

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS – UFAL**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS - ICS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA – PPGS**

**NILSON MONTEIRO NERI**

**A PRÁTICA DE ATIVIDADES CORPORAIS ALTERNATIVAS EM  
MACEIÓ. Gosto e ou utilidade?**

**Maceió – 2009**

**Nilson Monteiro Neri**

**A PRÁTICA DE ATIVIDADES CORPORAIS ALTERNATIVAS EM MACEIÓ.**

**Gosto e ou Utilidade?**

Dissertação apresentada como requisito ao Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal de Alagoas para a obtenção do título de mestre em Sociologia. Orientador: Walter Matias

**Maceió – 2009**

**Catálogo na fonte**  
**Universidade Federal de Alagoas**  
**Biblioteca Central**  
**Divisão de Tratamento Técnico**

**Bibliotecária Responsável: Helena Cristina Pimentel do Vale**

N445p Neri, Nilson Monteiro.  
A prática de atividades corporais alternativas em Maceió : gosto e ou utilidade /  
Nilson Monteiro Neri, 2009.  
86 f.

Orientador: Walter Matias Lima.  
Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de Alagoas.  
Instituto de Ciências Sociais. Maceió, 2009.

Bibliografia: f..  
Anexos: f..

1. Corpo e mente – Aspectos sociológicos. 2. Prática corporal alternativa –  
Maceió (AL). 3. Oriente. I. Título.

CDU: 316.62:796(813.5)

**Nilson Monteiro Neri**

**A Prática de Atividades Corporais Alternativas em Maceió.  
Gosto e ou Utilidade?**

Apresenta(m) o texto de defesa à

Aprovado em: 21/12/2009.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Examinador: Prof<sup>a</sup> Dr. **Neiza de Lourdes Frederico Fumes**

*Paula de L.*

---

Examinador: Prof<sup>o</sup> Dr. **Paulo Décio de Arruda Mello**

---

Orientador: Prof<sup>o</sup> Dr. **Walter Matias Lima**

## **Dedicatória**

A minha esposa e minhas filhas pela força e o incentivo que sempre me deram nas minhas realizações.

Aos meus amigos e colegas de Mestrado pelo que me ensinaram e me transformaram em um indivíduo melhor.

Ao meu querido amigo e orientador Prof<sup>o</sup> Walter por tudo que fez por mim nesta jornada.

## **Agradecimentos**

Aos diretores, docentes e funcionários da pós-graduação da Sociologia da Ufal,  
e ainda aos Professores Eduardo Montenegro, Raquel Rocha e Marineide  
França, que confiaram e deu sustentação a está minha realização de vida.

**“A CIÊNCIA DENTRO DA CONSCIÊNCIA NOS PERMITE  
DESENVOLVER UMA TEORIA DA CRIATIVIDADE NA QUAL A  
CIÊNCIA RESULTA DE UMA INVESTIGAÇÃO CRIATIVA NO  
DOMÍNIO EXTERIOR, E A ESPIRITUALIDADE RESULTA DE UMA  
INVESTIGAÇÃO CRIATIVA NO DOMÍNIO INTERIOR”**

**Profº Dr. Amit Goswami**

## RESUMO

O objetivo deste estudo é traçar um panorama sócio-antropológico das práticas corporais de matriz oriental, atuantes na cidade de Maceió. Buscarem-se algumas reflexões a partir das perspectivas descritivas e exploratórias do estudo, visando também considerar a análise em termos de formação de um campo cultural (Bourdieu) que lhe é correlato, e que, acreditamos ter fortes vínculos seja com a condição/posição social de seus adeptos, e com afinidades culturais com o oriente difundidas no âmbito destas práticas. Portanto o estudo tem uma interferência do viés das ciências sociais com ênfase da sociologia. Foram observados vários procedimentos usuais em pesquisa sociais para o embasamento das práticas corporais, com os dados sobre os praticantes na cidade de Maceió. Este estudo veio dar subsidio de discussão na Educação Física com enfoque sociológico rompendo o paradigma do biologismo simplista até então muito utilizado. Esse estudo sai da idéia departamental para entrar em uma visão de linha de pesquisa enfatizando a identidade, o urbano e a cultural da questão, que é o enfoque da linha de pesquisa do mestrado.

Palavras chaves: Corpo e Mente – aspectos sociológicos; Prática corporal alternativa – Maceió (AL); Oriente.

## ABSTRACT

The aim of this study is to draw a panorama of socio-anthropological practices body matrix east, working in the city of Maceio. Seek a few observations from the perspectives of descriptive and exploratory study, aiming also consider the analysis in terms of formation of a cultural field (Bourdieu) that is correlated, and which we believe have strong ties either with the condition / status of its adherents, and cultural affinities with the east disseminated within these practices. Therefore the study has interference véis social sciences with emphasis in sociology. We observed several common procedures for social research in the basement of bodily practices, with data on the practitioners in the city of Maceio. This study came to a subsidy of discussion in Physical Education with breaking the sociological paradigm of simplistic biologism hitherto much used. This study comes from the idea department to enter a line of vision research, emphasizing the identity, the urban and cultural issue, which is the focus of there search dissertation.

Key words: Body and Mind - sociological aspects; Practice alternative body - Maceió (AL) East.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> _____	07
<b>1 - Trajetória pessoal e da pesquisa</b> _____	09
<b>2 - Situando o Estudo</b> _____	13
<b>2.1 - A ciência e seus aspectos particulares sociais</b> _____	13
<b>2.1.1 – Percepção do corpo na pós-modernidade</b> _____	18
<b>2.1.2 – A atividade alternativa e não alternativo como fruto da representação social</b> _____	24
<b>2.1.3 - Habitus e estilo de vida</b> _____	48
<b>2.1.3.1 - “A orientalização do ocidente”</b> _____	54
<b>2.2 - Atividades corporais alternativas: praticas orientalizadas em Maceió</b>	62
<b>3 – Analisando dados</b> _____	67
<b>4 – Estabelecendo conclusões</b> _____	76
<b>5 – Referências Bibliográficas</b> _____	82

## INTRODUÇÃO

Em diferentes regiões do ocidente, constata-se que acontecimentos culturais as convicções do oriente estão presentes na vida dos indivíduos ocidentais. Atualmente, esse fenômeno ocorre com frequência, principalmente quando se estuda as religiões orientais como fator de influências, sob as quais estão as atividades corporais. O interesse n essa área de conhecimento decorre principalmente da prática do Yoga, uma vez que, essa atividade, fundamentada em princípios e pressupostos, embasa inclusive a visão de mundo e a cultura dos orientais.

Neste sentido, esta pesquisa traça um programa sócio-antropológico-filosófico das práticas corporais d perspectiva, inicialmente descritiva e exploratória, é base inclusive da análise do desenvolvimento do mercado de práticas corpóreas nesse espaço urbano com termos da formação de um campo cultural que lhe é correlato, no qual, nota-se a preservação de fortes vínculos: seja com a condição/posição de classe de seus adeptos, seja ainda com afinidades culturais com as culturas orientais difundidas no âmbito dessas práticas.

Fundamentadas nos referenciais das ciências sociais e da filosofia, algumas práticas corporais em desenvolvimento com o fito e a possibilidade de traçar a sua caracterização em termos dos segmentos sociais envolvidos, foram os elementos básicos para a construção deste trabalho. Para tanto, foram observados os procedimentos usuais em pesquisa social, a saber: o levantamento de dados documentais referentes às filosofias e aos saberes tradicionais que fundamentam essas práticas; e os dados sobre os estabelecimentos/profissionais junto ao público praticante nesta capital.

Durante as atividades e observação direta nas entrevistas abertas – amostra de 30 indivíduos nos bairros da Ponta Verde, Jatiúca e Mangabeiras, a classificação das

modalidades dessas atividades, o quantitativo populacional que para as mesmas se dirigem a uma faixa etária predominante de 40 a 50 anos, sendo que a escolha foi aleatória – foi percebido que: o grupo pesquisado é formado por profissionais liberais nas áreas da saúde e educação e que os quadros superiores e médios formam o essencial dos efeitos das atividades corporais alternativas. Nessa população – de adeptos dessa modalidade – predomina o sexo feminino, chegando, em muitos grupos, a um percentual entre 90 e 100% dos praticantes. Assim, destacam-se as diferenças nos comportamentos masculino e feminino na busca de alternativas para satisfazer suas necessidades cotidianas.

Sendo este o foco da investigação – entender as razões que levam as pessoas a práticas dessas atividades ditas alternativas, visando compreender o interesse e a permanência, cada vez maior, de praticantes dessas atividades. Pretende-se neste trabalho – sob uma ótica sociológica da distribuição de Yoga, Tai-chi-chuan, Bioenergética, Biodança, reconhecer os aspectos da vida desses indivíduos que se relacionam com essas atividades corporais.

Estudos de representações sociais, como nesse trabalho, enfoca significações, sentimentos e conceitos como sendo a própria realidade. Nas suas representações, as pessoas transmitem seus anseios de humanidade voltada para a evolução e modificação do mundo em que vive. Sendo assim, a busca através do autoconhecimento, do convívio social, e da percepção da própria realidade como fator fundamental para uma nova vida.

Essas representações possibilitam a constatação de várias insatisfações com o tradicional, lidando assim com diferentes situações que podem modificar o cotidiano e as relações humanas.

Este trabalho veio dar subsídio de discussão na Educação Física com enfoque sociológico rompendo o paradigma do biologismo até então muito utilizado. Já na sociologia o que é importante salientar é uma visão da educação física nas questões sociológicas. Quero

aqui também enfatizar que esse trabalho sai da idéia departamental para entrar em uma visão de linha de pesquisa como trabalhei: O lado da identidade, do urbano e da cultural da questão, que é o enfoque da linha de pesquisa do mestrado.

### **1 - Trajetória pessoal e da pesquisa.**

Ao se iniciar um mestrado, faz-se necessário um projeto e metas a serem atingidas. No decorrer do curso, com as aulas, com conversas com docentes, colegas de turma e orientador; novos fatos, aspectos e teorias condicionam, no mínimo, um acréscimo significativo da bibliografia até então considerada. Dessa forma ocorreu com esta dissertação.

Assim, como o tema já havia sido escolhido: **A prática de atividades Corporais Alternativas em Maceió – Gosto e ou utilidade?** E a linha de pesquisa definida: descrever os significados subjetivos a partir de interações sociais e o sentido simbólico dos sujeitos historicamente nesta sociedade em decorrência da prática do Yoga. É devida a definição da pesquisa.

Por recomendações da orientação, já trabalhando com Macel Mauss, Max Weber, Bourdieu, Clifford Geert, Lacerda, Lovisolo dentre outros; a leitura dos principais autores que fundamentaram as atuais teorias sobre os princípios e pressupostos que embasam a visão de mundo e a cultura oriental: Foucault, Giddens, Hall, Havey, Jodelet, Laclau, Moscovic foi imprescindível para a compreensão da dimensão das influências do oriente na cultura ocidental, entre outros que, apesar de não constarem nas referências bibliográficas, foram esclarecedoras e muito contribuíram para a aquisição de conhecimentos.

Nessas leituras, com a catalogação das obras lidas, citações de cada autor foram escolhidas para embasar a Revisão da Literatura. No momento de análise da concepção desses

autores, percebe-se a repetição de temas em obras distintas, então, coube decidir por utilizar os pontos de vista diferenciados entre alguns autores e, em outros momentos, optou-se pelas visões que se repetiam – para a confirmação de teorias. Relacionou-se, portanto, as obras que fundamentariam teoricamente a dissertação, contudo, na produção da parte II – **Revisão da Literatura** outras leituras foram recomendadas, cujas importantes por serem lógicas na argumentação e ou contra argumentação do texto.

Essa parte II separa a revisão da literatura em:

- A ciência e seus aspectos particulares e sociais
- Percepção do corpo na pós-modernidade
- Habitus e estilo de vida
- A orientalização do ocidente
- Atividades corporais alternativas: praticas orientalizadas em Maceió

Essa separação fora organizada desde a seleção da bibliografia até o momento da produção do texto. Ao concluir cada uma dessas partes, revisões foram consideradas até a definição desse capítulo, que sistematiza a identificação do fator motivacional dos indivíduos na escolha de atividades físicas alternativas e compreensão dos aspectos que os fazem permanecer nessas.

Passada essa fase, é chegado o momento da seleção do corpus. Desde o início do mestrado, pela vivência e experiência profissional - quando as perspectivas ainda giravam em torno de inquietações e auto-indagações do próprio interior enquanto produto do meio -, algumas instituições e praticantes de atividades alternativas já estavam sendo selecionados como possíveis objetos de análise. Logo, com base nas teorias e traçado um quadro sociológico da distribuição dessas práticas como: Yoga, Tai-chi-chuan, Bioenergética e

Biodança, foram organizadas três questões básicas como ponto de partida da parte III – **Análise de dados.**

O corpus compreende uma amostra de 30 indivíduos, mencionados na **Introdução**, distribuídos entre os bairros da Ponta Verde, Jatiúca e Mangabeiras, concentrados nos locais de oferta que apresentam um índice maior de praticante em Maceió, como: Espaço ativo, Instituto do ser, Namastê, as perspectivas em torno de inquietações e indagações do próprio interior como ser humano, que voltados para a vivência que estamos enfrentando.

Uma das inquietações que me incomodava era buscar entender a dimensão das influências do oriente em nossa cultura. As primeiras inquietações tratavam do sentido da validade das práticas corporais tidas como alternativas, atuando como processo de experimentação do novo e exótico, vindo do oriente.

Os questionamentos sobre o tema, até então num sentido definido pelo projeto, pouco precisos, começaram avolumar gradativamente com o decorrer das disciplinas do mestrado. Comecei a sentir que o tema poderia ter várias direções, como respostas a indagações, levantadas pelo próprio projeto.

Na essência o projeto não teve nenhuma alteração que levasse a ocorrer mudanças profundas na pesquisa, o que ocorreu foi um acréscimo grandioso da bibliografia em função do acesso a outros autores apresentados nas aulas do mestrado.

Quanto ao tema, a escolha do mesmo vem de há muito tempo por está envolvido com a área de conhecimento, decorrente, principalmente, da prática do Yoga. Ao iniciar nessa atividade e compreender que ela se fundamenta em princípios e pressupostos que embasam também a visão de mundo e a cultura dos orientais, foi possível perceber a prática dessa atividade como condicionamento a mudanças muito mais profundas que aquelas buscadas pelas atividades formais, oferecidas nas academias: as mais voltadas para uma dimensão

estética do corpo.

Sendo assim, surgiu a necessidade de inserir um enfoque na pesquisa mais compreensivo - que investigado o mundo vivido pelos sujeitos - com propósito de descrever os significados subjetivos a partir de suas interações sociais e o sentido simbólico desses sujeitos historicamente situados na sociedade. Entendendo os sentidos que levam os indivíduos a procurarem alternativas menos formais como atividade física e procura entender o que os fazem permanecer nestas escolhas.

No início do mestrado, o propósito era trabalhar com alguns autores já conhecidos, como: Macel Mauss, Max Weber, Boudieu, Clifford Geertz, Lacerda, Lovisolo entre outros. Contudo - no decorrer do curso - foram incluídos a essa prévia bibliografia: Foucault, Giddens, Hall, Havey, Jodelet, Laclau, Moscovic entre outros que nos deram esclarecimento sobre alguma duvidas.

Quanto aos objetivos gerais da pesquisa identificamos e analisamos os principais motivos que influenciaram na escolha e permanência dos praticantes das atividades corporais alternativas, e ainda, verificamos as naturezas motivacionais da aderência social às referidas práticas (se são orientados pela perspectiva do gosto e ou da utilidade).

Nossa pesquisa respondeu a indagações, que foram formuladas: Quais os principais motivos que levam o indivíduo a prática destas atividades? Quais as mudanças observadas pelo praticante que são orientadas pelo gosto e ou utilidade? Quais as mudanças observadas pelo praticante a partir do início desta experiência? Essas seriam as principais indagações a serem respondidas no decorrer das entrevistas.

Um dos pontos fundamentais eram as hipóteses que levantamos na época, era que as influências externas de fato seriam capazes de direcionar o interesse dos praticantes pelas

atividades alternativas, que foi refutada durante a análise dos dados. Entre outras hipóteses que tínhamos em mente antes da pesquisa.

Através também das entrevistas procurávamos também nos informarmos sobre a vida dos entrevistados para podermos compreender os fenômenos ocorridos através de seus valores e seus cotidianos, buscando reconhecer nos aspectos de estilo de vida que relaciona com as atividades corporais alternativas. Traçamos assim um quadro sociológico da distribuição das práticas alternativas.

## **2 - Situando o Estudo**

### **2.1 - A ciência e seus aspectos particulares e sociais.**

O desenvolvimento científico coincidiu com a estruturação da ciência, oferecendo-lhe um referencial teórico que provinha das ciências naturais (Biológicas). Essas eram as bases teóricas do pensamento evolucionista, que se interessava por compreender a História do gênero humano, estudando o princípio do homem como espécie animal no reino da natureza. Por isso, pode-se afirmar que a noção inicial da Antropologia Social foi à oposição entre o natural (natureza) e a cultura. Logo, a descoberta da origem do homem, possibilita entender o seu desenvolvimento desigual e, como consequência, compreender as diferenças existentes entre os vários tipos humanos.<sup>1</sup>

Essas premissas foram questionadas nas décadas seguintes do século XX, dando base para o desenvolvimento da antropologia e sociologia contemporânea, no sentido de estabelecê-las como ciências sociais e não mais naturais. A partir daí, a espécie humana chegou a ser compreendida na sua construção, considerando os fatores culturais e biológicos eram concorrentemente simultâneos.

---

1- O “homem original” estaria na retirada da roupagem cultural até atingir um ser natural (Daolio1995, p. 33).

Desenvolvendo esse raciocínio podemos entender melhor quando Geertz (1989) diz:

“nós somos animais incompletos e inacabados que nos completamos e acabamos através da cultura – não através da cultura em geral, mas através de formas altamente particulares de cultura” (p.61).

Ora, em que concerne refletir, o corpo humano é uma instância onde as características culturais vão imprimir sua influência de modo bastante específico. Nessa linha de pensamento desenvolvida por Geertz, o corpo é uma sede de signos sociais em que o ser homem não é ser qualquer homem e sim uma espécie particular. O corpo é, circunstancialmente, discutido como uma construção cultural, já que a sociedade se expressa por meio de corpos diferentes. E, ao se pensar no corpo, pode-se incorrer no erro de encará-lo como corpo puramente biológico num entendimento universal sobre o qual a cultura escreve histórias diferentes. Afinal, homens de nacionalidades diferentes apresentam semelhanças físicas aparentemente iguais.

