe benefícios:

"Às vezes problemas de saúde trazem-nos vantagens. Eu nessa altura estava muito presa, (...). Eu tinha que sair de casa porque com o problema de saúde que eu tinha, sem poder trabalhar, mesmo ao nível de casa. Eu não podia pôr a mesa, havia tempos que eu não me penteava. A partir de um problema de saúde eu encontrei uma porta aberta. E o que é que eu fazia? Era braços cruzados e ouvia ou conversava, mas o ouvir já é muito. E fazia ginástica. Comecei por fazer Ginástica no primeiro ano, História Cultural de Portugal, que são coisas que também gosto muito e outra coisa qualquer. E continuei".

Para a D. Estefânia - recepcionista, reformada há 14 anos - estas actividades, nomeadamente a natação, são uma forma de resolução de alguns dos seus problemas de saúde:

"A piscina é para mim um comprimido, daqueles fortes, eu estou cheia de dores, ainda esta noite eu não dormi nada com dores no corpo, e entro dentro da piscina passado cinco minutos desaparece-me tudo, a piscina para mim foi o melhor remédio que me podiam ter dado".

Os sujeitos ao assumirem de forma tão reflexiva a adopção destas práticas corporais demonstram que tais decisões partem da convicção de que o alcance do corpo que desejam é acima de tudo uma responsabilidade individual, que se constitui como um projecto central na sua auto-identidade. Esta é, também, a tese de Shilling (1993), que evidencia que nas condições da alta-modernidade há uma tendência para o corpo se tornar progressivamente mais central no sentido da auto-identidade da pessoa, no contexto de uma privatização dos significados que dão uma coerência à realidade social.

Com o declínio das referências religiosas que sustentavam um conjunto de certezas ontológicas e existenciais, com origem fora do indivíduo, e com a evidente aparição do corpo na sociedade de consumo como um suporte de valores simbólicos, assiste-se, no seu entender (*idem, ibid.*), a uma tendência para as pessoas colocarem uma maior importância no corpo como elemento constitutivo do *self*. Para aqueles que perderam a fé nas autoridades religiosas e nas grandes narrativas políticas, e não

mais têm à sua disposição uma visão do mundo e da auto-identidade baseada estritamente em estruturas de significados *transpessoais*, pelo menos o corpo parece possibilitar um terreno firme a partir do qual se pode construir o sentido do *self* no mundo actual.

Sendo o alvo privilegiado de práticas, preocupações e reconstruções, este corpo deve ser entendido enquanto projecto, em que a sua forma, os seus elementos, o seu interior, a sua aparência, estão abertos à reconstrução. Shilling (1993) salienta este facto ao afirmar que na sociedade é claramente difundida a necessidade do indivíduo assumir uma responsabilidade individual pelo seu corpo, através de regimes de cuidados. Diversas doenças, como as cardíacas, os cancros, entre outras, são retratadas como evitáveis pelos indivíduos, através da adopção de comportamentos saudáveis.

Também Giddens (1994) salienta que os regimes do corpo na modernidade tardia se tornaram abertos a uma contínua atenção reflexiva, sobre o pano de fundo da pluralidade da escolha. As pessoas tornaram-se responsáveis pelo *design* dos próprios corpos e, em certo sentido, são forçados a fazê-lo quanto mais pós-tradicionais forem os contextos sociais em que se movem. Os regimes corporais são, assim, os principais meios através dos quais a reflexividade institucional da vida social moderna é direccionada para o cultivo do corpo, se não mesmo para a sua criação. Por exemplo "estar de dieta", ou "fazer exercício" constituem-se como versões particulares de um fenómeno muito

mais geral: o cultivo dos regimes corporais como meio de influenciar reflexivamente o projecto do *self*.

Como tal, o corpo não pode mais ser entendido apenas como uma entidade fisiológica, ele está profundamente envolvido com a reflexividade da modernidade. Para Giddens (1994) o corpo é entendido como local de interacção, apropriação e reapropriação, ligando processos reflexivamente organizados com o conhecimento dos peritos, ordenado sistematicamente. Em tempos pensado como sendo o *locus* da alma, depois como o centro de necessidades obscuras e perversas, o corpo tornou-se mais disponível para ser "trabalhado" pelas influências da modernidade tardia e, como resultado destes processos, as suas fronteiras alteraram-se. Ele tem, por assim dizer, uma "camada exterior" totalmente permeável através da qual penetram rotineiramente o projecto reflexivo do *self* e os sistemas abstractos formados externamente. No espaço conceptual entre estes, encontram-se cada vez mais livros e manuais práticos sobre saúde, dieta, aparência, exercício, amor e muitas outras coisas.

No grupo de pessoas estudadas o corpo é, também, alvo de uma atenção reflexiva e de discursos que demonstram o intuito de, mediante regimes corporais, especificamente a actividade física, conseguirem alcançar um corpo saudável. O exercício físico é realizado tendo em vista o alcance de benefícios concretos para o seu corpo e para o seu bem-estar. A D. Odélia - professora reformada há cinco anos - salienta tais vantagens e começa por

dizer que não quer enferrujar, para logo de seguida assumir um discurso mais pericial:

"E depois nesta fase da vida já toda a gente precisa do cálcio, e o que é o cálcio sem exercício e sem a vitamina, portanto o cálcio tem que se fixar com a ajuda do exercício".

Tomando outro exemplo, o caso da D. Cecília - doméstica com 58 anos -, pudemos assistir a uma enumeração das razões que a trouxeram à prática de exercício físico:

"(...) porque acho que faz muito bem, sobretudo para a mente, para tudo, para nos ajudar na parte que vamos ter, mais anos, cada vez os problemas vão surgindo, normalmente. Dizem que também faz muito bem à osteoporose (pausa) e eu em princípio, se Deus quiser, vou tentar levar este ritmo de ginástica, dos convívios, (...)".

O envelhecimento, embora aceite como inevitável, é, também, entendido pelos sujeitos como algo sobre o qual podem actuar, retardando os efeitos do tempo, mediante a adopção do que consideram ser práticas saudáveis. O que demonstra estar em questão é a conformação com um corpo valorizado socialmente, um corpo saudável e activo⁷⁷. Isto porque, como o diz Parisoli (2002), a fragilidade do corpo, a sua vulnerabilidade à doença e a sua impotência face ao envelhecimento tornam-se cada vez menos

⁷⁷ Pereira (2002) num estudo realizado à população de três ginásios/ academias/ health-clubs da cidade do Porto observou, de modo distinto, que o sentido da prática das várias actividades estava mais associado a preocupações de ordem estética e à imagem corporal do que a aspectos inerentes à diminuição de factores de risco no âmbito da saúde.

tolerados. De forma mais ou menos consciente há uma efectiva incorporação destas normas e a conseqüente satisfação ao saberem, como no caso do grupo estudado, que, numa idade em que lhes é vedado o acesso ao trabalho, ainda não se sentem velhos. Note-se o caso da D. Kátia- professora reformada há 10 anos - que se considera em melhor forma comparativamente ao seu próprio filho:

"Ai, gosto imenso, sinto-me bem, claro, vejo que nós conseguimos fazer, às vezes o que muitos jovens não fazem. Muitos jovens já não são capazes de se baixarem, custa-lhes imenso. Não são capazes de andar daqui lá baixo a pé. Não vão! Não vão! Então o meu filho alguma vez vinha lá de baixo até aqui a pé. Nunca!".

Outro motivo de satisfação é o facto de muitos deles se sentirem melhor comparativamente com alguns anos, em virtude dos comportamentos e das práticas empreendidas, dando-lhes um sentido de controlo do seu corpo e da sua vida. Mas muito embora se sintam saudáveis, apesar de alguns problemas que vão conseguindo ultrapassar, reconhecem que o futuro é incerto e que de repente podem ser confrontados com problemas graves. É algo, contudo, que procuram retardar o mais possível, com o contributo das práticas corporais empreendidas.

A relevância dos cuidados prestados ao corpo no plano individual, e conseqüentemente no plano colectivo⁷⁸, oscila entre interpretações que admitem ser esta uma forma de emancipação da pessoa face ao colectivo na construção do seu corpo e da sua auto-identidade, ou uma escravidão das pessoas face a uma imposição colectiva de um ideal de corpo.

Giddens (1994) e Shilling (1993) aproximam-se mais da primeira posição, negando que o corpo se tenha tornado uma entidade inerte, sujeita à mercadorização ou à "disciplina" no sentido de Foucault. Para Giddens (*ibid.*) nas condições da modernidade tardia o corpo é de facto bastante menos "dócil" do que alguma vez foi em relação ao *self*, uma vez que os dois se tornam intimamente coordenados no âmbito do projecto reflexivo da auto-identidade. O corpo em si, tal como mobilizado na *praxis*, torna-se mais relevante para a identidade que o indivíduo promove.

Parisoli (2002), por seu turno, admite que a liberdade e autonomia de cada um na construção do seu corpo é de certa forma uma escravatura face a um modelo ideal que somos coagidos a aceitar. Deste modo os indivíduos nunca são totalmente autónomos, porque o que guia a acção é a procura de um ideal imposto. Há assim, para esta autora um sistema de normas sociais que se impõem aos indivíduos para os convencerem que não podem

⁷⁸ Turner (1996) apelida a sociedade actual de sociedade somática, evidenciando a forma como o corpo na sociedade actual se tornou o principal campo de actividade política e cultural.

ter valor a não ser que tenham um corpo magro, tonificado, musculado, jovem, sem imperfeições. Neste quadro não podemos verdadeiramente falar de liberdade de escolha, ou quando muito a escolha é feita entre a aceitação e a submissão a um modelo, a fim de obter, graças a um corpo modificado e dócil, amor e sucesso, ou a recusa desse modelo, o que implica a sanção social e moral.

Sendo assim, para Parisoli (2002) é evidente que imagens de corpo que não correspondem ao modelo ideal são vistos como uma impotência por parte dessa pessoa de controlar o seu corpo e, ainda, de controlar a sua vida. Na sua opinião, este corpo ideal a que se reporta é um corpo que quase sempre se distancia do nosso corpo real, porque é um corpo que não tem odor, a não ser de um qualquer perfume da moda, nem as medidas mais vulgares, a não ser aquelas permitidas através de severos regimes alimentares. É um corpo capaz de comunicar os valores da sociedade contemporânea, homogeneizando os gostos, as preferências e os comportamentos dos indivíduos. Fundamentalmente o corpo ideal é um corpo protegido dos sinais do tempo e controlado pelos regimes alimentares, pelo exercício físico e pela cirurgia estética.

Feathrestone e Hepworth (1993) reforçam que a preocupação com a aparência física e principalmente com a aparência da idade, embora encontre raízes no passado, é fundamentalmente uma preocupação dos dias de hoje. Numa visão tradicional, as mudanças físicas associadas ao envelhecimento eram mais vistas

como uma consequência normal de viver um número determinado de anos. Os autores consideram que foi durante os anos 20 e 30, do século XX, que se verificou uma reconstrução indubitável desta imagem. Os sinais físicos de envelhecimento foram progressivamente interpretados como evidência de uma inaceitável forma de vida, especialmente quando evidenciados na meia-idade. Desta forma, o envelhecimento deveria ser protelado o mais possível e encarado como o "inimigo temido" face ao ideal de uma aparência jovem. Em contraposição, o corpo saudável, jovem e belo, é visto como um passaporte para tudo o que é aspirado na vida. Imagens de um corpo belo aparecem associadas ao divertimento, ao lazer e ao hedonismo, inclusive disciplina e hedonismo já não são vistos como incompatíveis. Featherstone (1991) retrata, como consequência, a subjugação do corpo a rotinas de manutenção. Esta apresenta-se como a única possibilidade de o indivíduo se manter ligado aos valores da juventude.

A representação da velhice tem sido, assim, conduzida em prol de uma reconstrução que passa por um conjunto de imagens ligadas ao exercício, à dieta, à cosmética e às actividades de lazer. Em suma, todo um conjunto de preocupações e comportamentos ligados ao cuidado do corpo, o que faz com que Bento (1999) saliente que hoje estamos a viver uma conjuntura corporal, em que, trazido pela onda de revalorização da estética na sociedade da imagem e do sucesso, o corpo está de volta para se oferecer aos esforços de modelação e configuração de novos construtores e modeladores.

Do mesmo modo, Lipovetsky (1994) se dedica a evidenciar a forma como hoje assistimos a uma valorização do capital corpo. E isto engloba, fundamentalmente, manter-se em forma, lutar contra as rugas, zelar por uma alimentação saudável, bronzear-se, manter a "linha", etc.. Já não se trata da aceitação resignada do tempo, mas da eterna juventude do corpo ou, segundo Baudrillard (1996), da imortal juventude da simulação.

Também Garcia (1999) observa que as preocupações com o corpo, nos dias de hoje, se centram na sua manutenção juvenil no decurso da vida. Inclusive numa época onde a mudança poderia assumir-se como a palavra chave da nossa sociedade, a juventude aparece como um valor fundamental a manter. Mas o corpo-objecto jovem é efémero, é precário, o que não impediu que a sociedade tenha construído o seu próprio corpo, um corpo pretensamente jovem, numa clara tentativa de anulação da coordenada antropológica "tempo", tornando-o prisioneiro da essência consumista do nosso viver quotidiano.

O impacto do consumismo contribuiu, em muito, para dinamização deste mundo de aparências, em que a atenção é centrada no corpo e tendo este um papel principal na vida social. Isto nos é incessantemente transmitido pelos meios de comunicação social: as imagens difundidas enfatizam os benefícios e possibilidades de preservação de uma aparência jovem. Alheio a este facto não esteve, por muito tempo, toda uma indústria que agora floresce, ligado à adesão a estilos de vida saudáveis, compatibilizados com um corpo, o mais possível,

saudável e jovem. Especificamente os mais velhos são observados como um novo segmento de mercado, inerente ao qual o desejo de se manter jovem, o tempo disponível e o usufruto das reformas abrem a porta à criação de diversos produtos e serviços especificamente concebidos. Aqui, e sempre presente, o apelo a um estilo de vida na reforma orientado para o consumo. Sawchuk (1995) dá conta disto mesmo e é peremptório ao afirmar que o que era assumido como obsoleto e sem valor se está a tornar em ouro, ou seja, num segmento de mercado promissor e em visível expansão.

Retomando os discursos dos sujeitos pudemos observar uma questão já referenciada por Turner (1995). O autor alega que, mediante os valores que imperam face ao corpo, desenvolvemos inalienavelmente uma memória colectiva, segunda a qual não somos autorizados a envelhecer. Daqui decorre uma certa tensão entre o ser interior e a aparência exterior:

"Eu acho maravilha a reforma, está claro que se for a olhar para o espelho não gosto de ver a cara" (D. Andreia).