Segundo Daolio (1995), a natureza humana é caracterizada justamente pela ausência de orientações intrínsecas, geneticamente propagadas na modelagem do comportamento do homem.

Assim sendo, a problemática do corpo foi social e culturalmente produzida pela construção da realidade social. E por meio preciso de um determinado “campo social” pode ser considerado como mercado em que os agentes se comportam como jogadores (Bourdieu, 1998). No caso de objeto dessa investigação, podemos dizer que o mesmo foi um “campo” formado por um quadro de conjunto de agentes realizadores de tais atividades tidas como alternativas.

A análise desses campo<sup>2</sup> ou sub-campo, segundo Bourdieu (1998) – ou ainda a noção de tribo, segundo Lovisoló (2001) – ocupa-se do espaço social para obtenção de respostas muitas vezes individuais, mas sempre dentro de um contexto social.

A noção de campo é aqui um recurso conceitual que orientará a construção de objeto desse estudo, facilitando a observação de fenômenos que guardam uma inter-relação entre si, que se definem por certo número de variáveis, e que se tornam compreensíveis através das mesmas (cf. Bourdieu, 1998, p.27).

Ainda sobre a questão do campo, Lacerda (2001) afirma que **atividade alternativa** significa utilizar, e dar identidade, ao conjunto de atividades diferentes das tradicionais, e cujas marcas positivas de identificação seriam oferecidas pela ênfase na subjetividade, na valorização da não-competição e pela orientação na redução do esforço físico. Segundo Lacerda:

O termo alternativo abrange alguns significados como o de agrupar, dar identidade ao conjunto de atividades diferenciadas das tradicionais, e cujas marcas positivas de identificação seriam caracterizadas pela subjetividade, na valorização da não competição e pela orientação na redução do esforço físico. (Lacerda 2001, p. 28).

Marcel Mauss (2003), abordando o mesmo tema, mostra que a sociedade se exprime simbolicamente em seus costumes e instituições por intermédio da linguagem, da arte, da ciência, da religião, assim como por base das regras familiares, das relações econômicas e políticas. Sendo assim, acredita-se que toda e qualquer manifestação corporal está influenciada pelas manifestações sociais e culturais marcando sua própria existência.<sup>2</sup>

Utilizando este gancho gostaria neste momento trabalhar o conceito do que sejam representações sociais, que são exteriores em relação às consciências individuais, pois não se fundamentam nos indivíduos isoladamente, mas através da solidariedade cooperativa que nasce entre eles como necessidade de coexistência. E, na medida em que as representações sociais são exteriores, elas ultrapassam os próprios indivíduos. Daí, a natureza particular do

---

2 - Segundo Mauss (2003), de sociedade em sociedade, e de uma forma tradicional, os homens sabem servir-se de seu corpo, através das atividades que descrevem pura e simplesmente as técnicas do corpo utilizadas por

cada indivíduo pode influenciar significativamente no todo social. Pressupõe-se, então: ainda que haja divergências e contradições entre o modo como os indivíduos se apresentam entre si, portando valores, crenças, aspirações e interpretações diferenciadas sobre o mundo, tais divergências e características individuais se diluem e neutralizam-se face ao todo que os envolve, fazendo-os se sentirem pertencentes a um determinado domínio da vida.

Neste caso, até que ponto as representações sociais influenciam na ação produtora das atividades corporais? Seja pela perspectiva cultural como mecanismo de controle ou pelos sistemas organizados de símbolos<sup>3</sup> significantes, que permitem afirmar que o comportamento humano possui uma dimensão pública e “que seu ambiente é o pátio familiar, o mercado e a praça da cidade” (Geertz 1989, p.57), dando sentido às ações como normas que interferem na construção do corpo individual.

Para entender como se estabelecia no indivíduo as influências da social, o que é chamado por habitus, Bourdieu (1998) defende a ideia de que:

“A noção de Habitus exprime, sobretudo, a recusa a toda uma série de alternativas nas quais a ciência social se encerrou a da consciência (ou do sujeito) e do inconsciente, a do finalismo e mecanicismo etc” (pag.60).

Assim sendo:

“a forma como as práticas sociais se cristalizam, e se reproduzem socialmente, através das gerações e dos grupos sociais específicos de cada sociedade” (pag. 99).

As influências e iniciativas do sujeito como instrumento de transformação através de suas crenças. Essa é uma questão geral que pretendemos responder a partir de um universo empírico escolhido em nossa própria sociedade, a saber, os centros praticantes que

---

diferentes culturas.

4 - O termo símbolo, com origem no **grego *súmbolon***, designa um elemento representativo que está (realidade visível) em lugar de algo (realidade invisível) que tanto pode ser um objecto como um conceito ou ideia, determinada quantidade ou qualidade. O "símbolo" é um elemento essencial no processo de **comunicação**, encontrando-se difundido pelo quotidiano e pelas mais variadas vertentes do saber humano. Origem: Wikipédia,

disponibilizam esses serviços à comunidade.

Para entender melhor está busca voltamos à representação social, gostaria de diferenciá-la das representações coletivas defendidas por Durkheim. Ele defendia que o coletivo tinha uma influência fundamental na vida do sujeito; neste sentido, percebemos o indivíduo sujeitado, sem nenhuma escolha própria para sua vida, com tudo advindo do fato social, ou seja, do externo do indivíduo. Já Moscovici (2003) defende que “A teoria das representações sociais é singular, parece-me, devido ao fato desta teoria tender mais e mais na direção de se tornar uma teoria geral dos fenômenos sociais e uma teoria específica dos fenômenos psíquicos” (logo no texto estaremos conceituando o que seja). (Moscovici, pag. 172).

De acordo com Durkheim (1974), os fenômenos individuais devem ser explicados a partir da coletividade, não no sentido de coletividade pelos fenômenos individuais. Daí deriva a divisão do trabalho como um fenômeno social que só pode ser explicado por outro fenômeno social, como a combinação do volume, densidade material e moral de uma sociedade, sendo que o único grupo social que pode proporcionar a integração dos indivíduos na coletividade é a corporação profissional.

Sobre esses fenômenos. O fundador de fenomenologia, Husserl – quem se concentrou nas estruturas das ideais, essenciais da consciência, ressalta, como de pequeno interesse para si, o problema metafísico de estabelecer a realidade material daquilo que percebemos, do que ocorria quando ele tinha que defender repetidamente sua posição a respeito do idealismo transcendental, que jamais propôs a inexistência de objetos materiais reais. Husserl propôs que o mundo dos objetos e modos pelos quais dirigimo-nos a eles e o modo como percebemos

aqueles objetos é normalmente concebido dentro do que ele denominou “ponto de vista natural”, caracterizado por uma crença de que os objetos existem materialmente e exibem propriedades que vemos como suas emanações. Husserl propôs um modo fenomenológico radicalmente novo de observar os objetos, examinando de que forma nós, em nossos diversos modos de ser intencionalmente dirigidos a eles, de fato os “constituímos” para distinguir da criação material de objetos ou objetos que são mero fruto da imaginação; do ponto de vista Fenomenológico, o objeto deixa de ser algo simplesmente “externo” e deixa de ser visto como fonte de indicações sobre o que ele é um olhar que é mais explicitamente delineado pelas ciências naturais, e torna-se um agrupamento de aspectos perceptivos e funcionais que implicam um ao outro sob a idéia de um objeto particular ou “tipo”.

A noção de objetos como real não é removida pela fenomenologia, mas “posta entre parênteses” sugerindo, mais exatamente um modo pelo qual levamos em consideração os objetos em vez de uma qualidade inerente à essência de um objeto fundada na relação entre o objeto e aquele que o percebe. Para melhor entender o mundo das aparências, a fenomenologia busca identificar os aspectos invariáveis da percepção das coisas e dos acontecimentos e empurra os atributos da realidade para o papel de atributo do que é percebido ou um pressuposto que perpassa o modo como percebemos os objetos e os acontecimentos. Na nossa compreensão a fenomenologia é um conceito fundamental para entendermos as representações sociais, pois a fenomenologia trata de objetos não concretos na perspectiva do que vemos, mas sim do que percebemos, pois a representação social não é tão palpável como imaginamos.

Voltando ao paradoxo defendido por Moscovici (2003):

“é que uma sociedade não poderia ser definida pela simples presença de um coletivo que reuniu indivíduos (com gostos diferentes) através de uma hierarquia de poder, ou através de intercâmbios baseados em interesses mútuos” (pag. 173).

Os nossos interesses são guiados por representações e valores, sendo assim, dando sentido as suas escolhas individuais. Neste momento podemos perceber que em nossas escolhas existem interesse individualizado como também coletivo; trata-se de uma via de mão dupla, e essa é o que Moscovici (2003) defende como representação social.

Fica evidente que nosso corpo é uma construção, ou mesmo um processo constante de criação das representações sociais, que nada mais é do que a materialização dos pensamentos daquilo que queremos ser. Qual o modelo de corpo que buscamos a qualquer custo e até que ponto essa escolha vai influenciar na construção do nosso ser.

### **2.1.1 – Percepção do corpo na pós-modernidade**

A representação do corpo neste momento histórico, após longo período de discricção, o corpo<sup>4</sup> se impõe, hoje em dia, como lugar de predileção do grupo e de seu discurso social. E assim Breton (2006) sugere que, no campo da manipulação de símbolos é caracterizado pelo consumo, citando Baudrillard que diz que fazer do corpo o mais belo objeto de investimento individual e social, é a marca fundamental das sociedades atuais. A partir da década de 70, “a sociedade de consumo”, fica claro os limites e a falta de clareza da” libertação do corpo”. “Sua redescoberta após uma era milenar de puritanismo, sob o signo da libertação física e sexual” (Breton, p 84).

Na sociedade moderna, as preocupações com o corpo se tornaram contundentes ao novo estilo de vida propagado. Basta observarmos, dentre outros fatores, a importância dada ao higienismo, amplamente divulgados pela nova ciência. A partir da medicina moderna e das práticas corporais tanto do ocidente quanto do oriente, foi instaurada na sociedade uma nova visão de corpo, destacando o cuidado de si. Para Silva (1996), essa visão se fundamenta numa nova compreensão que o indivíduo passa a ter de si mesmo e de sua finalidade de existência,

---

4 - Período de puritanismo da sociedade.

bem como a imanência secular.

A pós-modernidade traz consigo uma crescente dessa perspectiva, porém impregnada de contradições. Talvez como nunca o corpo estivesse tanto em destaque como agora. Porém, para Silva (1996), ao mesmo tempo em que a liberdade e os prazeres do corpo tornam-se importantes, as instituições intencionam controlar este corpo, moldando-o a uma postura de severidade e correção. Se na Grécia antiga a filosofia conhecida como estética da existência tinha como ideal o equilíbrio corporal relacionado à harmonia da alma, sendo o desenvolvimento pleno e harmônico do ser humano; o objetivo agora não mais é atingir a alma, mas levar as pessoas a adotarem um comportamento voltado ao cuidar de se aceito pela sociedade.

Para Costa (2006), a sociedade científica determinou o direito de dar sentido à vida, ocorrendo assim uma virada no terreno dos valores. Segundo Costa, o que antes era medido na esfera dos ideais morais, passou a ser validado pela experimentação. No lugar do virtuosismo da vida, surge o padrão da qualidade de vida, que tem como referentes privilegiados o corpo e a espécie. Visto assim, parece que no século XXI vivenciamos uma reedição das velhas ideologias européias do século XIX: reduzir tudo à linguagem científica. Desta forma, o cuidado de si migrou a atenção da esfera dos valores morais para a atenção com a longevidade, a juventude. Ser jovem, longo e atento à aptidão física torna-se uma regra científica que quase sempre desqualifica outras aspirações à felicidade.

Os medos de hoje já não são mais os mesmos, são mais agressivos e profundos. Se outrora a velhice figurava como condição normal do ser humano, na pós-modernidade essa condição parece um pesadelo. Se por um lado a medicina atual, as curas de certas doenças e os cuidados com o corpo geraram a possibilidade de uma vida mais longa e produtiva, por outro lado, geraram também uma não aceitação das limitações do próprio corpo e de suas

características naturais. O medo de não ser aceito parece uma quase necessidade de entregar-se a padrões corporais pré-estabelecidos, especialmente as pessoas mais jovens.

O contraditório é que em nome da qualidade de vida e da saúde, tão divulgadas pela mídia e a medicina, as pessoas parecem vivenciar uma nova patologia na modernidade tardia, se submetendo a rigorosos tratamentos e intervenções sobre o corpo, muitas vezes agredindo o próprio organismo. “Parecer” bonito, saudável, adepto a uma qualidade de vida é o que importa. A essência do corpo, ou o próprio ser (GIL, 1997), parece não importar tanto.

A lógica do corpo perfeito é o resultado das marcas da cultura pós-moderna, que potencializam o olhar sobre o corpo e a ditadura da boa forma. O corpo parece ser o foco determinante que instaura a identidade cultural pós-moderna, tanto a partir de classificações de gênero ou faixa etária, quanto a partir de condições intermediadas pela mídia (GARCIA, 2005).

Segundo Hall (2005) a condição pós-moderna faz declinar as velhas identidades e fragmenta o indivíduo moderno. As transformações da sociedade estão também mudando as identidades pessoais, abalando a idéia que temos de nós mesmos, fenômeno este que pode ser chamado de descentração dos indivíduos ou crise de identidade. Essa crise de identidade pode ser vista como parte de um amplo processo de mudança, que está deslocando estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência. Assim, esse caráter de mudanças rápidas e constantes de paradigmas, como a globalização, dentre outros fatores, também resulta numa profunda mudança sobre os modos de se pensar o corpo.

Considerando que o corpo é a nossa própria condição de existência humana, é essencial que nos preocupemos e estejamos constantemente atentos às suas modificações. Segundo Sant’anna (2001) estamos ao longo dos anos evoluindo e o corpo está sujeito a

transformações. Por isso é correto que os seres humanos não estejam completamente habituados com seus corpos ou satisfeitos com seu desenvolvimento, pois em certos momentos o corpo pode parecer desconhecido e abstrato. A história de várias culturas é caracterizada pela vontade de manter o próprio corpo sob controle, se possível desvendando-o exaustivamente.

Entretanto, a nosso ver, essa insatisfação e esse desejo de controle têm ultrapassado os limites na atualidade, no contexto do que realmente é essencial na vida humana. Percebemos que a partir do desejo pelo próprio corpo, aliado a um modelo de corpo incessantemente perseguido, uma geração de “narcisos” pode ter sido gerada (SILVA, 1996). Na pós-modernidade, segundo Silva (2001), o corpo parece gestar um novo arquétipo de felicidade, fundamentado no culto ao corpo e no narcisismo como neurose coletiva.

Para Costa (2006) uma das crenças fundamentais do indivíduo contemporâneo é a busca da felicidade, que se tornou a chave mestra dos ideais formadores de sua identidade. Identidade esta apoiada em dois grandes suportes: o narcisismo e o hedonismo. A busca da identidade no narcisismo, vertente do individualismo contemporâneo, significa que o sujeito é o ponto de partida e chegada do cuidado de si. Ou seja, o ‘que se é’ e o ‘que se pretende ser’ deve caber no espaço da preocupação consigo. Família, pátria, Deus, sociedade, futuras gerações só interessam ao narcisista como meio de auto-realização pessoal, em geral entendida como auto-realização afetiva, econômica, de sucesso pessoal ou bem-estar físico.

O hedonismo, por sua vez, decorre dessa dinâmica identitária. O narcisista cuida apenas de si porque aprendeu a acreditar que a felicidade é sinônima de obtenção de prazer. “Quanto maior, mais imediato, mais constante for o prazer, mais feliz é o sujeito.” (Costa 2006, pag. 2)

No que diz respeito ao corpo, parece haver na contemporaneidade um narcisismo dirigido, sobretudo pela propaganda. Segundo Baudrillard (1996), existe um narcisismo como controle social, por meio de uma exploração dirigida, instigando a crença de que cada um é responsável pelo próprio corpo, devendo valorizá-lo, investir nele, de acordo com signos refletidos e mediados pelos modelos de massa.

Nesse sentido, podemos afirmar que os modelos de corpo hoje veiculados, os quais a grande maioria tem o desejo de desfrutar, de “ter” para si, não condizem com a realidade, mas sim com um ideal. Ideal este só alcançado mediante inúmeros sacrifícios (malhação, tratamentos estéticos, dietas, cirurgias plásticas, etc.), realizado geralmente sem quaisquer questionamentos, para atingir a felicidade de ser desejado, admirado. Os modelos de corpos a serem seguidos, parecem ficar expostos como mercadorias numa grande vitrine social, trazendo, para quem adquiri-los, a promessa da felicidade, mesmo que efêmera.

Para Brunner (1998), trata-se de uma época de produção contínua de novidades, uma nova fase de fetichismo de mercadorias, de fascinação com as imagens e um contínuo processo de fragmentação social, política e cultural de alienação.

Afinal, segundo Garcia (2005), na lógica do corpo “perfeito”, admite-se que os corpos bem construídos devem ser obtidos com muito esforço, objetividade, força de vontade. Para o autor, o culto ao corpo na atualidade inscreve duas formas de tratamento: a medicina e a ginástica, que tratam o corpo biológico para permitir a prática visual necessária para agradar o seu dono.

A partir destas considerações, nos parece lógica a consideração de Silva (2001), para a qual:

“A expectativa do corpo moderna se fundamenta no reforço de um sentimento contraditório que se vê explodir

na atualidade: dominar o corpo e, ao mesmo tempo, libertá-lo; subjogá-lo e depender dele para sua felicidade; acreditar na superioridade e independência da mente, mas submeter-se aos rituais necessários ao corpo ‘em forma’. (pag. 18)

Pensar sobre o corpo e as práticas corporais na atualidade é uma tarefa ampla e delicada que não diz respeito a uma ou outra área de conhecimento apenas. Afinal, percebemos que a problemática em torno da cultura do corpo na atualidade carece de reflexões profundas e constantes.

Com a ampliação dos interesses pelo corpo e pelas práticas corporais na atualidade, ampliam-se também as intervenções do corpo. Se por um lado é positiva uma oferta maior de atividades corporais à população, por outro lado corremos mais riscos de nos submetermos aos modismos e reproduções, que na atual conjuntura fazem parte de tudo o que diz respeito ao corpo.

Segundo Daolio (1995):

“No corpo estão inscritas todas as regras, todas as normas e todos os valores de uma sociedade específica, por ser ele o meio de contato primário do indivíduo com o ambiente que o cerca”. (pag. 39)

Assim sendo, se grande parte da população sucumbe aos apelos da mídia e dos pós-modernos relativos ao corpo “ideal”, necessário se faz cada vez mais o discernimento que possa fazer um contraponto a esta cultura e não apenas continuar reproduzindo o ideal de corpo perfeito. Não que sejamos os únicos responsáveis, ao contrário, mas que possamos estar

atentos e propagar o gosto das práticas corporais como fator importante para o humano, destituído de modismos efêmeros.