Muito embora, no grupo de pessoas observadas, esta tensão seja atenuada pela inexistência de incapacidades severas:

"Eu ao tomar banho digo felizmente posso-me mexer, em face disso nem que esteja velha encarquilhada, se eu poder mexer os braços acho que é um bem muito grande" (D. Andreia).

Há uma evidente valorização da autonomia proporcionada pela manutenção da funcionalidade corporal, sendo este um dos principais sentidos da actividade física, proporcionando, como o

refere Santiago (1999b), a manutenção da integridade do eu. De facto uma das principais preocupações do grupo é a possibilidade de manterem a sua independência, a sua liberdade de movimentos, sendo este um meio indispensável à participação na vida em sociedade.

Este sentido de controlo na realização das tarefas quotidianas está na origem da incredulidade face à idade que têm e à aparência exterior de um corpo sobre o qual o tempo deixou as suas marcas:

"Eu vou lhe dizer, o que eu sinto é que eu tenho realmente sessenta e três anos, mas não me pesam os sessenta e três anos. Eu tenho uma actividade, sei lá, como quarenta e cinco, é o que eu sinto. Os sessenta e três anos, não me afectam absolutamente nada. Quando eu às vezes faço qualquer coisa que sinto qualquer coisa, digo: "Pois mas tu tens sessenta e três anos, não és uma jovem". Porque eu não sinto os sessenta e três anos, eu sinto-me com trinta e cinco. A actividade, a genica que eu tinha aos cinquenta, continuo a ter" (D. Julieta).

"Não penso que tenho setenta e sete anos. Penso que tenho muito menos idade. Às vezes quando me lembro aquilo que faço e olho para as pessoas que são mais novas que eu, e que não conseguem. O que me atrapalha é o meu pé, porque de resto a agilidade é aquela mesma que eu tinha aos cinquenta anos, ando na mesma" (D. Rita).

"É interessante, que eu até às vezes até me esquece que tenho sessenta e cinco anos, nem me lembro. Só às vezes quando sucedem determinados casos na família é que me lembram, porque de resto a azáfama é tão razoável que eu até nem tenho tempo" (Sr. Vicente).

"Não penso na minha idade. Eu às vezes é preciso dizer a minha idade e eu tenho que pensar, não é coisa que me preocupe muito. Penso na minha idade quando sei, como hoje soube que um irmão de um colega nosso faleceu. Eu perguntei a idade dela, tinha sessenta e sete anos. Eu gostava de andar por cá mais algum tempo" (D. Zélia).

Belmont (1997) observa que a experiência pessoal não indicia, com certeza, o momento em que se atinge a velhice e o passar do tempo deixa os sujeitos, quase sempre, incrédulos. Salienta que o número de anos decorridos desde o nascimento não implica fenómenos de crença e pode até produzir-se um fenómeno de negação: "Não me sinto nada velho...". É muitas vezes do exterior que vem a revelação da idade, revelação essa que pode provocar traumas mais ou menos graves: surpresa, escândalo ou mesmo depressão. Vergílio Ferreira⁷⁹ dá-nos conta desta sua experiência admitindo que dentro dele o seu corpo é intemporal como ele e que o envelhecimento do seu corpo é o espelho que lhe ensina, ou a sua imagem nos outros, ou ainda a objectivação que promove quando o observa exteriormente.

⁷⁹ Em "Invocação ao meu Corpo".

A velhice é, então, algo que sobrevem de modo insensível e furtivo para os sujeitos do grupo observado. Estes parecem acreditar que podem retardar os efeitos do tempo, o envelhecimento, a doença, as incapacidades, mediante a realização de actividades físicas. Julgamos, também, poder identificar as suas práticas corporais como uma recusa destes em assumirem a identidade social de velhos, fugindo a categorizações estereotipadas desta fase da vida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Cabe-nos agora apresentar as principais conclusões deste trabalho. Este é o ponto de chegada, ainda que transitório, na construção do nosso objecto de estudo, desde a problemática estabelecida inicialmente.

Procurámos abordar a realidade sociocultural de um grupo de pessoas reformadas, alunos da Academia Sénior de Gaia, com o objectivo de aceder à compreensão da forma como empreendem a construção social de sentidos associados às actividades físicas que praticam quotidianamente.

O elemento central do estudo foi, em todos os momentos, a pessoa ou as pessoas em interacção e que dão vida às práticas, partindo do pressuposto de que esta é a única forma de planear actividades adequadas à realidade de grupos concretos, às suas necessidades e aos sentidos das suas acções.

A análise interpretativa demonstrou tratar-se de uma realidade nova para os sujeitos, com a necessidade de estes manusearem outras coordenadas nas condições sociais das suas existências. A reforma surge como um evento decisivo, com consequências na construção das suas narrativas biográficas. Foram relatados momentos de crise na passagem de uma vida de trabalho a tempo inteiro, para uma ausência deste, em que a reforma aparece de forma inesperada, não estando os sujeitos preparados, por falta de referências, para a acção.

Os sujeitos não se reconhecem na tradicional representação da categoria de reformados, pelo que o seu quotidiano apresenta rupturas com muitos dos comportamentos até aqui esperados nesta etapa da vida. Há uma evidente reflexividade a presidir às suas acções e às suas práticas, enquanto forma de determinar e inovar os seus modos de vida. Caracterizamos, assim, este grupo como um "grupo emergente", por se introduzirem no seu quotidiano novas práticas, até então pouco visíveis na construção social da categoria a que pertencem, contribuindo para a sua reconstrução. Falamos, especificamente, das actividades físicas, que surgem, normalmente, só após a reforma ou pouco tempo antes desta, com o intuito de preparação para esta fase que se avizinha.

Este grupo é exemplar pelo corte que realiza na reprodução social de modos de vida de outras gerações igualmente reformadas. Práticas como as actividades físicas surgem, assim, como escolhas deliberadas dos sujeitos num período marcado pela mudança, sendo, nomeadamente, uma evidência da capacitação destes, pelo poder de alterarem o mundo material, de transformarem as condições das suas acções, perante novas exigências e novas possibilidades.

Este novo quadro de determinação do sujeito das suas práticas quotidianas é possível dentro do processo de individualização da sociedade contemporânea, mediante a constatação de que existem cada vez menos formas sociais rígidas que produzam ordens integradoras da acção. Cabe,

portanto, ao indivíduo ser agente, produzir e encenar a sua própria biografia e, activamente, escolher entre os diversos modos de vida que se lhe apresentam como possíveis.

As acções e as práticas reflexivamente empreendidas e justificadas pelos sujeitos permitem-nos falar da construção de estilos de vida, que implicam decisões sobre como agir e, essencialmente, sobre como ser. Assim, este grupo protagoniza um processo de reconstrução social de sentidos de vida que dão forma a uma nova realidade social. Isto verifica-se tanto para eles como para a sociedade no seu todo, que se vê na contingência de se reorganizar, nomeadamente de estabelecer novas fronteiras entre as várias idades, vinculadas a novos papéis sociais.

A reforma surge como um tempo novo que é dado aos sujeitos em muitas das suas coordenadas, mas que também tem de ser por eles construído. A interpretação proporcionou-nos abordar a forma como o grupo representa este tempo da reforma, à luz de novos usos sociais, ritmos e sentidos quotidianos.