### **2.1.2 – A atividade alternativa e não alternativo como fruto da representação social.**

Considerando a atividade alternativa e não alternativas como um fruto da representação social. Assim compreendendo como representação social pode ser conceituar segundo Jodelet (2001) como:

“É uma forma de conhecimento, socialmente elaborada e partilhada, com um objetivo prático, e que contribui para a construção de uma realidade comum a um conjunto social. O termo “representação social”, ou “representação coletiva” foi proposto, como é sabido, por Durkheim, que desejava enfatizar a especificidade e a primazia do pensamento social em relação ao pensamento individual” (pag.22).

E assim podemos afirmar que um grupo ou tribo são influenciadores da escolha de alguns indivíduos, com atividade que engloba as idéias de contracultura na década de 60 no ocidente. Vejo assim uma contra posição às idéias defendidas pela modernidade, que enfatizava a industrialização, a competitividade, e a construção de corpo máquina que pudesse ser utilizado com todo seu vigor, na indústria expansionista. Paralelamente, o corpo consumista de práticas que o sistema capitalista oferece a todos indistintamente. Sentindo essas tensões, Elias (1994) enfatiza que a vida dos seres humanos não é nada harmoniosa, ela é repleta de contradições, tensões e explosões, ou seja, se justificam essas tensões na década de 60. A competitividade entre nações aparece então provocando tensões e práticas violentas, pelo poder do estado.

Tem a tese que a grande busca das atividades alternativas no ocidente e no Brasil com o surgimento histórico do pós-modernismo, (alto-modernismo e a modernidade tardia), vanguardista dos anos 60, ou, para muitos, a contracultura. Não discutirei a nomenclatura e muito menos os conceitos que caracterizam a pós-modernidade, mas a utilizarei como marco histórico e como desafio constante da hostilidade do modernismo para com a cultura de

massas.

Os anos 60 eram o momento da procura de tradições culturais alternativas dentro da pós-modernidade. Marcam o contexto dos novos movimentos sociais e de uma crítica radical da modernidade. As conotações específicas que a noção de pós-modernidade vem assumindo movimento pacifistas e anti-nucleares, marcam a presença dos hippes que se contrapunha a qualquer ingerência modernista.

Porém, nem modernismo dos anos 50 e nem a luta dos anos 60 por tradições culturais alternativas democráticas e socialistas poderiam ter sido construídas como pós-modernas, pois a noção de pós-modernismo viria posteriormente.

Mas vamos voltar à tese. Nos anos 60 existia um estilo que seria o “anti-social” ou a “sociedade alternativa”, a “anti-arte” ou “não-arte” que se contrapunham ao conservadorismo modernista burguês. É o pós-modernismo uma revolta contra a razão burguesa e o Iluminismo, mas que racionalizava novas identidades e novos conceitos ou um neo-conservadorismo.

A partir daí, a questão da identidade está sendo extensamente discutida na teoria social. Em essência, o argumento seria o de que as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado. A assim chamada "crise de identidade" é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos um porto seguro estável no mundo social.

Achamos interessante a posição de Stuart Hall (1998), que partiu de uma posição simpática à afirmação de que as identidades modernas estão sendo "descentradas", isto é, deslocadas ou fragmentadas. Este propósito ficou claro ao explorar esta afirmativa, vendo o

que ela implica, qualificando-a e discutindo quais podem ser suas prováveis conseqüências. Ao desenvolver o argumento, foram introduzidas certas complexidades e examinados alguns aspectos contraditórios que a noção de "descentração", em sua forma mais simplificada, desconsidera.

A opinião entre os sociólogos está ainda profundamente dividida quanto a esses temas. O próprio conceito que estamos utilizando, "identidade", é complexo, muito discutido e com várias divergências na ciência social contemporânea para ser posto à prova. Como ocorre com muitos outros fenômenos sociais, é impossível oferecer afirmações conclusivas ou fazer julgamentos seguros sobre as alegações e proposições teóricas que estão sendo apresentadas.

Para os teóricos como Stuart Hall (1998) e Giddens (1984) que acreditam que as identidades modernas estão entrando em colapso, o argumento se desenvolve da seguinte forma. Um tipo diferente de mudança estrutural transformou as sociedades modernas desde o final do século XX. Isso foi uma das motivações de fragmentação e entendimento sobre classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade que, anteriormente, nos tinha fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais. Estas transformações estão na pauta de mudanças de nossas identidades individuais (particulares), transformando a idéia que temos de nós mesmos como sujeitos integrados.

Segundo Hall (1998) esta perda de um "sentido de si" estável é chamada, algumas vezes, de deslocamento ou descentração do sujeito e funciona como um duplo deslocamento - descentração dos indivíduos tanto de seu lugar no mundo social e cultural quanto de si mesmos.

Esses processos de mudança, tomados em conjunto, representam um processo de transformação tão fundamental e abrangente que somos levados a perguntar se não é a própria modernidade que está sendo transformada. O nosso mundo pós-moderno faz com que sejamos

também "pós" relativamente a qualquer concepção congelada de identidade, isto é, algo que se supõe definir o próprio centro ou essência de nosso ser e fundamentar nossa existência como sujeitos humanos e a busca da mudança na modernidade tardia.

A noção de sujeito sociológico refletia a crescente complexidade do mundo pós-moderno e a consciência de que este núcleo interior do sujeito não era autônomo e auto-suficiente, mas formado na relação com outras pessoas importantes para ele, que mediavam os valores, sentidos e símbolos - a cultura - dos mundos que ele habitava. Os interacionistas simbólicos são as figuras-chave na sociologia que elaboraram esta concepção "interativa" da identidade e do eu. De acordo com essa visão, que se tornou a concepção sociológica clássica da questão, a identidade é formada na interabilidade entre o eu e a sociedade. O sujeito ainda tem um núcleo ou essência interior que é o "eu real", mas este é formado e modificado num diálogo estabelecido com os mundos culturais exteriores e as identidades que esses mundos oferecem.

A identidade, nessa concepção sociológica, preenche o espaço entre o "interior" e o "exterior" - entre o mundo particular e o mundo público. O fato de que projetamos a "nós próprios" nessas identidades culturais, que internalizamos seus significados e valores, tornando-os "parte de nós" contribui para alinhar nossos sentimentos subjetivos com os lugares objetivos que ocupamos no mundo sócio-cultural. A identidade dialeticamente postula o sujeito à estrutura. Estabiliza tanto os sujeitos quanto os mundos culturais que eles habitam, tornando ambos reciprocamente mais unificados e previsíveis.

Argumenta-se, entretanto, que são exatamente essas coisas que agora estão "mudando". O sujeito, previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentada; composto não de uma única, mas de várias identidades. Correspondentemente, as identidades, que compunham os lugares sociais "lá fora" e que

asseguravam nossa conformidade subjetiva com as "necessidades" objetivas da cultura, estão entrando em colapso, como resultado de mudanças estruturais e institucionais. O próprio processo de identificação, através do qual nos projetamos em nossas identidades culturais, tornou-se mais provisório, variável e problemático.

Segundo Stuart Hall (1998) esse processo produz o sujeito pós-moderno, conceptualizado como não tendo uma identidade fixa ou permanente. A identidade torna-se uma "celebração móvel": formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. É definida historicamente, e não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um "eu" coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas. Se sentirmos que temos uma identidade unificada desde o nascimento até a morte é apenas porque construímos uma cômoda estória sobre nós mesmos ou uma confortadora "narrativa do eu" (Hall, 1990).

A identidade plenamente identificada, completa, segura e coerente é uma ilusão. Ao invés disso, à medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar, ao menos temporariamente. Deve-se ter em mente que as concepções de sujeito acima são, em alguma medida, simplificações. No desenvolvimento do argumento, elas se tornarão mais complexas e qualificadas.

O aspecto desta questão da identidade está relacionado ao caráter da mudança na pós-modernidade; em particular, ao processo de mudança conhecido como "globalização" e seu impacto sobre a identidade cultural. É aí que vejo a influência das atividades alternativas

como parte integrante da globalização.

Em essência, o argumento é que a mudança na pós-modernidade tem um caráter muito específico. As sociedades modernas são sociedades de mudança constante. Esta é a principal diferença entre as sociedades "tradicionais" e as "modernas".

Argumenta Giddens (1991):

“nas sociedades tradicionais, o passado é venerado e os símbolos são valorizados porque contêm e perpetuam a experiência de gerações. A tradição é um meio de lidar com o tempo e o espaço, inserindo qualquer atividade ou experiência particular na continuidade do passado, presente e futuro, os quais, por sua vez, são estruturados por práticas sociais recorrentes” (pag. 37-38).

Como argumentava Giddens, a sociedade moderna não se definia somente com as experiências de vida, mas também com as formas altamente reflexivas sobre a vida, na realidade as práticas sociais eram totalmente conscientes, sendo examinadas e reformuladas constantemente.

Giddens (1991) cita como ocorre à mudança:

“à medida que áreas diferentes do globo são opostas em interconexão umas com as outras, ondas de transformação social atingem virtualmente toda a superfície da terra” - e a natureza das instituições modernas (pag. 6).

Assim sendo, Stuart Hall (1998) fazia uma comparação com as sociedades tradicionais, por exemplo, o estado-nação ou a mercantilização de produtos e trabalho, ou têm uma falsa semelhança com as formas anteriores, por exemplo, as cidades, são organizadas em torno de princípios bastante diferentes.

“Mais importantes são as transformações do tempo e do espaço e o que ele chama de “desalojamento do sistema social” - a “extração” das relações sociais dos contextos locais de interação e sua reestruturação ao longo de escalas indefinidas de espaço-tempo” (Hall 1998, p. 15).

Neste caso o estilo de vida que é a essência das atividades alternativas, seria totalmente diferente de uma sociedade para outra, mas isso não significaria que uma estaria livre da influência da outra, mesmo no inconsciente coletivo. Isso também poderia estabelecer uma quebra da continuidade social argumentada pelo Giddens (1991):

“Os modos de vida colocados em ação pela modernidade nos livraram de uma forma bastante inédita, de todos os tipos tradicionais de ordem social. Tanto em extensão, quanto em intensidade, as transformações envolvidas na modernidade são mais profundas do que a maioria das mudanças características dos períodos anteriores. No plano da extensão, elas serviram para estabelecer formas de interconexão social que cobrem o globo; em termos de intensidade, elas alteram algumas das características mais íntimas e pessoais de nossa existência cotidiana”. (pag. 20).

Já Harvey (1993) defende que a pós-modernidade como implicative não apenas “um rompimento impiedoso com toda e qualquer condição precedente”, mas como caracterizada por um processo sem-fim de rupturas e fragmentações internas no seu próprio interior (pag.12).

Neste processo de rupturas e fragmentações já com Laclau (1990) trabalha com o conceito de "deslocamento". Uma vez que a estrutura deslocada é aquela cujo centro é deslocado, sem substituição por outro, mas por "uma pluralidade de centros de poder". Laclau defendia que a sociedade pós-moderna, não tem nenhum centro, e muito menos um princípio articulador único e não se desenvolve de acordo com o desdobramento de uma única "causa" ou "lei". A sociedade não é um todo unificado e delimitado, uma totalidade, produzindo-se através de mudanças progressivas a partir de si mesmas. Ela está constantemente sendo "descentrada" ou deslocada por forças próprias.

As sociedades da pós-modernidade são caracterizadas pela "diferença"; elas são atravessadas por diversas divisões e antagonismos sociais que produzem uma variedade de

diferentes "posições de sujeito", isto é, identidades para os indivíduos. Se tais sociedades não se desintegram totalmente não é porque elas são unificadas, mas porque seus diferentes elementos e identidades podem, sob certas circunstâncias, ser conjuntamente articulados. Mas essa articulação é sempre parcial: a estrutura da identidade permanece aberta. Sem isso, argumenta Laclau, não haveria nenhuma história.

Aí está uma concepção de identidade muito diferente e mais temporária do que a anterior. Na sua argumentação Laclau (1990), defendia que isso não deveria nos perturbar; pois o deslocamento tem características positivas. Ele desloca as identidades estáveis do passado, mas também abre à possibilidade novas articulações, o surgimento de novas identidades, a produção de novos sujeitos e o que ele chama de "recomposição da estrutura em torno de pontos nodais particulares de articulação" (pag.40).

Tanto Giddens quanto Harvey e Laclau oferecem argumentos diferentes dos fundamentos da mudança do mundo pós-moderno, mas seus destaques estão na descontinuidade, na fragmentação, na ruptura e no deslocamento contêm uma linha comum como foi muito bem levantado pelo Hall (1998). Devemos lembrar-nos disso quando abordarmos a influência da mudança recente conhecida como "globalização".

Um dos impactos da globalização foi em relação ao estilo de vida (muito enfatizado entre os entrevistados) que passou ser a forma pela qual uma pessoa ou um grupo de pessoas vivenciam o mundo e, em consequência, se comportam e fazem escolhas. O que define o que compõem o conjunto simbólico a que se chama de estilo de vida é, basicamente sua distância dos seus elementos em relação às necessidades básicas dos indivíduos ou grupos (Bourdieu, 1983).

No entanto, se comer é uma necessidade básica, o modo como se come a escolha que se faz entre os diferentes tipos de comida e ainda, o uso de talheres e a opção que se faz entre

diferentes tipos e materiais destes são indicadores de valores que constituem estratégias de distinção no meio social. Isso fica bem característico com aquelas pessoas que buscam no alternativo seu estilo de vida, muito bem colocado pelos pesquisados quando afirma que a mudança é total, inclusive alimentar.

Da mesma maneira, podemos observar que as roupas também têm características próprias que fogem da moda hegemônica. Neste sentido, os elementos que preenchem os critérios de livre escolha, como os estéticos, artísticos, religiosos e outros, passam a ser significativos para a definição do estilo de vida de um dado indivíduo e grupo.

Quando analisamos o campo das práticas alternativas, também podemos perceber que as mesmas configuram-se como **tribos urbanas**, cuja ética está calcada no equilíbrio e que vêm em suas atitudes uma marca de pertencimento e diferenciação social. Quando questionadas se os praticantes assíduos poderiam ser vistos como uma tribo urbana, eles confirmam esta afirmativa. Neste sentido verificaremos que as posições sociais possibilitam gerar marcar na vida individual.

Como diz Pierre Bourdieu(1983):

“às diferentes posições que os grupos ocupam no espaço social correspondem estilos de vida, sistemas de diferenciação que são a retradução simbólica de diferenças objetivamente inscritas nas condições de existência” (pag. 82).

A partir dessa práxis e a propriedade de bens materiais e simbólicos constituem uma expressão reiterada das condições de existência, aquilo a que podemos chama de estilo de vida, porque são a própria expressão do mesmo "fator prático operante" a que Bourdieu(1983) chamou de "habitus" e que é um sistema de "disposições duráveis", um "gosto", mas "flexíveis", que expressa, sob a forma de "preferências recorrentes" sistemáticas, as necessidades objetivas das quais ele é resultado:

“a correspondência que pode ser observada entre o espaço das posições sociais e o espaço dos estilos de vida é resultado do fato de que condições semelhantes produzem habitus substituíveis que engendram, por sua vez, segundo sua lógica específica, práticas infinitamente diversas e imprevisíveis em seu detalhe singular, mas sempre encerradas nos limites inerentes às condições objetivas das quais elas são o produto e às quais elas estão objetivamente adaptadas” (pag. 83).

Gerado a partir de determinadas condições materiais de existência, esse "sistema de esquemas geradores"<sup>5</sup> "éticos ou estéticos" expressa - em sua lógica própria - as condições dessa existência, em "sistemas de preferências", cujas oposições em relação às preferências de outros grupos em outras posições, reproduzem, às vezes, de modo irreconhecível, "as diferenças ligadas à posição na estrutura da distribuição dos instrumentos de apropriação, transformadas, desse modo, em distinções simbólicas" (Bourdieu, 1983, p. 83).

Crescendo a distância com relação às necessidades, o estilo de vida<sup>6</sup> vai se tornando cada vez mais produto de uma "estilização da vida" dentro da idéia do estilo e da ação que determinam o modo de vida, com preferência sempre recorrente, que orienta e organiza as práticas mais diversas: desde a escolha de uma roupa até a decoração da casa, da religião ou da escolha de uma prática corporal a que se adere. Essas peculiaridades parecem ser fatores de agrupamento e, ao mesmo tempo, instrumentos organizacionais no desenvolvimento de limites, formas de comunicação e outros mecanismos necessários à organização de um grupo.

Já no gosto, a aptidão e a tendência à apropriação de certa categoria de bens ou "práticas classificadas e classificadoras é a fórmula generativa que está no princípio do estilo

---

5 - Segundo Bourdieu, o conhecimento das características pertinentes à condição social e econômica só permite compreender a posição de indivíduo ou grupo no "espaço dos estilos de vida" (ou seja, nas práticas através das quais ele se marca e demarca) se for simultâneo ao conhecimento (prático ou não) da fórmula generativa do sistema de disposições generativas (habitus) no qual essa condição econômico-social se traduz e que a retraduz.

6 - é a forma pela qual uma pessoa ou um grupo de pessoas vivenciam o mundo e, em consequência, se comportam e fazem escolhas. O que define os elementos que compõem o conjunto simbólico a que se chama de estilo de vida é, basicamente sua distância (dos elementos) em relação às necessidades básicas dos indivíduos ou grupos (Bourdieu, 1983).

de vida". Ou seja, estilo de vida é um conjunto unitário de elementos como o gosto de preferências diferenciadoras que se expressam, na lógica específica de cada um dos micro-espacos simbólicos como vestimentas, linguagem, postura, consumos, outros etc., a mesma intenção de expressão, "princípio da unidade de estilo" que se entrega diretamente como descreve Bourdieu(1983):

...a visão de mundo de um velho marceneiro, sua maneira de gerir seu orçamento, seu tempo ou seu corpo, seu uso da linguagem e suas escolhas indumentares estão inteiramente presentes em sua ética de trabalho escrupuloso e impecável, do cuidado, do esmero, do bem acabado e em sua estética do trabalho pelo trabalho que o faz medir a beleza de seus produtos pelo cuidado e pela paciência que exigiram. Pars totalis, cada dimensão do estilo de vida simboliza todas as outras (pag.84).

Surge outra condição em que corpo se torna um título de “significante de status social”. Segundo Breton:

“a retórica da alma foi substituída pela do corpo sob a égide da moral do consumo”. Um imperativo de prazer impõe ao ator, à revelia, práticas de consumo visando aumentar o hedonismo de acordo com o jogo de marcas distintas (2006, p. 84).

Um fator importante no processo de escolha da prática são os mecanismos de consumo determinados pelo momento social; no caso das atividades alternativas, fica bem claro que o sistema econômico aproveita para assumir mercadologicamente esse gosto ou preferência predominante. Fica também claro a promoção da dualidade entre corpo e espírito assimilado pelos praticantes do alternativo, propondo agir sobre o corpo para modificar o espírito. A partir daí observa-se que:

“As expressões e idéias mais presentes são: energia, confiança, solidariedade, autocontrole, controle corporal, holismo, pertencimento, prazer, estresse, beleza, equilíbrio, relaxamento, bem-estar psicofísico, sentido da vida, autoconstrução, consciência, relação interpessoal, chakras, harmonia, tensão, corpo-mente, corpo-alma, Deus, corpo-emoção, introspecção, paz de espírito, vida interior e espiritual, astral leve, corpo-prece, busca interior, falta de sentido, tranqüilidade, que entre outras expressões e palavras, identificam e recortam os valores dos praticantes e divulgadores das atividades alternativas” (Lacerda 2001, p. 31).

Outro significado do alternativo levantado por Lacerda é o de origem cultural, herança da década de 60, onde os valores tradicionais foram colocados em julgamento em função dos novos valores que surgiam em contraposição à cultural oficial.

Também chama a atenção para a estreita conexão existente entre a Cultura e aquela "cultura" vivida no cotidiano e que constitui o que chama de relativo à essência de toda a vida em sociedade. Essa vida constitui de pequenas situações cotidianas e de sistemas significantes, sendo coisas que dão conta de uma subjetividade coletiva, sem muito que ver com a dominância econômico que caracterizou a modernidade. Neste momento surge o período do “desencantamento do mundo” (Weber), surgindo o “reencantamento” (Maffesoli) cujo cimento principal seria as emoções e/ou sensibilidades vividas em comum.

Segundo Ulf Hannertz (1962), citado por Maffesoli (1987), não é contraditório que esse partilhar de emoções e sensibilidades seja efêmero, como geralmente acontece ser. Conforme os interesses do momento, conforme gostos e ocorrências, o investimento passional irá conduzir determinado grupo ou atividade. Maffesoli (1987) chama a isto de "união em pontilhado" que, naturalmente, induz a atração e a repulsão, a adesão e o afastamento, o que, evidentemente, se expressa em conflitos de toda ordem:

“Chegamos agora, e isso é uma característica das cidades contemporâneas, à presença da dialética massas-tribos. Sendo a massa o pólo englobante, e a tribo o pólo da cristalização particular, toda a vida social se organiza em torno desses dois pólos num movimento sem fim. Movimento mais ou menos rápido, mais ou menos intenso, mais ou menos “estressante” instantâneo, induzida por esse movimento sem fim, permite reconciliar a estática (espaços, estruturas) e a dinâmica (histórias, descontinuidades) que em geral propomos como antinômicas. Ao lado de conjuntos civilizacionais, que serão ‘reacionários’, isto é privilegiarão o passado, a tradição, a inscrição espacial, e ao lado de conjuntos ‘progressistas’, que acentuarão os tempos vindouros, o progresso e a corrida para o futuro, podemos imaginar agregações sociais que reúnam contraditoriamente estas duas perspectivas e, sendo assim, farão da ‘conquista do Presente’ seu valor essencial”(pag. 176).

Sendo assim, o gosto e a sensibilidade, fazendo parte do universo de subjetividades que constituem esta "conquista do presente", podem ser entendidos como elementos constitutivos deste concreto que aglutina os indivíduos em grupos, especialmente na cidade,

nós aprofundaremos posteriormente.

A análise das subjetividades, gostos, sensibilidades e valores em si não dão conta, entretanto, de que tais valores são moldados por condições concretas de vida que os geram e que por eles são definidas num estilo, exemplo: o gosto pela música, clássica ou caipira (sertaneja), é condicionado pelo acesso de indivíduos ou grupos a ela e, inclusive, a análise da música em si ou do que se sente em relação a ela não dará conta de todo o seu significado se não for feita também em referência a outros gostos e preferências em relação aos quais se distingue.

Portanto, as categorias da sensibilidade e do "espírito" deverão ser acrescidas, para uma análise mais completa, à definição de Bourdieu para quem, como vimos, o estilo de vida é o elemento fundamental dentro da ordem simbólica, na definição dos grupos de status. Se as classes sociais, dentro do esquema weberiano, se definem fundamentalmente em função das diferentes "situações de mercado", os grupos de status dependem do consumo de bens (materiais e simbólicos), expresso simbolicamente por um estilo de vida.

Portanto, a posse de bens se traduz em consumo simbólico, em signos ou diferenças significantes. Por outro lado, sendo os signos num sistema de signos uma função da relação com outros signos, ou seja, sendo seu valor dado pela posição que ocupam no sistema, o estilo de vida significa também relações de associação ou dissociação no sistema de estratificação. Logo, as formas ou estilos de consumo, por exemplo, das artes ou bens materiais, contribuem fundamentalmente para o conhecimento do significado atribuído pelos grupos às suas ações e da própria imagem social do grupo (Bourdieu, 1979).

Um fato observado no grupo pesquisado é que um número expressivo de praticantes é do gênero feminino, o que contrapõe a lógica aplicada por Bourdieu (1999), em sua *Dominação Masculina*, quando analisa que a forma como os gêneros são transformados em

discursos, no caso dos pesquisados, um discurso feminino, onde uma classificação cultural camufla-se em aparências naturais. Por outro lado, como diria Bourdieu, todos estes que visam “explicar” o problema estão, muitas vezes, legitimando-o; são os “agentes” interessados em pôr-se de intérprete de uma dada realidade.

No discurso das atividades alternativas - que predomina suave, calmante, relaxado, equilibrado - observamos que é assimilado facilmente pelo discurso feminino, o que não significa que esse habitus seja subjugante ao masculino, mas forma de comportamento que faz parte do estilo de vida.

Nesta perspectiva, Bourdieu identifica o corpo como principal portador e reproduzidor de diferenças hierarquizantes socialmente construídas. Este processo ocorre na aquisição do habitus, que para ele significa um conjunto de esquemas avaliativos e formas de comportamento incorporado pré-reflexivamente entre pelos indivíduos em sua trajetória de vida.

Em uma excelente análise acerca das formas de classificação intersubjetiva entre os indivíduos modernos, Pierre Bourdieu, no seu texto: *A distinção, crítica social do julgamento* (2007), mostra como a diferenciação simbólica entre as classes e os segmentos de classe naturalizam-se objetivamente em tipos diferenciados de gente. Isto causa impactos psíquicos profundos na medida em que afeta diretamente a condição emocional dos indivíduos causando depressão, timidez e baixa auto-estima, o que resulta diretamente em impactos sociais concretos, dificultando o desempenho individual nas relações diante do outro, principalmente quando o outro é alguém favorecido pelos signos da distinção.

M. Mead (1935)<sup>7</sup> encontra nos adeptos dessas práticas um perfil recorrente: “Podemos imaginar que os indivíduos menos “à vontade”, os mais fisicamente “encurralados”,

---

7 - Citada por Breton (2006, p.66). Tipos como o conceito weberiano de tipo ideal, étnicos na perspectiva cultural. Os grupos étnicos compartilham uma origem comum, e exibem uma continuidade no tempo, apresentam uma noção de história em comum e projetam um futuro.

“bloqueados”, “reprimidos”, tanto na expressão real como simbólica do corpo, são aqueles que as relações de trabalho expõem à agressividade mais direta, enquanto a profissão lhes proíbe manifestação, em troca, a menos agressividade... Essas categorias interiorizariam esse mal-estar social em mal-estar físico”.

Sendo assim, aplicarei os dois aspectos centrais da vida cotidiana: as relações profissionais e as relações afetivas. Estas são duas esferas intersubjetivas fundamentais para a construção da auto-estima e autoconfiança dos indivíduos, segundo a tese weberiana da afirmação da vida cotidiana que ressalta que as esferas do trabalho e da família passam a ser na modernidade o centro de nossa valoração e sentido, bem como da constituição de nossa identidade. De modo que estas questões tocam hoje o cerne de nossa existência. Por isso é fundamental compreender os detalhes das distinções sociais nestes aspectos.

Esses signos são tipos étnicos<sup>9</sup> que estão culturalmente classificados em uma hierarquia muito bem definida. A classificação está internalizada nas nossas representações sociais, condicionando nosso olhar diante do cotidiano do outro e de nosso próprio. Isto significa que o indivíduo moderno, a todo o momento, conscientemente ou não, situa a si mesmo e ao outro dentro de uma classificação arbitrariamente caracterizada pelas diferenças.

Esta hierarquia possui uma origem complexa. No mundo ocidental, tínhamos como belo o modelo material da vida cotidiana vinda dos Norte Americano e dos Europeus (França, Inglaterra, Alemanha etc.) principalmente, em consequência do fenômeno da colonização cultural, em detrimento das demais culturas. Este padrão se desenvolveu na medida em que se consolidou, nas nações colonizadas, um modelo de sociedade desigual dominado pela tradução cultural, muito bem trabalhado por Stuart Hall. Sendo assim, a afirmação da imagem externa como mais evoluída, superior, inteligente e bela, é fundamental para a eficácia simbólica da distinção social. A afirmação da imagem, na verdade, é uma naturalização de

uma hierarquia entre corpos mais perfeitos e menos perfeitos.

É importante lembrar que estes padrões se esquematizam e combinam também em tipos de comportamento e em modismos, além de se materializarem em tipos físicos naturalizados. Na lógica entendida por Bourdieu como uma disputa entre as classes e grupos sociais pelo monopólio do “gosto”, compreendido como um jeito sofisticado e especial de ser que concede a algumas pessoas o status de naturalmente melhores (Bourdieu, 2002).

Já com o condicionamento do olhar pode ser muito bem percebido na fragilidade dos relacionamentos modernos, onde o interesse individual socialmente condicionado, na maioria dos casos, privilegia a subjetiva beleza física acima de qualquer outro critério. Este é um bom exemplo de como os indivíduos sociabilizados são moldados a determinadas formas sociais que pré-direcionam seu gosto e seu olhar.

Também neste tipo de hierarquização os impactos psicossociais podem ser devastadores, tanto no mundo social, seja em sua dimensão pública ou privada, afetiva, profissional ou de qualquer outro caráter, quanto no complexo mundo subjetivo individual.

Deste modo, as classificações simbólicas, como aquelas já estudadas por Bourdieu entre classes e gêneros, são fenômenos complexos que invisivelmente contribuem para a perpetuação das diferenças sociais. Na modernidade, nosso olhar economicista condicionado pela forte presença do capitalismo competitivo em nossas vidas não consegue tematizar estas questões, e é exatamente por passarem despercebidas que alcançam tanta eficácia na reprodução de nossas diferenças.

Sendo assim, podemos compreender então que igualdade é também uma questão de sobrevivência humana, compreendida aqui como pano de fundo normativo que conduz nossas atitudes, além de material. O acréscimo desta perspectiva em nossa auto percepção é um avanço indispensável na luta contra as desigualdades através de movimentos sociais

legitimados.

Contemporaneamente, as concepções que predominam a respeito, por exemplo, das relações entre indivíduo e sociedade, pois é a diferenciação das partes que gera a unidade do conjunto; porém, o contrário também é verdadeiro. Os indivíduos pactuam a vida em sociedade, mas esta não é apenas um somatório daqueles que a integram; mais que isso, é ela, em múltiplos sentidos, que dá origem ao indivíduo. Somos nós que fazemos a sociedade ao mesmo tempo em que somos humanos porque a sociedade assim nos fez.

Giddens (2003) se insere neste contexto que considera a articulação entre sociedade e indivíduo, apontado no livro *A Constituição da Sociedade*, que seu objetivo é:

“estabelecer uma abordagem das ciências sociais que se afaste de maneira substancial das tradições existentes do pensamento social” (pag. IX – prefácio).

Deste modo, metodologicamente, realizar uma síntese entre a sociologia estrutural e o funcionalismo, de forma que conjugue estrutura e ação numa teoria só, intitulada de teoria da estruturação.

Um exemplo paradigmático desta teoria se encontra na obra *Em defesa da Sociologia* (2001), na qual Giddens procura demonstrar como o senso comum apropria conhecimentos das sociedades, de modo a relê-los e reinterpretá-los, conferindo-os uma nova roupagem. As ciências sociais, por sua vez, ao estudar o senso comum, promovem uma leitura das concepções deste senso, de modo a apropriá-las e reinterpretá-las à luz das teorias sociais. Em decorrência disto, temos um processo reflexivo, no qual as ciências sociais e o senso comum são, concomitantemente, construtores e produtos de uma mesma relação social. O centro de análise desta teoria se funda na produção e reprodução da sociedade.

Em *A Constituição da Sociedade* (2003) de Giddens, percebemos que estudar um sistema social significa estudar as diversas maneiras pelas quais ele é produzido e

reproduzido, interagindo com a contingência da aplicação das regras ou normas e até mesmo com recursos gerais em contextos aleatórios.

Neste sentido, o conceito de dualidade de estrutura constitui-se como peça fundamental para a compreensão desta teoria; da mesma forma que o agente, individualmente ou em grupo, é fundamental. Cumpre dizer que o indivíduo ocupa um patamar privilegiado na teoria da estruturação, pois são asseguradas na sua consciência as condições e conseqüências de seus atos.

Mesmo assim, Giddens foge da ingenuidade de algumas correntes ao admitir que, inevitavelmente, não há conhecimento ou domínio completo das condições e, conseqüentemente, alguns resultados não são previstos. Assim sendo, rompe-se com o dualismo clássico entre objetivismo/subjetivismo, revelando-se uma tensão reflexiva entre eles no plano social.

Tendo em vista esta situação limite, a concepção histórica está baseada na própria contingência da atividade humana. Criada e recriada pelas ações e atividades intencionais produzidas pelos indivíduos, a história não é um projeto determinado, mas sim um simples resultado de esforços que buscam uma direção “mais consciente” das atitudes. A relação do tempo e espaço com a ação humana, neste sentido, simboliza a dinâmica da vida social.

Em Giddens, é na conduta cotidiana das pessoas que se moldam e se transformam sociedades humanas. Interessante notar que esta assertiva é objeto de críticas por parte de autores contemporâneos: Giddens não estaria dando a devida atenção aos impactos da ação coletiva. Deste modo, preocupado com os potenciais constitutivos da vida social e com a conduta humana, Giddens observa que não há uma relação necessária entre o *dizer* e o *fazer*, pois o que resulta de uma ação não é necessariamente a sua intenção original.

Logicamente, a sua concepção de vida social é episódica e descontínuista, recusando a

idéia de leis históricas e de ocorrência necessária de mudanças. Ao trabalhar com a idéia de regularidade da conduta social, Giddens ressalta que esta regularidade não é natural, pois não é mecânica, e também não é habitual, pois é reflexiva.

Observa-se que ao enunciar a *teoria da estruturação*, Anthony Giddens remete freqüentemente a exemplos de como ocorre à interação entre indivíduo e estrutura; entretanto, ele não confere a mesma atenção a como os indivíduos, enquanto coletividades agem em seu cotidiano.

Portanto, procuro refletir sobre as questões que não foram suficientemente discutidas por Giddens sob o ponto de vista da coletividade.

Segundo Giddens (1984), em *A Constituição da Sociedade*, a sua teoria, é:

“o conjunto de regras e recursos implicados, de modo recursivo, na reprodução social; as características institucionalizadas de sistemas sociais têm propriedades estruturais no sentido de que as relações estão estabilizadas no tempo e no espaço. A ‘estrutura’ pode ser conceituada abstratamente como dois aspectos de regras: elementos normativos e códigos de significação. Os recursos são também de duas espécies: recursos impositivos, que derivam da coordenação da atividade dos agentes humanos, e recursos alocativos, que procedem do controle de produtos materiais ou de aspectos do mundo material. O que é especialmente útil para a orientação da pesquisa é o estudo, primeiro, das intersecções rotinizadas das práticas que constituem os ‘pontos de transformação’ nas relações estruturais; e, segundo, dos modos como as práticas institucionalizadas estabelecem a conexão entre a integração social e a integração em sistema” (pag. XXXV - introdução).

Constata-se, aqui, que a noção de *estrutura* é, fundamentalmente, processual, dizendo respeito a práticas padronizadas e recorrentes, que se encontram situadas no tempo e no espaço. Neste sentido, os indivíduos vivem e se organizam através de processos dinâmicos de interação social, ou seja, todos os homens têm potenciais que são desenvolvidos ao longo da sua vida. Entretanto, muito embora haja na conduta humana uma dimensão subjetiva considerável, também há certo limite à autonomia de ação do indivíduo: a regularidade da conduta. Logo, a conduta não é nem mecânica e nem aleatória, pois há o elemento que conduz à sua padronização no tempo e no espaço; e também não é rígida, pois há um limiar de

autonomia nas ações.

Ora, já que a *estrutura* significa práticas sociais construídas através da relação tempo-espço, a *estruturação* consiste na reprodução dessas práticas. Giddens considera, então, as razões e as motivações dos atores para agir de determinada forma. Mais propriamente, o ideal é que se leve em conta as duas dimensões: a ação e a estrutura mutuamente influente, daí o conceito de *dualidade da estrutura*. Vejamos, primeiramente, os elementos relativos à ação social e, em seguida, os referentes à estrutura.

Segundo Giddens são três as características fundamentais da ação social: a racionalidade, a reflexividade e a intenção, que pode não ser diretamente observável. A primeira traz consigo a noção de que agir socialmente é agir com certo grau de racionalidade, ao menos prática, afastando-se do simples hábito mecânico. A segunda trata do fato dos indivíduos serem “escultores” e “esculturas” de sua própria vida. A terceira trata do elemento não-premeditado da ação, salientando que, embora a ação busque a execução de um objetivo, há elementos da intencionalidade que acontecem indiretamente.

A dinâmica da interação social, por sua vez, pode ocorrer de duas formas: face-a-face ou sistêmica. A primeira diz respeito a processos de interação em que os indivíduos realizam suas práticas sociais em contextos de co-presença. A segunda diz respeito às relações recíprocas entre os que estão fisicamente ausentes, de modo que as práticas se reproduzem para além da presença, independente dos atores estarem a todo tempo interagindo socialmente.