O falar e o agir dos sujeitos corrobora a evidência de que o homem é um ser temporal que vive reconstruindo o seu passado e planeando o seu futuro. Fundamentalmente esta dimensão temporal da experiência humana, parte da consciência que o homem tem da sua finitude, o que o faz cuidar da sua existência e orientar-se para o futuro, projectando as inúmeras possibilidades de ser. No grupo estudado tal exprime-se, particularmente, na evidência de se confrontarem no futuro mais ou menos próximo

com doenças associadas ao envelhecimento e mesmo com a morte. Sabem que a situação presente rapidamente se pode alterar e, como tal, preferem não pensar tanto no futuro e investir mais no presente, em práticas que lhes proporcionem bem-estar.

O tempo assumiu-se como um importante analisador social, mediante a compreensão dos ritmos e dos sentidos expressos nas práticas dos sujeitos. Em contraste com o tempo de trabalho, enquanto referência dominante e reguladora de uma ordem social, produtor de valores centrais na sociedade, a reforma é um tempo que é construído dia-a-dia e que os sujeitos tentam justificar para si, para os outros e para a sociedade. Os momentos de crise no confronto inicial com a reforma são uma consequência deste desfasamento entre a centralidade social do tempo de trabalho e este outro que se avizinha, possivelmente mais vazio de sentidos.

Considerámos o grupo estudado, contudo, um grupo privilegiado na construção de um tempo que é novo, tanto para eles como para a sociedade, e na liberdade dos sujeitos definirem as práticas e representações que dão forma às suas realidades quotidianas. Este sentido da liberdade é evidenciado no prazer proporcionado pela actividade física, contribuindo para a criação, na reforma, de um tempo mais pessoal.

Outro dos sentidos evidenciados prende-se com a sociabilidade dos sujeitos. Pudemos perceber uma reconstrução das redes de sociabilidade, em muitos dos casos destruídas pela cessação do trabalho. As actividades físicas passam a ser

também um tempo que conduz os sujeitos a saírem de casa, a estabelecerem interacções e a criarem novas amizades.

Este tempo da reforma foi sendo, progressivamente, valorizado no seio deste grupo, com o contributo inegável das actividades físicas. Observamos, contudo, que na maioria dos casos estas práticas, por si só, não proporcionam um sentido pleno para o tempo na reforma. Os sujeitos demonstraram a necessidade de o justificarem, também, através do sentido da utilidade, em relação directa com os valores do tempo dominante, não tanto por intermédio da actividade física mas mais através do cumprimento de outras tarefas, especificamente a prestação de cuidados aos netos e a familiares mais velhos, o auxílio ao outro elemento do casal, também confrontado com a reforma, ou então a participação numa actividade de voluntariado.

As actividades físicas no dia-a-dia dos sujeitos estudados exprimem, igualmente, a procura de um corpo ideal, concretamente um corpo saudável, ágil e jovem. Neste sentido o corpo enquanto projecto, enquanto responsabilidade individual e central na auto-identidade, é alvo privilegiado de práticas, preocupações, reconstruções, ou seja, de diversos regimes de cuidados corporais.

Este corpo ideal é aquele que é valorizado socialmente, um corpo saudável e activo, em tudo semelhante a um corpo jovem. Como tal, os sujeitos demonstram satisfação ao perceberem que as actividades físicas lhes permitem sentirem-se melhor

comparativamente com alguns anos atrás e, também, em melhor forma do que outras pessoas mais jovens. A constatação dos sinais de envelhecimento, nos seus corpos ou noutros da mesma idade, é algo que é causa frequente de surpresa e de incredulidade porque, de facto, não se sentem velhos e não assumem a identidade social de velhos.

Este trabalho evidencia, assim, a mudança na realidade quotidiana do grupo estudado, comparativamente a modos de vida passados, e a centralidade da actividade física na construção do tempo de reforma. O grupo protagoniza, possivelmente, o início de um processo de transformação - na realidade sociocultural das próximas gerações de reformados portugueses - que começa, deste modo, em pequenos espaços quotidianos e em pequenos grupos, na relação das práticas com as representações que as sustentam.

Outros estudos são, contudo, necessários para compreender modos distintos de viver a reforma, dentro de outros contextos sociais, tanto presentemente como de futuro. Nomeadamente as políticas sociais apontam para factos inéditos: a progressiva diminuição do total de tempo livre de trabalho na vida das pessoas, essencialmente à custa de uma reforma mais tardia. Outras formas de organização e uso social do tempo, e de articulação entre tempo de trabalho e tempo livre, com o recurso a horários flexíveis. A adopção de papéis distintos, consoante a maturidade do trabalhador, como por exemplo a atribuição de funções de consultoria aos trabalhadores mais

velhos e mais experientes. Nesta multiplicação de realidades, surgirão, provavelmente, novos sentidos subjacentes às actividades físicas empreendidas pelos sujeitos, que devemos continuar a pesquisar.

BIBLIOGRAFIA

Adam, Barbara (1995). *Timewatch. The Social Analysis of Time*. Cambridge: Polity Press.

Agar, Michael H. (1996). *The Professional Stranger. An Informal Introduction to Ethnography*. Department of Anthropology. University of Maryland. San Diego, California: Academic Press.

Albarello, Luc; Digneffe, Françoise; Hiernaux, Jean-Pierre; Maroy, Christian; Ruquoy, Danielle; Saint-Georges, Pierre de (1997). *Prática e Métodos de Investigação*. Lisboa: Gradiva.

Almeida, João Ferreira de; Pinto, José Madureira (1986). "Da Teoria à Investigação Empírica. Problemas Metodológicos Gerais". In Augusto Santos Silva, José Madureira Pinto (Orgs.), *Metodologia das Ciências Sociais* (pp.55-78). Porto: Edições Afrontamento

Anadon, Marta; Machado, Paulo Batista (2001). *Reflexões Teórico-Metodológicas sobre as Representações Sociais*. Salvador: Editora UNEB.

Anderson, W.O. (s.d.). *A Revolução Industrial*. Lisboa: Unibolso

Antunes, Manuel (1999). *Teoria da Cultura*. Lisboa: Edições Colibri.

Arendt, Hannah (2002). *A Condição Humana*. Lisboa: Relógio d'Água.

Augé, Marc (1994a). *Les Sens des Autres*. Paris: Fayard

Augé, Marc (1994b). *Não Lugares. Introdução a uma Antropologia da Sobremodernidade*. Venda Nova: Bertrand Editora.

Barros, Myriam Moraes Lins de (1998). "Testemunho de Vida: Um Estudo Antropológico de Mulheres na Velhice". In Myriam Barros (Org.), *Velhice ou Terceira Idade? Estudos Antropológicos sobre Identidade, Memória e Política*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas.

Baudrillard, Jean (1996). *A Troca Simbólica e a Morte*. Lisboa: Edições 70.

Bauman, Zygmunt (2000). "Sociological Enlightenment - For Whom, About What?". *Theory, Culture & Society*, 17(2), 71-82.

Beaud, Stéphane; Weber, Florence (1988). *Guide de L'enquête de Terrain*. Paris: Éditions La Découverte.

Beck, Ulrich (1999). "Individualization and "Precarious Freedoms. Perspectives and Controversies of a Subject-oriented Sociology". In Anthony Elliot (Ed.), *Contemporary Social Theory* (pp.156-168). Oxford: Blackwell.