Com relação ao poder, Giddens o apresenta em um sentido positivo. Parte do pressuposto de que o poder é um dado constitutivo e inerente à vida social, não sendo necessariamente repressivo ou negativo. Nas práticas sociais, os indivíduos se constituem também na dimensão do poder, através da qual eles têm a possibilidade de agir de uma ou de

outra forma. Mais propriamente, o poder seria a capacidade de se obter resultados em relação aos recursos e seus tipos. Apesar de inerente à vida social, é passível de conflito, o que não quer dizer que necessariamente ocorra o conflito.

Passemos a abordar o estudo da estrutura. Aqui existem alguns elementos fundamentais, segundo Giddens, para se pensar a estrutura, que são: as instituições práticas no tempo e no espaço; a agência significando a ação humana que faz a diferença; e a contingência, que são as conseqüências sem premeditação, ou seja, como os indivíduos podem agir de forma diferente da que agiram, descaracterizando a previsibilidade completa das ações.

Desta forma, a normatização das relações sociais não é rígida, mas sim dinâmica no tempo e no espaço, posto que sejam práticas periódicas. Como vimos, em contextos de ausência, a estrutura representa-se como uma ordem virtual, e os sistemas são a materialização das estruturas sociais. Não obstante, são determinadas características da propriedade estrutural que possibilitam a existência de práticas sociais semelhantes por dimensões variáveis de tempo-espaço, lhe conferindo uma roupagem sistêmica.

Conseqüentemente, assim sendo, podemos afirmar que os sistemas sociais não têm estruturas, eles apenas exibem propriedades estruturais. Tais propriedades, por sua vez, são o meio e o fim das práticas sociais. Logo, não existe uma ação teleológica, pois os fins e os meios estão relacionados com os ditames das propriedades estruturais. Ora, conjugando estes elementos, a mudança social advém da interação destas práticas recursivas, somadas à contingência do mundo.

Giddens ao trabalhar o conceito de *reflexividade*, realiza um contraponto entre as sociedades tradicionais e as sociedades modernas. Nas sociedades tradicionais, a reflexividade existia de forma contida, ao passo que nas sociedades modernas se manifesta de forma

intensa. A modernidade apresenta um modo de vida dinâmica, produzindo uma concepção episódica de mudança social e, conseqüentemente, uma perspectiva descontínua. A concepção episódica trata da não-linearidade da história, defendendo que ela segue apenas uma regularidade de práticas. A descontinuidade, como o próprio nome indica, trata dos mecanismos de desencaixe presentes na modernidade. Traduzindo esta dinâmica, tem-se que o tempo e o espaço não obedecem mais a uma lógica tradicional estanque.

A vida social na tradição era voltada para o passado; a modernidade rompe com esta idéia, permitindo o desenvolvimento pleno da reflexividade voltada para o presente e para o futuro. Temos, assim, duas conseqüências: ao passo que a modernidade está aberta ao conhecimento, ela também gera inseguranças pela pluralidade de opções que detém.

O caráter não-teleológico da sociedade produz o dado social da incerteza dentro da própria reflexividade. Neste sentido, através da noção dinâmica da vida social, a idéia de ruptura não significa um deslocamento, mas sim uma mudança no centro de orientação.

Acredita-se que, indubitavelmente, existem informações complexas impregnadas de conteúdos subjacentes às ações exercidas nas relações sociais. Na maioria das vezes, os agentes envolvidos desconhecem essas informações, não se apercebem da sua existência, desconhecem a tecnologia e a responsabilidade que implicam. Simplesmente se aceita que eles existem, confia-se plenamente que lá estejam desempenhando o papel que lhes cabe, mesmo que os indivíduos não entendam absolutamente nada sobre seus princípios de funcionamento. Encontram-se, aqui, os princípios da confiança nos sistemas abstratos.

Ao nos depararmos com as propriedades estruturais, observamos que elas se constituem, de maneira interligada, como meio e fins da vida social. Na modernidade, a ação que cria novas formas institucionais também é modificada por estas formas, de modo a promover um dinamismo social e também, inevitavelmente, obter conseqüências não

premeditadas. Isto produzirá profundas influências na identidade dos grupos sociais.

Como podemos ver em Giddens (1994) no livro modernidade e identidade, defende ser impossíveis:

“Estudar a constituição das sociedades modernas, em sua complexidade atual, sem levar em conta as conseqüências que a globalização ou os riscos sociais imprimem tanto ao indivíduo quanto à coletividade, contribuindo de forma decisiva para afetar *“os aspectos mais pessoais de nossa existência”* (pag. 9).

Sua reflexão não está centrada no “eu”, fruto de uma abordagem essencialmente psicológica, mas sim na importância do entendimento dos mecanismos de auto-identidade que são constituídos pelas instituições da modernidade, influenciando também em sua constituição. Ao forjarem suas próprias identidades, independentemente de quão locais sejam os contextos específicos da ação, os indivíduos e entidades ativas não determinadas por influências puramente externas, assim contribuem para as influências sociais que são globais em suas conseqüências.

Assim, Giddens nos auxilia a refletir sobre a sociedade contemporânea de forma intensa, abrindo espaço para considerar o “eu” e a busca de “novas identidades” como pontos fundamentais.

Assim sendo podemos afirmar que a análise de Giddens acerca da transformação da intimidade na modernidade é boa para pensar a relação entre agente, ação coletiva e de estrutura. Ao estudar a referida transformação, Giddens ilustra alguns exemplos sobre o tema, evidenciando as mudanças das ações dos atores no seu cotidiano, que são pontuadas por novas formas e estratégias de intimidade. Ora, com as dimensões de poder e a questão da confiança nas ações - queremos justamente refletir sobre um possível diálogo entre agência, ação coletiva e estrutura.

Vejamos sua aplicabilidade teórica: Giddens procura chamar atenção para duas

dimensões que constituem uma dualidade – a ação e a estrutura. Seu objetivo central é destacar que há uma relativa variedade no espaço e no tempo, a estrutura; bem como há um reduto para a agência do indivíduo, a ação. Neste sentido, a interação entre estas duas dimensões produz um alto dinamismo nas sociedades contemporâneas, de modo que a estruturação da sociedade é processualmente constituída ao longo do tempo e do espaço.

Nesta relação entre estrutura e agência, tanto individual quanto coletiva, podemos enumerar alguns elementos fundamentais: as estruturas não têm existência independente das atividades que elas regulam; elas não são totalmente independentes das concepções dos atores sociais em sua coletividade; elas têm uma duração espaço temporal considerável, e este terceiro elemento, segundo Giddens, constitui o chamado longa duração da vida social.

O que Giddens evidencia aqui é que os agentes, ao nascerem, surgem em um contexto em que as estruturas já estão dadas. Entretanto, eles modificam tais estruturas em um processo transformador permanente, ao passo que a própria estrutura também os modifica em contrapartida.

Todas as sociedades têm propriedades estruturais, ao menos em potencial. O que diferencia as sociedades entre si é a maneira pela qual estas propriedades vão se expressar historicamente. Como a influência da estrutura nas sociedades tradicionais era maior, nas sociedades modernas há o predomínio da ação.

Diante do exposto, cumpre agora estabelecer a relação entre ação individual e ação coletiva. Para Giddens a Transformação da Intimidade, que considera a democracia como um instrumento de transformação coletiva. Ao realizar um paralelo com a democracia, Giddens procura mostrar que os indivíduos, através de uma mediação, agem coletivamente no sentido de modificar os padrões existentes.

Essa noção diz respeito ao fato do indivíduo, enquanto membro de uma coletividade,

ter capacidade de transformar através de sua ação as coisas, atuando reflexivamente em uma estrutura. Em outras palavras, esta noção procura dar conta do grau de interferência do indivíduo nas transformações sociais. Sociologicamente, podemos destacar duas esferas de atuação dos indivíduos: publicamente (institucionalmente) ou particularmente. A primeira é aquela que acontece, em geral, em contextos de ausência, na qual os indivíduos agem em consonância com os sistemas abstratos. A segunda é aquela que acontece, em geral, no dia-a-dia e em contextos de co-presença, na qual os indivíduos agem diretamente no meio social.

O que se procura evidenciar é que, na dimensão pública ou institucional, o sujeito carece de força ontológica, dizendo respeito ao fato do indivíduo, enquanto membro de uma coletividade, ter capacidade de transformar através de sua ação, ao passo que na dimensão particular isto não acontece. Ou seja, ao interagir em sistemas abstratos, o sujeito singular não tem a capacidade de transformação suficiente para influenciar estes sistemas por si só, de modo que seria somente por intermédio de uma ação coletiva igualmente motivada que ele realizaria as transformações desejadas. A ação coletiva, desta forma, seria a maneira pela qual o indivíduo se faz presente nos sistemas abstratos, reforçando a sua capacidade transformadora desde que consiga agir em coletividade. Na dimensão particular, por sua vez, o indivíduo em sua singularidade tem a possibilidade de transformar o meio em sua volta sem o intermédio de uma esfera coletiva.

Um exemplo de atuação da força ontológica diz respeito às ações ditas revolucionárias. Se uma pessoa defende a revolução sozinha, ela carecerá, *a priori*, de força ontológica para efetivamente promovê-la. Ou seja, necessita-se de uma ação coletiva desejosa de revolução para que incidam impactos significantes na dimensão institucional

O mesmo não aconteceria se o indivíduo quisesse fazer uma “revolução” em si próprio, pintando os cabelos, comprando novas roupas ou trocando de carro. A “revolução”,

neste sentido, depende apenas da ação individual, mesmo que haja algumas resistências por parte dos outros que não estão fazendo. Este exemplo esclarece a capacidade de ação do indivíduo dentro de uma coletividade, e a capacidade de ação da coletividade dentro de uma instituição. Portanto, na teoria da estruturação, a categoria de força ontológica se faz presente implicitamente, regendo as relações da coletividade e a sua atuação reflexiva.

Gostaria de enfatizar no próximo capítulo o que é chamado como habitus e estilo de vida, muito bem trabalhado por Bourdieu e refutado aqui por Boudon, observamos a importância de fazer um recorte neste momento, pois esclarecedor para a compreensão do nosso raciocínio.

### **2.1.3 - Habitus e estilo de vida**

Como Bourdieu (1983) define a noção de habitus? Para ele, a noção:

“exprime a recusa a toda uma série de alternativas em que as ciências sociais se encerraram (...), (permitindo) romper com o paradigma estruturalista sem cair na velha filosofia do sujeito ou da consciência, a da economia clássica e do seu *homo economicus* que regressa hoje com o nome de individualismo metodológico” (pag.12-13).

A noção de habitus, então, indicaria, para Bourdieu (1985), um “conhecimento adquirido e também um haver, que indicaria a disposição incorporada, quase postural, mas (também a) de um agente em ação” (pag.13). Reconhece, porém, que as primeiras aplicações por ele realizadas da noção de habitus comportavam as indicações de um haver de um modo implícito, embora presente na direção da pesquisa por ela designada. Produto não de um cálculo teórico, mas de uma estratégia prática do fazer científico (pag.14).

Esta humildade do reconhecimento, porém, parece estar ligada a uma tentativa de escapar das acusações de neologismo feitas pelo individualismo metodológico à noção de habitus por ele utilizada. De empregar uma noção antiga com sentido original, pela negação ou encobrimento das tradições ou fontes de origem (BOUDON, 1989). Ou de buscar

recuperar o agente em ação presente na noção de habitus sem um aprofundamento das implicações do seu Habitus e efeito de disposição.

A noção de habitus é utilizada por Bourdieu como um “produto da interiorização de um arbitrário cultural capaz de perpetuar-se e perpetuar nas práticas os princípios do arbitrário interiorizado. Seria o equivalente na ordem da cultura daquilo que é a transmissão do capital genético na ordem biológica”.

A produtividade específica de um habitus, deste modo, pode ser medida através do seu efeito de reprodução, pela durabilidade, capacidade de transferência e exaustividade. O que indicaria, numa formação social específica, uma definição dominante do modo e da duração da inculcação que definem “o grau de realização cultural (...) pelo qual não somente as classes dominantes, mas também as classes dominadas tendem a reconhecer o ‘homem cultivado’ e pelo qual se encontram objetivamente medidas (...) as diferentes formas do homem realizado tal como se encontra definido pelo arbitrário cultural dos grupos ou classes dominantes” (BOURDIEU & PASSERON , pag.47- 48).

Os grupos e classes sociais para Bourdieu parecem ser vistos, assim, como portadores de convenções, de valores socialmente compartilhados que formam e informam um sistema de disposições sociais ou habitus, atualizando-o através de um determinado estilo de vida. Para ele, às diferentes posições no espaço social corresponderiam distintos estilos de vida: tradução simbólica das distinções objetivamente inscritas nas condições de existência (BOURDIEU 1984). Sendo assim a noção de habitus corresponderia a uma atitude de conservação.

Bourdieu (1984) argumentava que unidade de análise significativa através da qual seria possível compreender como uma determinada sociedade busca assegurar sua constância e se defender contra as mudanças sociais. E a ação social parece ter-se deslocado, assim, dos agentes individuais da ação para associar-se aos sistemas de disposição e as posições sociais

específicas que ela reflete. Seria um subproduto da luta simbólica pelo monopólio da nomeação legítima, isto é, pela produção do senso comum.

Não seria assim o valor relativo da ação que determinaria o valor do nome, mas o valor institucionalizado das disposições que serviria de instrumento e possibilitaria a defesa e a manutenção do valor da ação. Os conflitos resultantes da produção da ordem legítima não estariam centrados nas interações entre agentes individualizados ou particulares, mas nos campos sociais relacionais. Campos de força que se configurariam por um arbitrário cultural, produto das relações entre o habitus, - isto é, o sistema de disposições e posições sociais, a ordem simbólica e o poder de nomeação por onde se impõe uma visão legítima do mundo social.

Deslocada do agente individual a ação e os conflitos por ela configurados só podem ser compreendidos através do poder simbólico da nomeação. A ação social se realizaria, assim, não nos agentes interativos, mas no habitus, como conjunto de relacionamento e disposições assentadas em posições sociais específicas, em estruturas estruturantes (BOURDIEU 1984). Assim as quais possuiriam a propriedade de operar traduções simbólicas das distinções objetivamente inscritas nas ordens sociais e nas ordens de legitimidade que dão contorno aos grupos sociais reais (BOURDIEU 1987, pag.45).

Incrementando o debate sobre habitus poderemos enfatizar a crítica principal de Boudon (1989) a Bourdieu (1983) que recai sobre a noção de habitus.

Boudon coloca Bourdieu no contexto de um movimento de idéias, por ele chamado de neo-marxista, que teria se desenvolvido particularmente na França entre os anos de 1960 e 1970, com penetração internacional (BOUDON 1989). Este neo-marxismo se caracterizou “por uma combinação do funcionalismo com a vulgata marxista” (BOURDIEU 1998, pag.205) Deste movimento teriam participado, além de Bourdieu, autores como Foucault, Althusser, Poulantzas, Castells e Milliband (BOUDON 1998, pag.290), ou seja, nomes

ligados ao que se convencionou chamar de campo estruturalista.

Para os seguidores deste movimento de idéias, seguindo o pensamento boudoniano, o ato individual foi pensado como sendo uma execução da sociedade internalizada, e mais, como visando à manutenção do poder da classe dominante sobre si (BOUDON 1998, p.205). O que trouxe como consequência a visão de que os atores sociais expostos a uma mesma norma social deveriam agir de forma semelhante.

Os atores sociais seriam pensados, deste modo, como simples joguetes de estruturas e seus comportamentos compreendidos como irracionais ou alienados (BOUDON 1991, p. 56-58).

Esta visão hiper socializada do ator social, para Boudon, apareceria de uma forma mais perversa, porque conceitual, em Bourdieu. Esta forma perversa, segundo Boudon, ou a audácia lógica de Bourdieu, quando impassivelmente formula “que um efeito não querido pode ser tratado como causa de um comportamento, mesmo quando esse efeito é prejudicial ao ator” (BOUDON 1989, p.286). O que significa que contraem um habitus, que os incita a pensar que estão fadados a produzirem determinados efeitos sob determinadas circunstâncias.

Este habitus compele os atores sociais, inconscientemente ou até conscientemente, a agirem de forma semelhante sob situações também semelhantes. O que transforma o processo em que se realiza a ação em uma caixa de Pandora (várias possibilidades, difíceis de ser previsíveis), ou lhe atribui uma eficácia causal, tornando o ator social de atitudes imprevisíveis.

Para Boudon, a teoria da reprodução e a noção de habitus em Bourdieu, deste modo, ao admitir que um ator social possa não ver ou acreditar no que ele vê ou acredita e ver ou acreditar no que ele não vê ou acredita, torna-se arbitrária. Torna-se uma questão de retórica que apenas amplia o sociocentrismo do observador.

É importante acrescentar que o gosto é um dos elementos fundamentais que marca e

define os diferentes estilos de vida. Portanto, pode ser explicado como “propensão e aptidão à apropriação (material e/ou simbólica) de uma determinada categoria de objetos ou práticas classificadas e classificadoras, é a fórmula gerativa que está no princípio do estilo de vida” (BOURDIEU, 1983).

Com isso as diferentes posições e profissões no espaço social correspondem estilos de vida. As práticas e as propriedades constituem uma expressão sistemática das condições de existência – o que é denominado como estilo de vida, porque são produtos do mesmo operador prático: o *habitus*.

Conforme Elias “o *habitus* social, o caráter social ou a estrutura social de personalidade do indivíduo”, que é responsável pela identificação pessoal do indivíduo com a tribo era tão natural quanto necessária (ELIAS, 1994).

O estilo de vida pode ser definido como um conjunto unitário de preferências distintivas que exprimem, na lógica específica de cada um dos subespaços simbólicos, mobília, vestimentas, linguagem ou atividade corporal, a mesma intenção expressiva, princípio da unidade de estilo que se entrega diretamente à intuição e que a análise destrói ao recortá-lo em universos separados.

A disposição estética só constitui uma experiência do mundo na prática de atividades que tenha nelas mesmas sua finalidade – como os exercícios corporais ou de contemplação de uma obra de arte, e na sua prática supõe a distância do mundo que está no princípio da experiência humana.

O consumo material ou simbólico da obra cultural constitui uma das manifestações supremas do desembaraço no sentido de, ao mesmo tempo, condição e disposição que a língua ordinária dá a essa palavra. O desprendimento do olhar puro não pode ser dissociado de uma disposição geral do gratuito ao desinteressado, produto paradoxal de um condicionamento econômico que engendra a distância com relação à necessidade. Ou seja, o

olhar puro aprecia a necessidade (utilitária) contemplando-a e valorizando-a como objeto estético, posição que revela um condicionamento dos indivíduos que pertencem a classes sociais mais elevadas de acordo com sua classe social menos elevada. Pois no seu cotidiano sempre estiveram preocupados em suprir as necessidades de acordo com a aplicabilidade e a funcionalidade de cada situação.