Beck, Ulrich (2000). "A Reinvenção da Política. Rumo a uma Teoria da Modernização Reflexiva". In Ulrich Beck, Anthony Giddens, Scott Lash (Eds.), *Modernização Reflexiva. Política e Estética no Mundo Moderno* (pp.1-52). Oeiras: Celta Editora.

Belmont, Nicole (1997). "Velhice". In Enciclopédia Einaudi, *Vida/Morte-Tradições-Gerações* (pp.152-165), vol.36. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda.

Bento, Jorge Olímpio (1991a). "Discursos do Corpo no Desporto". *Cadernos Escola Cultural*, 29. Escola Superior de Educação de Viana do Castelo.

Bento, Jorge Olímpio (1991b). *Desporto, Saúde, Vida. Em Defesa do Desporto*. Lisboa: Livros Horizonte.

Bento, Jorge Olímpio (1999). "Contextos e Perspectivas". In Jorge Olímpio Bento, Rui Garcia, Amândio Graça, *Contextos da Pedagogia do Desporto* (pp.19-114). Lisboa: Livros Horizonte.

Berger, Peter; Luckman, Thomas (1999/1966). *A Construção Social da Realidade*. Lisboa: Dinalivro.

Bourdelaís, Patrice (1996). « Le Vieillissement de la Population ». In *État-Providence. Arguments pour une Réforme* (pp.75-120). Col. Folio actuel. Paris: Gallimard.

Bourdieu, Pierre (1996). "Understanding". *Theory, Culture & Society*, 13(2), 17-37.

Bourdieu, Pierre (1998). *Meditações Pascalianas*. Oeiras: Celta.

Brandão da Luz, José Luís (2002). *Introdução à Epistemologia. Conhecimento, Verdade e História*. Estudos Gerais, Série Universitária. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda.

Brito, António Paula (1994). "Psicologia, Idosos e Exercício". In António Marques, Adroaldo Gaya; José Constantino (Eds.), *Proceedings of 1st Conference of EGREPA* (pp.102-116). Porto: FCDEP.

Bruyne, Paul de; Herman, Jacques ; Schoutheete, Marc de (1991). *Dinâmica da Pesquisa em Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora.

Burguess, Robert G. (2001). *A Pesquisa no Terreno*. Oeiras: Celta.

Cabral, João de Pina (1989). *Filhos de Adão, Filhos e Eva. A Visão do Mundo Camponesa no Alto Minho*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.

Caria, Telmo H. (2003). "A Construção Etnográfica do Conhecimento em Ciências Sociais: Reflexividade e Fronteiras" In Telmo H. Caria (Org.), *Experiência Etnográfica em Ciências Sociais* (pp.9-20). Porto: Edições Afrontamento.

Carvalho, Joana (1999). "Aspectos Metodológicos no Trabalho com Idosos". In Jorge Mota e Joana Carvalho (Orgs.), *A Qualidade de Vida no Idoso: o Papel da Actividade Física* (pp.95-104). Porto: FCDEF.

Carvalho, Maria do Rosário (2001). "O Construto das Representações Sociais: Implicações Metodológicas". In Antónia Moreira (Org.), *Representações Sociais. Teoria e Prática* (pp.441-463). Paraíba: Editora Universitária João Pessoa.

Casal, Adolfo Yáñez (1996). *Para uma Epistemologia do Discurso e da Prática Antropológica*. Lisboa: Edições Cosmos.

Castells, Manuel (2002). *A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura. A Sociedade em Rede* (vol. 1). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Castro, Paula (2002). "Notas para uma Leitura da Teoria das Representações Sociais em Serge Moscovici". *Análise Social*, XXXVIII (164), 949-979.

Clifford, James (1988). "Predicament of Culture". In *Twentieth-Century Ethnography, literature and Art* (pp.21-54). Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press.

Crespo, Jorge (1990). *História do Corpo*. Coleção Memória e Sociedade, Lisboa: Difel.

Cribier, Françoise (1998). "Vieillesse et Changement Social". In Joel Yerpez (Org.), *La Ville des Vieux. Recherche sur une Cite à Humanizer* (pp.25-32). Paris: Éditions de L'Aube.

Critelli, Dulce Mára (1996). *Analítica do Sentido. Uma Aproximação e Interpretação do Real de Orientação Fenomenológica*. São Paulo: Editora Brasiliense.

Cuche, Denys (1999). *A Noção de Cultura nas Ciências Sociais*. Lisboa: Fim de Século Edições.

D'Épinay, Christian Lalive (1991). *Vieillir ou la Vie à Inventer*. Logiques Sociales. Paris : Éditions L'Harmattan.

D'Épinay, Christian Lalive (2002) "Aging and Cohort Changes in Sports and Physical Training from the Golden Decades Onward: a Cohort study in Switzerland". *Loisir et Société/Society and Leisure*, 24(2), 453-481.

D'Épinay, Christian Lalive ; Maystre, Carole ; Bickel, Jean-François (2001). "Aging and Cohort Changes in Sports and Physical Training from the Golden Decades Onward : A Cohort Study in Switzerland". *Loisir et Société/Society and Leisure*, 24(2), 453-481.

Debert, Guita Grin. (1998). "Antropologia e o Estudo dos Grupos e das Categorias de Idade" In Myriam Barros (Org.), *Velhice ou Terceira Idade? Estudos Antropológicos sobre Identidade, Memória e Política*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas.

Descartes, René (1960/1644). *Os Princípios da Filosofia*. Lisboa: Guimarães Editores.

Descartes, René (1992/1641). *Meditações sobre a Filosofia Primeira*. Trad. Coimbra: Livraria Almedina.

Descartes, René (1993/1637). *Discurso do Método*. Textos Filosóficos, Lisboa: Edições 70.

Deshaies, Bruno (1997). *Metodologia da Investigação em Ciências Humanas. Epistemologia e Sociedade*. Lisboa: Instituto Piaget.

Détrez, Christine (2002). *La Construction Sociale du Corps*. Paris: Editions du Seuil.

Dilthey, Wilhelm (1949/1883). *Introducción a las Ciencias del Espíritu*. México, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Dumazedier, Joffre (1962). *Vers une Civilisation du Loisir*. Paris: Éditions du Seuil.

Dumazedier, Joffre (1988). *Révolution Culturelle du Temps Libre. 1968-1988*. Paris: Méridiens Klincksieck.

Durkheim, Émile (1977/1897). *O Suicídio. Estudo Sociológico*. Lisboa: Editorial Presença.

Durkheim, Émile (1998/1894). *As Regras do Método Sociológico*. Porto: Editorial Presença.

Elias, Norbert (1986). "La Búsqueda de la Emoción en el Ocio" In Norbert Elias y Eric Dunning (Eds.), *Deporte y Ocio en el Proceso de la Civilización*. Oxford. N.York: Basil Blackwell Publisher.

Elias, Norbert (1989,1990/1939). *O Processo Civilizacional*(2 vol.). Lisboa: Publicações Dom Quixote.

Elias, Norbert (1992). *A Busca da Excitação*. Lisboa: Difel.

Elias, Norbert (1998). *Sobre o Tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Entralgo, Pedro Laín (2002). *O que é o Homem*. Lisboa: Notícias Editorial.

Estanque, Elísio (2003). "Um Sociólogo na Fábrica: para uma Metodologia da Envolvência Social". In Telmo H. Caria (Org.), *Experiência Etnográfica em Ciências Sociais* (pp.61-76). Porto: Edições Afrontamento.

Faria Júnior, Alfredo (1999). "Idosos em Movimento - Mantendo a Autonomia: um Projecto para Promover a Saúde e a Qualidade de Vida através de Actividades Físicas". In Jorge Mota e Joana Carvalho (Orgs.), *A Qualidade de Vida no Idoso: o Papel da Actividade Física* (pp.36-49). Porto: FCDEF.

Feathrestone, Mike (1991). "The Body in Consumer Culture". In Mike Featherstone; Mike Hepworth (Eds.), *The Body: Social Process and Cultural Theory* (pp.170-197). London: Sage Publications.

Feathrestone, Mike; Hepworth, Mike (1993). "Images of Aging". In John Bond; Peter Coleman; Sheila Peace (Eds.), *Ageing in Society. An Introduction to Social Gerontology* (pp.304-332). London, Thousand Oaks, New Deli: Sage Publications.

Featherstone, Mike; Hepworth, Mike (1995). "Images of Positive Aging. A Case Study of Retirement Choice Magazine". In Mike Featherstone; Andrew Wernick, *Images of Aging. Cultural Representations of Later Life* (pp.29-47). London: Routledge.

Feathrestone, Mike; Wernick, Andrew. (1995). "Introduction". In Mike Feathrestone, Andrew Wernick (Eds.), *Images of Aging. Cultural Representations of Later Life* (pp.1-19). London: Routledge.

Feixa, Carlos (1996). "Antropología de las Edades". In Joan Prat; Ángel Martínez (Eds.), *Ensayos de Antropología Cultural* (pp.319-334). Barcelona: Editorial Arieal.

Fernandes, Ana Alexandre. (1997). *Velhice e Sociedade*. Oeiras: Celta Editora.

Fernandes, Ana Alexandre (2001). "Velhice, Solidariedades Familiares e Política Social". *Futurando*, 3/4, 11-19.

Fernandes, Luís (2003). "Um Diário de Campo nos Territórios Psicotrópicos: as Facetas da Escrita Etnográfica". In Telmo H. Caria (Org.), *Experiência Etnográfica em Ciências Sociais* (pp.23-40). Porto: Edições Afrontamento.

Ferreira, M.L. (1996). "Erro de Descartes ou Erro de um Título?". *Philosophica*, 7, 163-170.

Ferréol, Gilles (2002). «Structure de la Temporalité et Réalité Sociale». *Temporalités Sociales*, 76, 5-17.

Feyerabend, Paul (1991). *Diálogo sobre o Método*. Lisboa: Editorial Presença.

Feyerabend, Paul (1993). *Contra o Método*. Lisboa: Relógio D'Água.

Firmino da Costa, António (1986). "A Pesquisa de Terreno em Sociologia". In Augusto Santos Silva, José Madureira Pinto (Orgs.), *Metodologia das Ciências Sociais* (pp.129-148). Porto: Edições Afrontamento.

Firmino da Costa, António (1992). *Sociologia*. Coimbra: Quimera.

Fortuna, Carlos (1995). "Sociologia e Práticas de Lazer". *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 43, 5-10.

Foucault, Michel (1994/1976). *A Vontade de Saber - História da Sexualidade-I*. Lisboa: Relógio D'Água.

Garcia, Rui Proença (1997). "O Idoso e o Esporte - 2". *Jornal Amazonas em Tempo*, Novembro.

Garcia, Rui Proença (1999). "Da Desportivização à Somatização da Sociedade". In Jorge Olímpio Bento, Rui Garcia, Amândio Graça (Orgs.), *Contextos da Pedagogia do Desporto*(115-166). Lisboa: Livros Horizonte.

Garcia, Rui Proença (2002). "A Educação Física Face ao Desafio do Tempo Livre". In Emerson Silami Garci, Kátia Lúcia Moreira Lemos (Org.). *Temas actuais VII - Educação Física e Esportes* (pp.191-213). Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais.

Gaullier, Xavier (1996). «Le Vieillissement de la Population ». In *État-Providence. Arguments pour une Réforme* (pp.121-167). Paris: Gallimard.

Gaullier, Xavier (1999). *Les Temps de la Vie. Emploi et Retraite*. Paris: Éditions Esprit.

- Geertz, Clifford. (1996). *La Interpretación de las Culturas*. Barcelona: Gedisa editorial.
- Giddens, Anthony. (1992). *As Consequências da Modernidade*. Oeiras: Celta Editora.
- Giddens, Anthony. (1994). *Modernidade e Identidade Pessoal*. Oeiras: Celta Editora.
- Giddens, Anthony (1996). *Novas Regras do Método Sociológico. Uma Crítica Positiva às Sociologias Interpretativas*. Lisboa: Gradiva.
- Giddens, Anthony (2000). "Viver numa Sociedade Pós-Traducional". In Ulrich Beck, Anthony Giddens, Scott Lash (orgs.), *Modernização Reflexiva. Política e Estética no Mundo Moderno* (pp.53-104). Oeiras: Celta Editora.
- Gil, José (1997). *Metamorfoses do Corpo. Sobre o Interior do Corpo*. Lisboa: Relógio D'Água.
- Gonçalves, António Custódio (1992). *Questões de Antropologia Social e Cultural*. Porto: Edições Afrontamento.
- González, Maria José Mosquera; Barata, Nuria Puig (1998). "Género y Edad en el Deporte". In Manuel Garcia Fernando, Núria Puig Bararata, Francisco Lagardera Otero (Orgs.), *Sociología del Deporte* (pp.99-126). Madrid: Alianza Editorial.
- Grinberg, León; Grinberg, Rebeca (1998). *Identidade e Mudança*. Lisboa: Climepsi Editores.
- Grossin, William (1974) *Les Temps de la Vie Quotidienne*. Paris: Mouton.

Guerra, Isabel (1993). "Modos de vida. Novos percursos e Novos Conceitos". *Sociologia. Problemas e Práticas*, 13, 59-74.

Guillemard, Anne Marie (1995). «Emploi, Protection Sociale et Cycle de Vie". In Anne-Marie Guillemard, Jacques Légaré, Pierre Ansart (Orgs.), *Entre Travail, Retraite et Vieillesse. Le Grand Écart* (pp.43-67). Paris: Éditions L'Harmattan.

Gurvitch, Georges (1958). *La Multiplicité de Temps Sociaux*. Paris: Centre de Documentation Universitaire. Les Cours de Sorbonne.

Haguette, Teresa Maria Frota (1987). *Metodologias Qualitativas na Sociologia*. Petrópolis: Editora Vozes.

Halbwachs, Maurice (1950). *La Mémoire Collective*. Paris: PUF.

Hall, Edward T. (1996). *A Dança da Vida. A Outra Dimensão do Tempo*. Santa Maria da Feira: Relógio D'Água.

Hareven, Tamara K.(1995). "Changing Images of Aging and the Social Construction of the Life Course". In Mike Feathrestone, Andrew Wernick (Eds.), *Images of Aging. Cultural Representations of Later Life* (pp.119-134). London: Routledge.

Hazan, Haim.(1995). "Lost Horizons Regained". *The Future of Anthropology*. In Akbar Ahmed, Cris Shore (Eds.), *It's Relevance to the Contemporary World* (pp.203-227). London: Atholone.