O acesso quase natural confere a certeza da tradução dos elementos de uma tradição de outro local no caso o oriente, que de uma maneira foram incorporados pela cultura, com relativa certeza de deter a legitimidade cultural, o verdadeiro princípio do desembaraço que identificamos como condição para a disposição estética.

O “gosto puro”, como ideologia do gosto natural, opõe dois modos de aquisição da cultura: o aprendizado total e precoce, efetuado desde a primeira infância no seio da família, e o aprendizado tardio e metódico, que expressa à vontade temporal, essa é a leitura que fazemos da não localidade dos eventos voltados para as atividades alternativas.

Essa separação e classificação se evidenciam pela disputa, dentro do próprio campo, entre os praticantes de técnicas alternativas do corpo, pois esta ajudaria a suprir e a recuperar essa carência de práticas como natural. Sendo assim o estilo de vida das classes populares é marcado pelo sentimento de privação.

A característica principal desse estilo de vida evidencia-se sempre pelo sentimento de incapacidade, de indignidade cultural, uma forma de reconhecimento dos valores dominantes. O que separa as classes populares das outras classes é o desapossamento da capacidade de formular seus próprios gostos, que é, sem dúvida, a forma mais sutil da alienação.

Outro ponto relevante já mencionado anteriormente é a era dos grupos ou tribos, que por toda parte observamos a unidade de dependência e sobrevivência dentro de uma identidade dos indivíduos.

Em linhas gerais constatamos que os grupos ou tribos passam a ser *uma vanguarda*,

centrada em experiências pessoais e aleatórias que por seu fechamento, acabam caindo no elitismo; que se manifesta como instrumento de propaganda a qual editoração de livros de luxo – com excelentes projetos gráficos, banalizam toda essência da própria prática; e, finalmente, sendo mais uma mercadoria de *consumo*, entre academia e os profissionais da classe média.

Conduzir uma análise do tipo holista no domínio da mobilidade social, o que significa dizer que, por efeitos de mecanismos sutis, os indivíduos são impelidos a adotar comportamentos tolerados pelas estruturas sociais. A metodologia holista, assim, consistiria em descrever o indivíduo como sendo exclusivamente a sede ou o ponto de passagem de forças ou de idéias coletivas. Derivação ideológica que concebe o ator social como uma “marionete cujos barbantes seriam manipulados pelas estruturas” (BOUDON 1991, p.58).

### **2.1.3.1 - “A orientalização do ocidente”**

A tese em questão traz no subtítulo, o apontamento objetivo das investigações e pesquisas de Colin Campbell em relação ao paradigma religioso que emergiu na modernidade. A saber: “A Orientalização do Ocidente: reflexões sobre uma teodicéia para um novo milênio” In *Religião e Sociedade*.

Campbell (1997), tendo em vista construir uma reflexão para discorrer sobre as razões que nortearão a ética do próximo milênio elege como critério, a pesquisa sobre conteúdos que dão alguma idéia dos valores e crenças na sociedade atual.

Analisando o quadro global, retoma o tradicional confronto entre os dois principais extratos culturais: o ocidental e o oriental, destacando o fenômeno da substituição de um por outro, de modo que isto caracterizará o pressuposto básico de uma ética para o terceiro milênio, segundo sua análise sociológica.

De fato, valores e crenças, configuram o substrato sócio-cultural de qualquer

coletividade humana. E, aqui, valores e crenças, são elementos constitutivos da religião ou da religiosidade de um povo ou dos povos em geral, afirmação de Campbell (1997).

Por isso, mais do que tratar a questão ética como tal discorre sua análise explorando a questão que estabelece como primordial: A cosmo-visão do mundo, tais quais elaboradas no mundo ocidental e do mundo oriental, observando a emergência desta última na cultural do ocidente.

Embora esteja claro, no panorama sociológico, o que se chama de Ocidente e o que se chama de Oriente, desejamos enfatizar de modo específico o que define estes territórios geo-cultural.

Isto tendo em vista o fato de que, no campo cultural trabalhado por nós, há o que denominamos de cultura Oriente, referindo-se basicamente às culturas do extremo Oriente. E as culturas asiáticas em geral, que aqui, chamaremos de Oriente tão somente.

Ao tomar a noção de orientalização, portanto, Campbell (1997), quer ultrapassar o fenômeno da novidade de consumo daquilo que é produzido do outro lado do globo e inserido no contexto mercadológico. Também não pretende analisar, estrito senso, o interesse dos cidadãos ocidentais pelas práticas orientais (Yoga, acupuntura, Tai chi chuan etc.) ou seus sistemas religiosos tradicionais (budismo, hinduísmo, Taoísmo etc.). Considera, portanto, que a introdução de elementos ‘estrangeiros’ em um sistema sócio cultural nativo pode ocorrer sem afetar, de forma alguma, a natureza básica deste sistema (Campbel, 1997).

Sua análise inclui o conceito de orientalização numa outra perspectiva ainda mais profunda e radical, na qual ocorre a mudança sintomática do paradigma cultural ou teodicéia. Neste sentido, não são os sistemas fechados do oriente que penetram com sua Força doutrinária os sistemas fechados do ocidente. Antes, são as concepções subjetivas do “como se entende” o Sagrado e no que constitui sua natureza. É este elemento contextual de Força subjetivante que vai penetrando, “a conta gotas”, o matiz cristão da lógica do pensamento ocidental.

Para colaborar com sua percepção, Campbell (1997), se vale das conclusões do trabalho, ainda que não totalmente concluído neste campo, de Max Weber. Retomando a lógica weberiana, concorda que a questão da transculturação passa pela concepção diferenciada dos caminhos culturais para o homem e especialmente a solução do ‘problema do mal’. Campbell parte da análise sociológica destas teodicéias, tematizadas por Weber, que considera as perspectivas do divino concebido como fundamentalmente imanente ou transcendente para diferenciar a teodicéia oriental da ocidental.

Quando dissemos que as concepções subjetivas da visão cultural orientalizada vão penetrando “a conta gotas” o ocidente, é no sentido que conclui o próprio Campbell:

“Todas essas crenças construíram os alicerces para a substituição da imagem transcendente do divino tradicionalmente ocidental pela imagem imanente oriental, um processo que, embora venha ocorrendo por cerca de duzentos anos, somente agora começa a se tornar de fato amplamente visível”. (pag. 7).

O que permitiu a Campbell (1997) concluir, argumentando com precisão, aquilo que chama de orientalização do ocidente segundo o paradigma cultural ou teodicéia do oriente não cristão<sup>8</sup>;

Falar de “orientalização”, portanto, não é, assim, discutir simplesmente a introdução de idéias e valores do Oriente; é referir-se ao processo pelo qual a concepção tradicionalmente ocidental e suas relações com a humanidade e o mundo são substituídas por aquela que tem predominado por longo tempo no oriente. (Campbell, 1997)

Certamente este contraste é esboçado de forma muito rígida por ser considerada uma representação acurada da realidade quer da tradição cultural e religiosa do Oriente quer do Ocidente. Deve ser antes visto, como pretendia Weber, como um esquema idealizado,

---

8- o oriente médio, berço da Tradição Cristã, do extremo oriente, berço das Tradições religiosas referidas por Campbell.

construído em torno de dicotomias lógicas tanto quanto realidades empíricas. (Campbell, 1997)

No curso da construção do argumento da orientalização do ocidente, Campbell, considera, ainda, que o principal motivo para esta mudança historicamente significativa de um lado para o outro desta classificação dicotômica ultrapassa, em muito, a influência das religiões orientais e dos movimentos culturais e espiritualistas do paradigma oriental. Antes, a questão se deve a uma mudança nas crenças da população no que diz respeito principalmente ao sentido do divino e à questão da vida após a morte.

Partindo de estudos estatísticos, Campbell, fundamenta a queda, no ocidente, da crença no tradicional deus criador e pessoal, que constitui o pressuposto ontológico do Sagrado na cultura e na religião do mundo judeu-cristão. O que constata é que esta crença tradicional vai sendo substituída pela emergente crença em “algum tipo de espírito ou Força vital”, ou seja, vamos constatando uma crença traduzida.

Aliado a isto, nota o sociólogo, está o crescimento da crença na reencarnação. Além dos casos de adesão objetiva a esta crença por uma parte dos ocidentais, há, também, por outra parte, a incapacidade de contraposição antagônica entre este conceito e o conceito de ressurreição, que não percebe o antagonismo lógico entre uma e outra coisa, numa clara confusão espiritualista no seio de uma fé que se apresenta fragilmente intelectualizada.

Conclui-se que esses dados de fato sugerem que uma mudança significativa está ocorrendo, uma mudança que poderá significar a derrocada da teodicéia, que tem dominado o pensamento Ocidental por dois mil anos. (Campbell, 1997).

Outra evidência levantada por Campbell no favorecimento desta orientalização é a do conceito de Religião espiritual e mística. Aqui, a religião é um fenômeno distinto dos conceitos de religião igreja ou de seita, que ele julgava [a religião espiritual] a mais provável de florescer no mundo moderno. (Campbell, 1997).

Para definir com maior exatidão o que significa este conceito sociológico de religião espiritual, tomemos do próprio texto algumas assertivas: Alguma forma de união com Deus (ou mais propriamente re-união) é, assim, a meta deste tipo de religião; uma meta que somente pode ser imaginada como transformação da semente divina em um poder capaz de superar o mundo. (Campbel, 1997) Ou ainda: Não há crença na oposição fundamental entre carne e espírito ou lei natural e milagre cristão; o que existe são simplesmente diferenças no grau, não se trata de diferença na substância, em que o finito dista do divino. (Campbel, 1997).

Melhor será se continuarmos, por enquanto, só com as definições diretas de Campbell (1997):

“Esta forma de religião vê a experiência religiosa como expressão verdadeira daquela consciência religiosa universal que está baseada em um fundamento divino último; uma visão que leva à aceitação de um relativismo religioso em relação a todas As formas de crenças e à doutrina do poliformismo, na qual a verdade de todas as religiões é reconhecida. Daí, não apenas são toleradas visões largamente diferentes das verdades centrais do cristianismo, mas todas as formas de religião são vistas como idênticas”. (pag.12)

Sendo assim Campbell conclui que esta forma de religião é também extremamente individualista, descrita por Troeltsch como “individualismo religioso radical” (Campbel, 1997, pag.12).

Para concluir a influência que tem este modelo de crença no seio da própria civilização cristã, no papel de desconstruir aquilo que Campbell chama de teodicéia tradicional do ocidente e favorecer o fenômeno subjetivo da orientalização, nada melhor neste contexto que recorrermos novamente às palavras do próprio Campbell (1997):

“No mais, esta forma de religião (ou talvez mais propriamente, de espiritualidade) pode também ser vista como sendo bem mais parecida com o modelo oriental do que com o ocidental, por sua ênfase na natureza poliforma da verdade, no sincretismo e no individualismo”. (pag.12)

Em seguida, Campbell(1997) vai demonstrar que na base da sociedade ocidental estão assentadas culturas de tradições nativas pré-cristãs (Helênica, Druídica, Nórdica, Céltica,

Inuit, Asteca e Maia, por exemplo), nomeadas “pagã” e “bárbara” pela cultura cristã. Assim, o fenômeno do neo-paganismo – embora seja um movimento que reinventa tradições perdidas – é prova plausível, para o autor, de que a teodicéia cristã encontra uma rejeição natural no próprio terreno em que semeou a Verdade de sua Doutrina sobre Deus e o Mistério da Salvação.

É pertinente concluir que Campbell (1997) tira disto para colaborar a sua tese de orientalização do ocidente:

“Entretanto, na prática, as crenças enfatizadas, dessas tradições “pagã” e “bárbara” não são tão variadas, e tendem a estar em acordo com o estilo de espiritualidade a um só tempo panteísta e imanentista, esboçado acima, isto é, do paradigma religioso do oriente não cristão, não judaico, não muçulmano”.(pag.13)

Partindo de outra perspectiva, diferente daquela apresentada no neo-paganismo, o qual arremete a uma volta nostálgica ao passado pré cristão, o autor apresenta outro tipo de evidência em favor de sua tese: os movimentos de “Nova Era” que se projetam na onda dos elementos progressistas e científicos da cultura contemporânea e, portanto, não constituem tanto um fenômeno moderno, mas sim pós-moderno. A atitude essencialmente ‘neomística’ de uma psicoterapia contemporânea que “busca a salvação nas supostas profundezas da própria consciência humana” foi considerada, mais de uma vez, também como convergindo com uma forma hindu-budista de misticismo (Campbel, 1997).

Assim há que se entender a lógica do autor em associar estes múltiplos fenômenos sócio-culturais e sócio-religiosos da contemporaneidade como conexão subjetiva que contribuem para o desenvolvimento da orientalização.

Esta evidência percebida por Campbell em sua análise sociológica destacou a seguinte constatação:

“Há mesmo uma conexão intrigante – que lembra de fato o Hinduísmo e do Budismo – entre a crença da reencarnação e o ambientalismo. Isso é um tanto humoristicamente ilustrado por um anúncio do Greenpeace onde se lê, “Quando você voltar como uma baleia, você ficará infinitamente contente de ter colocado o Greenpeace no seu testamento”. Mas então, considerar todas as criaturas vivas como seres sensíveis, não apenas capazes de sentir dor, mas como dotadas de uma forma de consciência não essencialmente distinta da que os

homens são dotados, é um colorário lógico de uma crença na reencarnação (se não, em termos técnicos, de uma crença na transmigração das almas) [...]”. (pag.14-15)

Continuando:

“Além disso, há também a questão do holismo básico que é um aspecto do ambientalismo. A noção geral de entrelaçamento, não apenas do ser humano com a natureza, mas de toda vida no planeta; a idéia da unidade metafísica última da realidade como um todo, tal como expressa no ditado ‘colher uma flor é afligir uma estrela’. Essa crença está, talvez, mais concretizada na “hipótese gaia” de Jim Lovelock. Essa afirmação, na medida em que o planeta como um todo é um super-organismo auto-regulador, banhado de vida, claramente leva esses elementos naturais para um paradigma oriental ou ecológico que não é simplesmente quase-religioso e místico, mas oriental em sua natureza”. (pag.15)

Para além destes fenômenos que podem ser lidos como consequência da orientalização, podemos tomar, também, outros que têm conotações mais causais. Assim, analisa a questão do largo crescimento do vegetarianismo no ocidente com deslocamento do sentido desta prática que nota ter se conectado a um novo respeito pela vida animal, no lugar de razões de saúde ou dieta. (Campbell, 1997)

Menciona também o crescimento da adesão de pessoas aos movimentos de proteção dos direitos dos animais no que conclui: a crença subjacente a esse aumento da preocupação com a vida animal pode não lembrar a doutrina hindu de ahimsa (não-violência), mas seu espírito subjacente certamente parece mais como oriental do que ocidental. (Campbell, 1997)

Depois de estabelecer o paralelismo entre esses comportamentos ocidentais orientalizados e as crenças tradicionais do oriente, Campbell (1997), se esforçam por fazer a distinção que há entre essas práticas ocidentais orientalizadas e aquelas realizadas como religião tradicional no Oriente não cristão.

Apesar disso, insiste:

“O mesmo é provável ocorrer com outras crenças que parecem com aquelas do Oriente [referindo-se ao Hinduísmo e outras]; uma semelhança superficial pode disfarçar uma diferença mais profunda. O que, em essência, tem-se como indiscutivelmente oriental é, entretanto, a adoção de uma concepção do divino imanente e

não transcendente”. (pag.16)

Contudo, Campbell, não reporta o fenômeno da orientalização só na perspectiva extrínseca ao cristianismo, sobretudo, o percebe presente de modo vigoroso e intrínseco em dois sistemas intelectuais principais que juntos compreendem a maior parte da cultura ocidental; isto é, o cristianismo, e o Progressismo secular, tal como o último se manifesta no socialismo e no marxismo.

A isto, incluiríamos, como complemento de nossa reflexão, na formação do campo da tríplice Força neo-científica da: Ciência da Religião e da Sociologia, que foram geradas pelo modernista da razão pura de Kant.

Este corte epistemológico, acatado como paradigma holístico pelo conhecimento moderno, criou o ambiente favorável para que todos os discursos das antigas ciências fossem amplamente questionados e, sobretudo, o novo modelo praticado pelas novas ciências.

De todo modo, a percepção sociológica de Campbell (1997) é lúcida, tanto quanto é o argumento que usa para justificar porque que isso aconteceu:

“Assim, poderíamos dizer que uma base para a orientalização já existia em uma forma nativa naquilo que, até então, era ‘orla cáltica’ da sociedade. Com efeito, é importante reconhecer que um grau fundamental de orientalização da cultura da Europa Ocidental já havia ocorrido como consequência do movimento romântico do século XVIII e, assim, que já existia um quadro que facilitava sob a forma de movimentos como o surrealismo, o freudianismo e o existencialismo. Essa foi, em grande parte, a herança cultural deixada pelos contra culturalistas dos anos 60, além do material vindo do Oriente e da cultura dos povos indígenas não-ocidentais por todo o globo”. (pag.18)

A isto se soma o fenômeno cientificista e evolucionista que, como nota Campbell, nos séculos XVIII, XIX e XX, trabalhou para minar a religião tradicional do ocidente, não atingindo tanto o paradigma da teodicéia oriental devido ao fato de serem religiões não baseadas em verdades literais e históricas, como estabelece o próprio Campbell e McIver 1987 in Campbell (1997):

“Esse individualismo extremo, juntamente com o anti-dualismo e a relativização das pretensões de verdade, torna-a [referindo-se a religião oriental] um alvo muito difícil para o ataque dos racionalistas e cientistas. De fato, a religião mística oriental tende a usar o ataque secular, humanístico sobre a religião tradicional em benefício próprio; ao mesmo tempo em que também se aproveita de incertezas e disputas no interior das ciências

para promover afirmações místicas” (pag.17).

Assim Campbell considera que haja uma ocidentalização do oriente também. Entretanto, este fenômeno é extrínseco à Tradição do Oriente - que insistimos em convencionar como extremo oriente. Esta ocidentalização, entretanto, está caracterizada exclusivamente pela sua aparência através do modelo capitalista que cobre o mundo como uma grande casca. O miolo deste paradigma ocidental, isto é, sua teodicéia tradicional, está em colapso, como o autor demonstra em sua tese.