Heidegger, Martin (1987). *Carta sobre o Humanismo*. Lisboa: Guimarães Editores.

Heidegger, Martin (1997/1926). *Ser e Tempo*. Petrópolis: Editora Vozes.

- Husserl, Edmund (1992/1931). *Conferências de Paris*. Lisboa: Edições 70.
- INE (1999). *As Gerações mais Velhas*, nº83.
- INE (2001). *Inquérito à Ocupação do Tempo*. 1999
- INE (2002). "O Envelhecimento em Portugal: Situação Demográfica e Sócio-Económica Recente das Pessoas Idosas". *Revista de Estudos Demográficos*, 32, 185-208.
- INE (2003). *Portugal Social*. 1991-2001.
- Jacob, Luis (2001). "As universidades Sêniores em Portugal". Disponível em <http://www.usal.planetaclix.pt/uti.htm>
- Jana, José Eduardo (1995). *Para uma Teoria do Corpo Humano*. Coleção Epistemologia e Sociedade, Lisboa: Instituto Piaget.
- Jodelet, Denise (1989). «Représentations Sociales : un Domaine en Expansion» In *Les Representations Sociales* (pp.31-61). Paris: PUF.
- Jovchelovitch, Sandra (2001). *Representações Sociais: Saberes Sociais e Polifasia Cognitiva*. Caderno nº2 Cultura e Pesquisa. Educadernos- série estudos e pesquisas. Programa de pós-graduação em Educação da FURB. Blumenau.
- Kuhn, Thomas (1979). *The Structure of Scientific Revolution*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Laermans, Rudi (1994) "Leisure as "Making Time"". In *New Routes for Leisure* (pp.61-73). Actas do Congresso Mundial do Lazer. Lisboa: Edições do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.

Lash, Scott (2000). "A Reflexividade e os seus Duplos. Estrutura, Estética, Comunidade". In Ulrich Beck, Anthony Giddens, Scott Lash (Eds.), *Modernização Reflexiva. Política e Estética no Mundo Moderno* (pp.105-164). Oeiras: Celta Editora.

Le Breton, David (1990). *Anthropologie du Corps et Modernité*. Paris: PUF.

Le Breton, David (1992). *La Sociologie du Corps*. Paris: PUF.

Leach, Edmund (1985). "Natureza/ Cultura". In Enciclopédia Einaudi, *Anthropos-Homem*, vol 5 (pp.67-101). Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda.

Lessard-Hébert; Michelle; Goyette, Gabriel; Boutin, Gèrald (1994). *Investigação Qualitativa: Fundamentos e Práticas*. Lisboa: Instituto Piaget.

Lima, A.P.; Viegas, S.M. (1988). "A Diversidade Cultural do Envelhecimento: a Construção Social da Categoria de Velhice". *Psicologia-Revista da Associação Portuguesa de Psicologia*, Vol.I(1), 149-158.

Lima, Fakumi; Kustes, Yara; Sousa, Celso (1994). "Esporte e Lazer para a 3ª Idade e Idosos". In António Marques, Adroaldo Gaya; José Constantino (Eds.), *Proceedings of 1st Conference of EGREPA* (pp.380-391). Porto: FCDEP.

Lipovetsky, Gilles (1994). *O Crepúsculo do Dever - A Ética Indolor dos Novos Tempos Democráticos*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.

Ludke, Menga e André, Marli (1986). *Pesquisa em Educação: Abordagens Qualitativas*. Editora Pedagógica.

Machado Pais, José (1994). "A Vida como Aventura: uma Nova Ética do Lazer". In *New Routes for Leisure* (pp.99-110). Actas do Congresso Mundial do Lazer. Lisboa: Edições do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.

Machado Pais, José (2002). *Sociologia da Vida Quotidiana*. Imprensa de Ciências Sociais. Lisboa: Edições do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.

Madeira, Margot Campos (2001). "Representações Sociais e Educação: Importância Teórico-Metodológica de uma Relação". In Antónia Moreira (Org.), *Representações Sociais. Teoria e Prática* (pp.123-144). Paraíba: Editora Universitária João Pessoa.

Maffesoli, Michel (1998). *Elogio da Razão Sensível*. Petrópolis: Editora Vozes.

Magalhães, Dulce Maria (1991). "A Sociedade Perante o Lazer. Geração do Lazer ou do "não-sei-que-fazer"". *Sociologia*, I, 165-174.

Malinowsky, Bronislaw (1935/1922). *Argonauts of Western Pacific*. New York: Dutton.

Marcellino, Nelson Carvalho (2000). *Lazer e Humanização*. Campinas: Papirus.

Martin, Didier; Royer-Rostoll, Philippe (1990). *Representations Sociales et Pratiques Quotidiennes*. Paris: L'Harmattan.

Mauss, Marcel (1974/1950). *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária Ltda.

Mead, Margaret (1963). *Mœurs et Sexualité en Océanie*. Paris.

- Mercure, Daniel (1995). *Les Temporalités Sociales*. Paris: Éditions L'Harmattan.
- Merleau-Ponty, Maurice (1994). *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes.
- Moreira, Carlos Diogo (1994). *Planeamento e Estratégias da Investigação Social*. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas.
- Moscovici, Serge (1989). «Dés Représentations Collectives aux Représentations Sociales» In *Les Representaions Sociales* (pp.62-86). Paris: PUF.
- Mota, Jorge (1997). *A Actividade Física no Lazer. Reflexões sobre a sua Prática*. Lisboa: Livros Horizonte.
- Nash, Dennison (1996). *Anthropology of Tourism*. Connecticut: Pergamon.
- Nóbrega, Sheva Maia (2001). Introdução ao Estudo do Conhecimento Social In Antónia Moreira (Org.), *Representações Sociais. Teoria e Prática* (pp.55-87). Paraíba: Editora Universitária João Pessoa.
- Parisoli, Maria Michel Marzano (2002). *Penser le Corps*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Pereira, Ana Luísa (2002). "Razões para a Prática de Ginásticas de Academia como Actividade de Lazer". *Revista Portuguesa de Ciências do Desporto*, 2(4): 57-63.

- Pereira, Luís Silva (2003). "“Qué Hace por estas Tierras”: um Antropólogo Português entre os Mapuche". In Telmo H. Caria (Org.), *Experiência Etnográfica em Ciências Sociais* (pp.115-130). Porto: Edições Afrontamento.
- Peretz, Henri (2000). *Métodos em Sociologia*. Lisboa: Temas e Debates.
- Portela, José (1985). "Observação Participante (Reflexões sobre uma Experiência)", *Cadernos de Ciências Sociais*, 3, 157-176.
- Pronovost, Gilles (1997). "Les Études du Loisir: Heritage et Perspectives". *Loisir et Société/Society and Leisure*, 20 (2), 349-367.
- Prost, Antoine (1991). "Fronteiras e Espaços do Privado". In P. Ariès e G. Duby (Orgs), *História da Vida Privada. Da Primeira Guerra Mundial aos Nossos Dias* (pp.13-114). Porto: Edições Afrontamento.
- Rangel, Mary (1996). *Representações e Reflexões sobre o "Bom Professor"*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Ribeiro, António Pinto (1997a). *Corpo a Corpo. Possibilidades e Limites da Crítica*. Lisboa: Cosmos.
- Ribeiro, Manuela (2003). "E como é que, realmente, se chega às pessoas? Considerações Introdutórias sobre as Notas e os Trabalhos de Campo como Processos Social". In Telmo H. Caria (Org.), *Experiência Etnográfica em Ciências Sociais* (pp.99-114). Porto: Edições Afrontamento.
- Ricoeur, Paul (s.d./1986). *Do Texto à Acção. Ensaios de Hermenêutica II*. Porto: Rés-Editora.

Rochetta, Carlos (1993). *Hacia una Teología de la Corporeidad*. Madrid: Ediciones Paulinas.

Rosa, Maria João Valente (1996). "Envelhecimento Demográfico: Proposta de Reflexão sobre o Curso dos Factos". *Análise Social*, XXXI(139), 1183-1198.

Rouquett, Michel-Louis (2001). "Introdução ao Estudo do Conhecimento Social" In Antónia Moreira (Org.), *Representações Sociais. Teoria e Prática* (pp.31-48). Paraíba: Editora Universitária João Pessoa.

Saint-Maurice, Ane (1997). *Identidades Reconstruídas. Cabo-Verdianos em Portugal*. Oeiras: Celta Editora.

Samuel, Nicole (1994) "The Future of Leisure Time". In *New Routes for Leisure. Actas do Congresso Mundial do Lazer* (pp.45-57). Lisboa: Edições do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.

Santiago, Leonéa (1999a). *Os Valores Orientadores das Práticas Desportivas em Grupos Emergentes da Terceira Idade: um Estudo sobre as suas Construções Simbólicas*. Dissertação de Doutoramento em Ciência do Desporto na FCDEF. Porto.

Santiago, Leonéa (1999b). "Transformações Corporais dos Idosos Pertencentes ao Grupo de Actividades Físicas da Câmara Municipal do Porto: Argumentos para a Construção de Sentidos". In Jorge Mota e Joana Carvalho (Orgs.), *A Qualidade de Vida no Idoso: o Papel da Actividade Física* (pp.156-165). Porto: FCDEF.

Santiago, Leonéa (2003). "As Ciências Explicam e Compreendem: Dois Pontos à Procura do Conhecimento Humano". In Ricardo de F. Lucena, Edilson Fernandes de Souza (Orgs.), *Educação Física, Esporte e Sociedade* (pp.15-27). Paraíba: Editora Universitária João Pessoa.

Santo Agostinho (2002). *Confissões*. São Paulo: Editora Martin Claret.

Santos, Helena (1994) "Trabalho para Inventar o Não-Trabalho". In *Actas do Congresso Mundial do Lazer* (pp.283-288). Lisboa: Edições do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.

Santos, Maria de Fátima de Souza; Novelino, Aida Maria; Nascimento, Anna Paula (2001). "O Mito da Maternidade: Discurso Tradicional sob Roupagem Modernizante?" In Antónia Moreira (Org.), *Representações Sociais. Teoria e Prática* (pp.269-293). Paraíba: Editora Universitária João Pessoa.

Santos Silva, Augusto (1998). *Entre a Razão e o Sentido, Durkheim, Weber e a Teoria das Ciências Sociais*. Porto: Edições Afrontamento.

Sawchuk, Kimberly Anne (1995). "From Gloom to Bloom. Age, Identity and Target Marketing". In Mike Feathrestone; Andrew Wernick (Eds.), *Images of Aging. Cultural Representations of Later Life* (pp.173-187). London, New York: Routledge.

Schutz, Alfred (1994). *Le Chercheur et le Quotidien*. Paris: Méridiens Klincksieck.

Seda Nunes, A. (1987). *Questões Preliminares sobre as Ciências Sociais*. Lisboa: Editorial Presença.

- Shilling, Chris (1993). *The Body and Social Theory*. London: Sage Publications.
- Sousa Santos, Boaventura (1983). "Conflitos Urbanos no Recife: o Caso do Skylab". *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 11, 9-59.
- Sousa Santos, Boaventura (1987). *Um Discurso sobre as Ciências*. Porto: Edições Afrontamento.
- Spink, Mary Jane (1999). "Desvendando as Teorias Implícitas: uma Metodologia de Análise das Representações Sociais". In Pedrinho A. Guareschi, Sandra Jovchelovitch (Orgs.), *Textos em Representações Sociais* (pp.117-145). Petrópolis: Editora Vozes.
- Spiriduso, Waneen W. (1995). *Physical Dimensions of Aging*. Champaign, Illinois: Human Kinectics Publ.
- Sue, Roger (1994). *Temps et Ordre Social*. Paris: PUF.
- Sue, Roger (1995). « Entre Travail et Temps Libre: L'Émergence d'un Secteur Quaternaire », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 99, 401-415.
- Teixeira Fernandes, António (1997). *Para uma Sociologia da Cultura*. Porto: Campo das Letras
- Teixeira Lopes, João (2000). "Itinerários Teóricos em Torno da Produção dos Fenómenos Simbólicos". *Sociologia*, X, 27-78.
- Tinker, Anthea (1981). *Older People in Modern Society*. London: Longman.

Turner, Bryan (1995). "Aging and Identity. Some Reflections on the Somatization of the Self". In Mike Featherstone; Andrew Wernick (Eds.), *Images of Aging. Cultural Representations of Later Life* (pp.245-260). London, New York: Routledge.

Turner, Bryan. (1996). *The Body and Society. Explorations in Social Theory*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications.

Vale de Almeida, Miguel (1994). *Corações e Pedra. Discursos e Práticas da Masculinidade numa Aldeia do Sul de Portugal*. Tese de Doutoramento em Antropologia Social. Lisboa: I.S.C.T.E.

Valle, Roberto San Salvador (1998). "Políticas de Ocio e Turismo Hacia un Marco Relacional". In *Desporte e Calidad de Vida* (pp.457-483). Madrid: Librerías Desportivas Esteban Sanz S.L.

Van Maan, John (1988). *Tales of the Field. On Writing Ethnography*. Chicago: The University of Chicago Press.

Veloso, Esmeraldina Costa (2000). "As Universidades da Terceira Idade em Portugal: Contributos para uma Caracterização". Actas do IV Congresso Português de Sociologia (CD-Rom). Disponível em: <http://www.aps.pt/index.htm>

Vergílio Ferreira (1969). *Invocação ao meu Corpo*. Venda Nova: Bertrand Editora.

Vergílio Ferreira (1990). *Em Nome da Terra*. Venda Nova: Bertrand Editora.

Vieira, Ricardo (1998). "Etnografia e Histórias de Vida na Compreensão do Pensamento dos Professores". In António Esteves e José Azevedo (Orgs.), *Metodologia Qualitativas para as Ciências Sociais* (pp.49-62). Porto: Instituto de Sociologia. Faculdade de Letras.

Vieira, Ricardo (2003). "Vidas Revividas: Etnografias, Biografias e a Descoberta de Novos Sentidos". In Telmo H. Caria (Org.), *Experiência Etnográfica em Ciências Sociais* (pp.77-96). Porto: Edições Afrontamento.

Weber, Max. (1997/1922). *Conceitos Sociológicos Fundamentais*. Lisboa: Edições 70.

Weber, Max. (2001/1905). *A Ética Protestante e o Espírito Capitalista*. Lisboa: Editorial Presença.

Zareder, Marlène (1998). *Heidegger e as Palavras da Origem*. Coleção Pensamento e Filosofia, Lisboa: Instituto Piaget.