E enfatizando ele argumenta:

“Conseqüentemente, é no próprio coração do Ocidente que a “ocidentalização” está enfrentando seu desafio mais selvagem, desafio que está sendo suportado por uma perspectiva que é, em essência, “oriental”. Isto está ocorrendo porque aquele paradigma dominante ou “teodicéia” que serviu tão efetivamente ao Ocidente por dois mil anos finalmente perdeu seu controle sobre a maioria da população na Europa ocidental e na América do Norte. Essas não sustentam mais uma visão de mundo dividido em matéria e espírito e governado por um Deus criador, pessoal e todo poderoso, que tenha colocado suas criaturas acima do resto de toda criação. Essa visão foi abandonada e, com ela, toda justificativa em favor do domínio do homem sobre a natureza. Em seu lugar foi posta a visão fundamentalmente oriental da humanidade como parte da entrelaçada teia de vida espiritual e sensitiva. Parece inevitável que tal mudança revolucionária na visão de mundo dominante anuncie, por sua vez, uma nova consciência ética para o novo milênio”. (Campbel, 1997, p.20)

Após este esclarecimento sobre a tese da orientalização do ocidente, poderemos agora dar significado as atividades corporais alternativas dentro desta nova perspectiva.

## **2.2 - Atividades corporais alternativas: praticas orientalizadas em Maceió.**

Sobre as atividades corporais praticadas, cabe um esclarecimento que nos permita melhor entendimento do estudo. Trata-se de descrever muito brevemente os significados de cada atividade, como objetivo de aprofundamento teórico ou um entendimento crítico, mas também como um referencial diferenciador das nossas práticas ocidentais.

Primeiramente abordaremos o Hatha-yoga pelo fato de a maior parte do grupo pesquisado estar envolvido com esta prática. O yoga é uma das seis escolas espirituais da cultura hinduísta. Essas escolas, segundo Blay (1995), são: o Sámkhya e o yoga, o mimansa e

o vedanta, o vaishesika e o nyaya. O yoga e a ioga, segundo a tradução no Brasil, de origem sânscrita, significam união, junção de duas realidades que existem no interior do homem, a união do espírito e da matéria, do impessoal e do pessoal, enfim de todas as manifestações que possam acompanhar a existência humana. A proposta geral do yoga é de gerar a diminuição das atividades mentais, no sentido de conter a constante agitação, a que por natureza a mente está submetida, e promover essa junção. Zimmer (apud Lacerda 1995), no momento que essa quietude se concretiza revela-se o homem interior.

A mente, por natureza, está em constante agitação. De acordo com a teoria hindu, transfigura-se continuamente nas formas dos objetos que percebe. Sua sutil substância torna as formas e as cores de tudo que lhe oferecem os sentidos, a imaginação, a memória e as emoções. Em outras palavras, está dotada de um poder de transformação em metamorfose ilimitada e incessante.

E assim como Lacerda (1995) diz que:

...contudo o yoga aquieta a mente e no momento que está quietude é consumado o homem interior, a mônada vital, revela-se como uma jóia no fundo de um lago manso. (pag.27)

A hatha-yoga, um dos tipos de yoga praticado pelos entrevistados, apresenta-se constituída de posturas (âsanas), respirações (pranayamas), mudras (gestos de efeito psicológico), bandhas (contrações) e relaxamentos que possibilitam a busca desse homem interior. Prega a integração psicofísica há milênios, já que a estima de existência do yoga é de aproximadamente a partir do século II a. C.

Busca também a integração corpo-mente, via respiração e movimento lentos, temos o tai-chi-chuan, técnica de origem chinesa que é executada por movimentos que são aprendidos e praticados em uma seqüência pré-estabelecida. Pode ser considerado um método de relaxamento que pretende harmonizar o que os chineses denominam três mundos: o mundo

alto (mental); o mundo do sentimento e o mundo baixo (o próprio corpo).

Seguindo um raciocínio muito comum pelos praticantes que é “Unificar esses três setores é encontrar um melhor equilíbrio psicossomático, certa alegria de viver, livre circulação de energia em um corpo relaxado” (Lacerda, 1995).

Ainda como denominador de integração, relaxamento, trabalho de energia, registramos o trabalho da bioenergética, que tem como idéia principal que o corpo e a mente funcionam identicamente e o que ocorre em um têm reflexo no outro.

Dando seqüência observamos que as atividades alternativas aqui apresentadas, apoiam-se num componente, nem sempre explicável racionalmente, “energia”. Nesta perspectiva fica comum o controle e o desbloqueio dessa energia propostas pela as atividades. O objetivo é atingir certo equilíbrio energético, quer por liberação quer por canalização. Além disso, compartilham a idéia de existir um isomorfismo entre corpo e mente e uma forte interdependência que pode chegar à sua indistinção. Em verdade, a relação corpo-mente, ainda que pensada dualisticamente, pode também ser entendida com um sistema de influências recíprocas, quase como uma circularidade de incidências reiteradas que, no entanto, respeita a especificidades de cada termo da bipolaridade.

Em sua obra Marcel Mauss (1935), a qual é de grande importância para sociólogos, etnógrafos, lingüistas, psicólogos e historiadores. O autor analisa o que denominou ‘as técnicas corporais’, isto é, as maneiras como os homens, nas diferentes sociedades, utilizam seus corpos. Assim o homem aprenderá uma série de condutas que se apresentam como **técnicas corporais**, ou seja, atos balizados pela tradição e eficazes, muitas vezes inconscientes, passados de uma geração a outra por meio da educação.

Em suas palavras Mauss (2003) argumentava que:

"(...) o corpo é o primeiro e o mais natural instrumento do homem. O mais exatamente, sem falar de instrumento, o primeiro e mais natural objeto técnico, e ao mesmo tempo o meio técnico do homem é seu corpo" (p. 212)

Para nosso trabalho, a importante contribuição de Mauss refere-se ao estudo da maneira pela qual cada sociedade impõe aos indivíduos um uso rigorosamente determinado do seu corpo. Encontramos uma antecipação do autor no que se refere às preocupações mais atuais da Antropologia Contemporânea. Dentre elas, vale destacar o fato que mostra a ligação direta, no homem, entre o físico, o psicológico e o moral, isto é, o social.

Por muitos anos, o estudo de Mauss foi utilizado no curso de Etnologia Descritiva. Ele trabalhou com fenômenos sociais ‘diversos’, os quais foram pensados pelo autor com frequência, principalmente quando era obrigado a falar neles. Esses fenômenos envolviam os hábitos e costumes de cada civilização e geração, tendo suas diferenciações, como por exemplo:

“(...) o caminhar, a natação, por exemplo, todas as espécies de coisas deste tipo, são específicas de sociedades determinadas; que os polinésios não nadam como nós, e que minha geração não nadou como nada a geração atual” (Mauss 2003, p. 212).

Neste estudo, o autor chegou à conclusão que "(...) toda técnica propriamente dita tem sua forma" (p. 213). A mesma coisa ocorre com toda atitude corporal, que na prática cada sociedade tem hábitos que lhe são próprios, porque as pessoas se adaptam ao estilo de vida que a época impõe. Mauss teve a noção da natureza social do ‘habitus’, palavra com sentido mais apropriado que ‘exigido’ e ‘adquirido’. O ‘habitus’ inclui que:

“(...) as sociedades, as educações, as conveniências e as modas, com os prestígios. É preciso ver técnicas e a obra da razão prática coletiva e individual, ali onde de ordinário vêem-se apenas a alma e suas faculdades de repetição” (Mauss 2003.p. 214).

Enfim, outra série de fatos se impunha, como na arte de utilizar o corpo humano: os

fatos da educação dominam. Em seu trabalho, Mauss fala sobre o corpo evidencia que toda a sociedade, em qualquer tempo e em qualquer lugar, sempre desenvolveu modos eficazes e conseqüentemente tradicionais de trabalhar o corpo do ser humano, em virtude de necessidades emergentes do corpo social.

Não satisfeito, Mauss via como tudo poderia ser descrito, mas não organizado; não sabia que nome, que título dar a tudo isso. Referiu-se, então, à divisão de atos tradicionais em técnicas e em ritos, "(...) que acredito fundamentada. Todos esses modos de agir eram técnicas; são as técnicas corporais" (Mauss 2003, p. 217).

Sendo assim, Mauss (2003) diz que:

“não há técnica e tampouco transmissão se não há tradição. É nisso que o homem se distingue, sobretudo dos animais: pela transmissão de suas técnicas e muito provavelmente por sua transmissão oral" (pag. 217).

Em seus estudos, Mauss chegou aos princípios de classificação das técnicas corporais: divisão de técnicas corporais entre os sexos; variação das técnicas corporais com a idade; classificação das técnicas corporais em relação ao rendimento; e transmissão da forma das técnicas.

Ressaltou com clareza, as técnicas corporais, que:

“(...) estamos em toda parte em presença de montagens físico-psico-sociológicas de várias séries de atos. Esses atos são mais ou antigos na vida do indivíduo e na história da (...). Em toda sociedade, todos sabem e devem saber ou aprender aquilo que fazer em todas as condições”. (Mauss 2003, p.231).

Mauss acredita que a educação fundamental de todas essas técnicas consiste em fazer adaptar o corpo a seu emprego:

“É graças à sociedade que há uma intervenção da consciência. Não é graças à inconsciência que há uma intervenção da sociedade. É graças à sociedade que há segurança de movimentos prontos, domínio do consciente sobre a emoção e a inconsciência”. (Mauss 2003, p.232/233).

Neste sentido observamos que Mauss busca na transmissão cultural através da tradição a explicação para todo conhecimento corporal que adquirimos, mas por outro lado tem a tese que a tradição foi substituída pela tradução, ou seja, os locais utilizando de cultura de outros, adaptada como manifestação própria. Hoje é muito comum nesse mundo globalizado, onde através das emigrações outras regiões têm acesso à cultura totalmente diferente da que eles conhecem, desta forma podemos observar nas práticas corporais alternativas essa situação.

### **3 - Analisando dados**

Este estudo tem suas bases a partir dos referenciais das ciências sociais e da filosofia, algumas práticas corporais em desenvolvimento na nossa cidade (Maceio) com o fito, entre outros, de traçar a sua caracterização em termos dos segmentos sociais envolvidos. Para tanto, forem observados os procedimentos usuais em pesquisa social, a saber: o levantamento de dados documentais referentes às filosofias e aos saberes tradicionais que embasam essas práticas corporais, e os dados sobre estes estabelecimentos/profissionais e junto ao público praticante atuantes.

A observação direta destas práticas se dá através de entrevistas abertas com amostra de 30 indivíduos, coletados nas regiões onde oferecia o serviço (Ponta verde, Jatiúca e mangabeiras que são bairros de Maceió), a classificação das modalidades destas atividades, o quantitativo populacional que para as mesmas se dirigem a uma faixa etária predominante de 40 a 50 anos, sendo que a escolha foi aleatória.

No levantamento dos dados percebemos que o grupo pesquisado é formado por profissionais liberais, os quadros superiores e médios formam o essencial dos efeitos das atividades corporais alternativas. Essa população desempenha, sobretudo, uma função no campo da

saúde, do trabalho social e da educação.

Nosso interesse nesta área de conhecimento decorre, principalmente, da prática do Yoga. Ao me iniciar nesta atividade e compreender que ela se fundamenta em princípios e pressupostos que embasam também a visão de mundo e a cultura dos orientais.

No discurso dos entrevistados podemos observar que a busca pela Saúde e o equilíbrio estão sempre presentes, juntamente com a energia. Equilíbrio e energia caracterizam-se como marca dos praticantes de atividades alternativas que em seus discursos estão o tempo todo utilizando estes três conceitos que iremos definir e trabalhar neste capítulo.

Quando se fala em saúde vincula-se esta ao equilíbrio, como seu fundamento, outra relação é com a qualidade de vida, com isto vemos o tempo todos esses conceitos sendo utilizados de forma apropriada e inapropriada.

Ao referir à qualidade de vida, tenho algumas restrições, pois tenho um olhar diferente sobre a questão. Acredito que qualidade de vida não depende somente do indivíduo, mas que é condição que engloba várias outras situações marcadas principalmente por interferência de fatores externos tais como: saneamento, emprego, saúde, moradia, educação etc. Assim sendo, vejo que as pessoas ao referir-se a qualidade de vida estão querendo dizer: vida com qualidade como algo que depende somente do indivíduo, ou seja, algo marcado pelo autocontrole da própria vida através do que pretende dela.

Segundo Lacerda (2001):

“Em relação às questões de saúde, equilíbrio e energia, o modelo do motor humano caracteriza-se como uma marca que precisa ser a todo o momento lembrado, para que se reforcem as conexões e comparações estabelecidas” (pag.83).

Assim sendo, fui buscar no conceito de equilíbrio, que é um conceito relacionado ao estado de um sistema ou mais sistemas no qual não ocorrem mudanças no total que possam ser

observados claramente.

Voltando ao modelo energético espiritual, muito bem trabalhado e conceituado por Lacerda, temos que as, categorias energia e equilíbrio, nele presentes, mantiveram-se, sem ruptura, na transformação e na coexistência com o novo modelo que foi se estabelecendo Lacerda (2001).

Ainda Lacerda (2001) estabelece que o antagonismo do modelo energético espiritual fosse:

“o modelo motor humano é voltado para o conceito de trabalho e para os efeitos de trabalho real. Dá-se num contexto sociológico que estima de fora para dentro essa produção material de trabalho, preocupando-se com o equilíbrio no sentido de preservação da força e dessa energia geradora produtiva” (p.84).

Os lados sociais da vida relacionada ao trabalho, às condições ambientais de produção, de qualidade de tempo do trabalhador são fundamentais para melhor compreensão dos processos que envolvem o modelo do motor humano de modelo energético mecânico.

O outro enfoque possível nos grupos de praticantes dos alternativos refere-se à energia e equilíbrio em relação ao plano psicológico e espiritual. Segundo Lacerda: “uma energia gerada de dentro para fora, independentemente do aspecto social, ou pelo menos não priorizando este aspecto” (Lacerda 2001, p.84).

O que concordo, pois observamos nos discursos de um praticante que:

“Tive uma tendinite pelo uso excessivo do computador, isso me afastou por algum tempo do meu trabalho e de todas as minhas atividades físicas. Teve um momento em que eu tinha medo de carregar uma sacola de supermercado, tamanha era a dor e o incômodo que sentia. Após várias tentativas de tratamento, na primeira aula de Yoga, algo ficou claro: eu tinha encontrado a solução para a minha tendinite. No dia seguinte percebi que havia mudado minhas dores, pois não está tão intensa como antes, meu colega de trabalho logo notou a diferença. A partir dali foi uma progressiva melhora, ao contrário do que os médicos e os fisioterapeutas me diziam que não havia cura. Continuei trabalhando com o computador, sem qualquer problema” (Mulher, 42 anos).

Observamos que há uma influencia substancial de fatores externos ou sociais em relação à escolha das práticas. Segundo Lacerda (2001):

“No sociológico, de onde o olhar sobre o funcionamento fisiológico como produtor de materiais tem um grande

peso, é como se o corpo do indivíduo fosse à caixa preta na qual acontecem os processos de transformações fisiológicas geradoras de energia com a qual os mecanismos de funcionamento são explicados” (pag.85).

Parece que como tudo o que se refere ao corpo, as respostas são vagas. Muitas alegam saúde como principal motivo, mas analisando com mais cuidado e instigando os praticantes a falarem sobre o assunto, percebe-se que também ocorre uma associação entre equilíbrio e o espiritual, ou melhor, dizendo, o equilíbrio aparece vinculado às questões espirituais, como a conquista de um corpo/espírito mais equilibrado. Muitas vezes, trata-se realmente das duas coisas, mas cada praticante pode pender a balança para um dos lados e, por conta desta opção, dedicar-se a uma prática mais leve, bem como eleger as atividades que realizarão.

Outro aspecto muito importante é a visão utilitarista em que o foco é a saúde como podemos observar nas palavras de uma praticante. Nesta resposta percebe-se a citação do gosto e da saúde como vínculo de bem estar:

“Porque eu gosto, pela saúde. Eu senti que a minha vida não estava boa e precisava mudar” (Mulher, 27 anos).  
“Acho fundamental para a saúde o equilíbrio tanto espiritual, corporal e mental, facilmente sentido nas práticas alternativas” (Mulher, 47 anos)

Observa-se que sempre está vinculada à perspectiva externa como parâmetro da própria existência. Outro motivo assinalado pelos praticantes foi à qualidade de vida de modo geral, adquirida por meio da prática regular de uma atividade corporal. A atividade física seria um modo de manter o corpo em movimento e também de se socializar, conhecer novas pessoas:

“Condicionamento físico, vontade de fazer outra atividade e de certa forma foi um pouco pelo social também, conhecer outras pessoas, trocar idéias, aqui a gente encontra pessoas de todo jeito”. (Mulher, 48 anos).

“Eu sempre fiz ginástica, eu fui atleta, eu joguei vôlei, então eu sempre fiz muita ginástica. Quando eu parei o vôlei, eu comecei em São Paulo a praticar Yoga, já se passaram dez anos. Os objetivos principais são: qualidade de vida e buscar o equilíbrio, eu faço atividade não é para ter um corpo mais bonito, eu faço para a minha qualidade de vida, pra me sentir bem”. (Mulher, 36 anos).

“Foi porque eu sempre fui muito ativa, e com a idade, quando eu fiz 40 anos, eu comecei a perceber que estava faltando forças, e então eu comecei a levar mais a sério a idéia de fazer algo por min, para poder continuar indo viajar. É mais espiritual do que corporal, mas lógico que ajuda também na parte do corpo. Você fica com disposição de viver, você fica com uma imagem mais sadia, uma postura mais bonita e tudo isso te ajuda para você se sentir melhor”. (Mulher, 58 anos).

A partir das preocupações posturais, de emagrecimento e de estética, observamos a transformação interna, o físico e a mental e a de fora a perspectiva social. Através das respostas observa-se o que quer dizer como equilíbrio o meio de ficar mais bonita; a diminuição da ansiedade como forma de controlar o emagrecimento. Enfim, a possibilidade de modificação de dentro e fora totalmente associada a um sentimento de realização e de satisfação individual. As respostas determinam isto quando dizem:

“Bem, primeiro, acho que eu sempre gostei de praticar atividades físicas e o Yoga não é diferente, mas mesmo pra manter o corpo assim, não ficar muito gorda. Eu gosto, mas também tem a aparência” (Mulher, 19anos).

“Porque eu gosto, pela saúde e pela estética. Eu senti que o meu corpo não estava bom e precisava mudar” (Mulher, 27 anos).

“Hoje tenho mais disposição, emagreci por volta de 5 kg, mudei minha alimentação, mas também estou mais calma e isso me ajudou muito a emagrecer” (Mulher, 25 anos).

“Eu comecei a fazer Yoga por que... eu achei que estava ficando com umas gordurinhas que eu não tinha antes e como eu não sei parar de comer [ela ri], então pra eu comer tudo o que eu quero aí eu optei por fazer Yoga, e para espalhar a cabeça também (Mulher, 35 anos).

De acordo com interpretação de Featherstone (1995), a cultura do consumidor prende-se a uma concepção auto preservacionista do corpo que encoraja os indivíduos a adotarem estratégias instrumentais para combater a deterioração e a decadência, e agrega a essa concepção a noção de que o corpo é um veículo do prazer e da auto-expressão. E isso nos leva acreditar que o homem sempre busca, através de suas práticas, situações de preservação, do que ele acredita como sendo o melhor pra sua vida.

“Por estética, mas hoje penso diferente, o que eu sempre tive acesso foi o que era vendido nas revistas e televisão. Lembro como se fosse hoje, o meu companheiro comentou que eu estava flácida. Aí eu comecei com Yoga, pois não gostava de nenhuma atividade física tradicional, fui vendo melhora no corpo, ficando mais magra, mas também mais durinha, e hoje, embora tenha também questões de saúde, pra ficar com um corpo legal e também o equilíbrio do meu todo” (Mulher, 34 anos).

“Eu fiquei sabendo a respeito do Yoga através de livros e principalmente através da televisão que sempre tem reportagem a respeito” (mulher, 38 anos).

Observamos nesse discurso que o praticante de uma forma própria confirma as

afirmativas de Featherstone acima citadas. De certa forma, o consumo faz parte aqui de um inconsciente no qual as pessoas estão sempre procurando encontrar saída para os problemas de sua vida através dele.

Sendo assim, Featherstone (1995) identifica três perspectivas fundamentais sobre a cultura de consumo que são:

“A primeira é a concepção de que a cultura de consumo tem como premissa a expansão da produção capitalista de mercadorias, que deu origem a uma vasta acumulação de cultura material na forma de bens e locais de compra e consumo; em segundo, há a concepção mais estritamente sociológica de que a relação entre a satisfação proporcionada pelos bens e seu acesso socialmente estruturado é um jogo de soma zero, no qual a satisfação e o status dependem da exibição e da conservação das diferenças em condições de inflação; a terceira há a questão dos prazeres emocionais do consumo, os sonhos e desejos celebrados no imaginário cultural consumista e em locais específicos de consumo que produzem diversos tipos de excitação física e prazeres estéticos” (pág. 31).

Podemos incluir nas argumentações de Featherstone a observação de Debert (1999) que ao observamos que o corpo, neste caso, estaria caracterizado como objeto de consumo. Como diz o autor, as pessoas de idade mais elevada possuem maior disponibilidade para o consumo e que parte deste potencial é aplicada na transformação corporal, já que esta auxiliaria a construção de uma auto-imagem e de um reflexo mais positivo de si para a sociedade envolvente. De toda forma, disciplina e hedonismo se combinam na medida em que as qualidades do corpo são tidas como plásticas e os indivíduos são convencidos a assumir a responsabilidade da sua própria aparência. A publicidade, os manuais de auto-ajuda e as receitas dos especialistas em qualidade de vida estão empenhados em mostrar que as imperfeições do corpo não são naturais nem imutáveis e que, com trabalho corporal disciplinado, pode-se conquistar a aparência desejada; as rugas ou a flacidez se transformam em indícios de lassitude moral e devem ser tratadas com a ajuda de cosméticos, da ginástica, das vitaminas, da indústria do lazer. Várias de nossas entrevistas expressa que sua motivação caracterizada por Featherstone (1995) que é a cultura de consumo:

“Foi através dos livros do Prof<sup>o</sup> Hermógenes que tive as primeiras informações da Yoga, os livros dele são muito

bons e esclarecedores” (mulher, 40 anos).

“Hoje tem nas bancas várias revistas que falam a respeito do Yoga, sem falar na televisão que o tempo todo coloca a Yoga em pauta” (mulher, 47 anos).

Outro aspecto foi possível perceber que dentre os motivos relacionados á saúde, o principal está associado à perda de peso. Praticar uma atividade corporal configura-se então como uma das estratégias para controlar a adiposidade e manter o corpo em dia. Como dizem as entrevistadas à prática de uma atividade física, ela através do controle mental, é uma aliada no extermínio das gordurinhas não desejadas e aparece também como um fator de equilíbrio entre a necessidade de manter o corpo e o mental em harmonia. Ou, em outras palavras, fazer atividades corporais auxilia, na opinião dos indivíduos, a adquirir um corpo com musculatura mais tonificada, menos flácida e, como veremos, pelos modelos estéticos atuais. Não basta, portanto estar magro é preciso estar magro e tonificada. Um ponto polêmico é que a pesquisa de campo indica que os praticantes oscilam entre citar a estética como motivo principal e camuflá-la sob o discurso da saúde.

Percebemos através da afirmação de Lacerda (1995) que:

“A auto-imagem é resultado do relacionamento com os outros e das idéias ou sentimentos que os outros (social) fazem da vida e das possíveis transformações que a informante possa realizar. Não apenas isso, também inclui, interativamente, o que o informante (o indivíduo) pensa e sente da vida, daquilo que o cerca, de si próprio entre o indivíduo e o social, entre a imagem que percebemos de nós a partir dos outros e de nossas próprias imagens” (p. 86).

Neste sentido Elias escreveu que:

“É comum constatar-se que as pessoas tentam superar a contradição entre sua autopercepção, como um eu desprovido de um nós, como indivíduos totalmente isolados, e seus engajamento no grupo-nós da nação mediante uma estratégia de encapsulação” (Elias, p.171).

Neste momento percebemos que os desejos, as razões, o autocontrole e o equilíbrio são situações que remete a seguinte reflexão levantada por Lacerda (1995) ”Somos nós que controlamos o corpo ou ele, através de seus desejos e paixões, que nos controla?”

Percebemos através da afirmativa de um praticante que:

“Eu sou uma pessoa extremamente nervosa e agitada. E pude perceber que estou ficando mais controlada, mais racional. Estou contando até dez para poder pensar” (Homen, 75 anos).

Tomemos a título de exemplo o super investimento do corpo, principalmente o corpo governado e controlado que caracteriza nossa atualidade. Desde algumas décadas, o foco do sujeito deslocou-se da intimidade psíquica para o próprio corpo. Hoje, o eu é o corpo. A subjetividade foi reduzida ao corpo, a sua aparência, à sua imagem, ao seu desempenho, à sua saúde, à sua longevidade.

Observe a resposta de uma praticante:

“Eu comecei a fazer Yoga por que... É eu acho que estava ficando com umas gordurinhas que eu não tinha antes e como eu não sei parar de comer [ela ri], então pra eu não comer tudo o que eu quero eu optei por fazer Yoga para controlar minha ansiedade, e para espairer a cabeça também” (Mulher 35 anos).

Neste momento percebemos que há uma influência da idéia de autocontrole como fator disciplinar, muito bem trabalhado por Foucault, e que pode ser encontrado em diferentes formas, porém com a mesma essência, nos colégios, hospitais, organizações militares, prisões, ou seja, sob a forma de treinamento. Ela instaura-se por meio de técnicas minuciosas, que Foucault chama de a ‘microfísica’ do poder, e que se refere a: "... certo modo de investimento político e detalhado do corpo...", uma espécie de "... anatomia política do detalhe" (Foucault, 1984 p. 128). Um exemplo disto é o próprio controle minucioso, as inspeções, a racionalidade técnica, o regulamento preciso, existente em todas as formas supracitadas. Assim, se escolhe o detalhe a ser observado pela anatomia política e se manipula o mesmo através da microfísica do poder.

Segundo Foucault as disciplinas se tornaram uma fórmula de dominação diferente da escravidão que se apropria dos corpos, diferente da domesticidade, que é uma dominação

constante, diferente da vassalidade, que é uma submissão. As disciplinas nascem no momento histórico em que nasce uma arte do corpo humano que o torna tanto mais obediente quanto útil, e vice-versa.

“Uma ‘anatomia política’, que é também igualmente uma ‘mecânica do poder’, está nascendo; ela define como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que façam o que se quer, mas para que operem como se quer, com as técnicas, segundo a rapidez e a eficácia que se determina. A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos ‘dóceis’...” “a coerção disciplinar estabelece no corpo o elo coercitivo entre uma aptidão aumentada e uma dominação acentuada” (Foucault, 1984 p.127).

Assim Foucault (1984) escreve a respeito que:

“Esses métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade, são o que podemos chamar as ‘disciplinas’” (p.126).

O ponto que gostaria de desenvolver é o do predomínio da dimensão corporal na constituição identitária que permite falar numa "bio-identidade". É verdade que já não estamos diante de um corpo docilizado pelas instituições disciplinares, como dizia Foucault: corpo estriado pela máquina, corpo da fábrica, corpo do exército, corpo da escola e corpo da academia. Agora cada um se submete voluntariamente a uma prática de devoção ascética, científica e estética a um só tempo. Por um lado, trata-se de adequar o corpo às normas científicas da saúde, longevidade, equilíbrio; por outro, trata-se de adequar o corpo às normas da cultura do espetáculo, conforme o modelo das celebridades.

A obsessão pela perfectibilidade do corpo, com as infinitas possibilidades de transformação anunciadas pelas próteses genéticas, químicas, eletrônicas ou mecânicas, essa compulsão do eu para causar o desejo do outro por si, mediante a idealização da imagem corporal, mesmo à custa do bem-estar, com as mutilações que o comprometem, substituem finalmente a satisfação erótica que prometem pela mortificação auto-imposta. O fato é que

abraçamos voluntariamente a tirania da corporeidade perfeita, em nome de um gozo sensorial cuja imediaticidade torna ainda mais surpreendente o seu custo em sofrimento.

Segundo Ortega (2008) contrasta as ascetes da Antiguidade, práticas de liberdade e com um sentido político e social, com a bioascese contemporânea, disciplinar e de cunho eminentemente individualista, mostrando de modo claro como práticas semelhantes com objetivos divergentes produzem processos de subjetivação opostos. O conceito trabalhado por Ortega da bioascese que é um cuidado de si, mas, à diferença dos antigos, cujo cuidado de si visava à bela vida, e que Foucault chamou de estética da existência, no nosso caso cuidado visa o próprio corpo, sua longevidade, saúde, beleza, boa forma, felicidade científica e estética, ou o que Deleuze chamaria a "gorda saúde dominante".

Assim não hesitamos em qualificá-lo, mesmo nas condições moduláveis da coerção contemporânea, de um corpo como modelo inalcançável, boa parcela da população é jogada numa condição de inferioridade subumana. Que, ademais, o corpo tenha se tornado também um pacote de informações, um reservatório genético, um dividual estatístico, com o qual somos lançados ao domínio da biossociabilidade, ("faço parte do grupo dos hipertensos, dos soropositivos", dos "Yogues" etc.), isto só vem fortalecer os riscos da eugenia. Estamos às voltas, em todo caso, com o registro da vida biologizada... Reduzidos ao mero corpo, do corpo excitável ao corpo manipulável, do corpo espetáculo ao corpo auto modulável. Continuamos no âmbito da sobrevivência, da produção maciça de "sobreviventes", no sentido amplo do termo.

#### **4 – Estabelecendo conclusões**

A análise dos dados teóricos e práticos ou empíricos desta pesquisa nos leva a uma identificação com alguns caminhos ainda totalmente incertos em relação ao gosto e utilidade

dentro da perspectiva do homem pós-moderno.

Para entendermos melhor teríamos que buscar na compreensão do corpo como fator de intervenção tanto na perspectiva individual como também social do homem pós-moderno.

Assim verificamos que a pesquisa permitiu observar o quanto somos dependentes da sociabilidade humana. Nós não existimos sem o outro, mais ainda, quando estamos totalmente ligados por meio de uma sociedade consumista de suas fraquezas e de algumas virtudes. Em consequência disto observamos que o prazer é fator determinante para interferir no desejo, aqui como fator externo de influência de nossas escolhas.

Buscamos em Costa (2006) que a sociedade científica determinou o direito de dar sentidos à vida, ocorrendo assim uma virada de valores. Pois o que antes era medido na esfera dos ideais morais, passou a ser validado pela experimentação científica.

Sendo assim entendemos que a lógica do corpo perfeito é o resultado das marcas culturais com interferência da ciência, que potencializaram o olhar sobre o corpo e a ditadura da boa forma. Sendo assim o corpo é o foco determinante que instaura a identidade cultural da pós-modernidade.

Assim buscamos em Hall (2005), que a condição da pós-modernidade faz declinar as velhas identidades e fragmentar o indivíduo moderno. As transformações da sociedade passa pela mudança das identidades pessoas, abalando assim a idéia que temos de nós mesmos, provocando o que Stuart Hall denominou de descentração dos indivíduos ou a crise de identidade. Assim o caráter - de alterações rápidas e constantes de paradigmas - provocados pela globalização é um dos fatores que também resulta numa profunda mudança sobre os modos de agir e pensar o corpo.

Considerando que o corpo é a nossa própria condição de existência humana, é essencial que nos preocupemos e estejamos constantemente atentos às suas modificações. Fazendo assim entendermos que as condições provocadas pela globalização e “descentração

dos indivíduos” segundo Hall são fatores fundamental para interferência interna e externa do ser humano.

Percebemos também que fica difícil estabelecer se nosso gosto e nossa necessidade utilitarista são provocados por fatores externos ou internos do ser humano e o que podemos observar é que todos os fatores são possibilidades de escolha e que a escolha é um colapso, ou seja, eleger dentro das possibilidades apresentadas, isso não significando que as possibilidades terminam quando escolhemos.

Nós, enquanto outros não desapareceram na existência por motivos e valores sociais ou individuais, continuamos na busca do colapso da escolha, ainda que a escolha seja de crescimento, equilíbrio e harmonização do “eu”. Espera-se sempre atingir os objetivos no formato de desejos ou de vontade, o desejo sendo fruto externo e a vontade sendo busca interna.

No estudo podemos perceber que em seu corpo o indivíduo descobre e redescobre o outro, isso determina que os fatores externos muitas vezes não sejam fundantes de uma escolha, mas a própria existência irá determinar essa escolha.

Assim sendo em Marcel Mauss (2003) buscamos a idéia de que a sociedade se exprime simbolicamente em seus costumes e instituições através da linguagem, da arte, da ciência, da religião estabelecendo contradições e conflitos nas relações familiares e sociais.

Ao entrarmos nessa perspectiva podemos perceber que nossas escolhas estão estritamente relacionada também a fatores externos como determinante das escolhas e das possibilidades.

Veja bem em Bourdieu (1998) estabelecemos o vinculo entre o externo e o interno através do habitus que seria “a forma como as práticas sociais se cristalizam, e se reproduzem socialmente, através de gerações e dos grupos sociais específicos de cada sociedade”.

Em nosso estudo podemos concluir que tivermos várias tentativas de entender quais as

interferências para o gosto e as utilidades na atividade corporal alternativa que nos levaram para algumas reflexões desde o entendimento entre tradicional e tradução trabalhado por Hall até as representações sociais com Moscovisci. Constituíram em formas de decifrar o que acontece com os pesquisados quando há a escolha pela atividade. Se for um fator externo ou interno, mas o que percebemos que tudo está relacionado com as possibilidades apresentadas.

Voltando a representação social é importante destacar a diferenciação entre o que defendia Durkheim e Moscovisci como foi feito no trabalho porque estabelece conceito da representação social, como as idéias defendidas por Durkheim que seria representação coletiva na perspectiva de influenciar a vida do sujeito, nesse sentido caracterizando o indivíduo sujeito, sem nenhuma escolha própria. Esse é um fator determinante nas escolhas estabelecidas a partir do sentido que o sujeito dá para a vida. Já Moscovisci a teoria da representação social tendia mais e mais na direção de se tornar uma teoria geral dos fenômenos sociais e assim uma teoria específica dos fenômenos psíquicos.

Para Durkheim, os fenômenos individuais devem ser explicados a partir da coletividade, e não ao contrário. Daí percebeu de maneira geral que a realidade é apresentada encoberta pela ilusão de quem está vendo.

Dessa maneira geral enquanto não percebemos a realidade como ela é, ou a auto-observação como necessidade para a escolha, o fator fundamental da nossa escolha referente às ações é a constante interferência emocional, traduzida pelo nosso relacionamento com o outro, sendo assim um fator importante do correto esforço para alcançarmos as nossas realizações. Realizações essas marcadas pelo estilo de vida do indivíduo que seria diferente de uma sociedade para outra, mas isso não significava que estaria livre de influência de outras sociedades, o que seria contraditório da globalização.

É interessante também notar que somos de tal forma, integrados com nossas possibilidades que independentemente da consciência ou não, elas se apresentam para garantir

o colapso da escolha. Ou seja, antes dessa escolha está consumada o discernimento entre as possibilidades que é o momento crucial, não haverá mais como voltar atrás sem que haja uma consequência na realidade apresentada.

Essa realidade apresentada será de grupos ou tribos conforme podemos perceber. Os grupos ou tribos são definitivamente responsáveis por escolhas o que não significa uma normatização de nossas ações enquanto seres sociais, mas como ação para um convívio social satisfatório moralizante do corpo, dos hábitos que permitem manifestar a convivência com o outro.

É evidente que os grupos ou tribos, a mídia, apresentam suas interferências nas possibilidades. Mas devemos entender que são partes do todo que se apresentam em nossas vidas. Principalmente nós brasileiros que após a década de 60 com as sociedades alternativas que importaram as idéias de pacifismo como sendo sempre uma das bases das atividades alternativas.

Surgiram algumas propostas de “sociedade alternativa” que tinha como pauta a contraposição do conservadorismo burguês marca da modernidade, tendo a influência das práticas orientais como fator importante para a crise de identidade que estava preste acontecer.

Já na fragmentação da identidade levantada por Hall (1998) é o marco importante de mudanças a ocorrer. Para os teóricos como Stuart Hall (1998) e Giddens (1984) que acreditavam que as identidades modernas estão entrando em colapso, os argumentos eram da seguinte forma. Um tipo diferente de mudança estrutural está transformando as sociedades modernas desde o final do século XX.

Isso está fragmentando o entendimento sobre classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade que, anteriormente, nos tinha fornecido sólidas localizações como indivíduos

sociais. Estas transformações estão também mudando nossas identidades individuais (particulares), transformando a idéia que temos de nós mesmos como sujeitos integrados.

Segundo Hall (1998) esta perda de um "sentido de si" estável é chamada, algumas vezes, de deslocamento ou descentração do sujeito e funciona como um duplo deslocamento - descentração dos indivíduos tanto de seu lugar no mundo social e cultural quanto de si mesmos. Esses processos de mudança, tomados em conjunto, representam um processo de transformação tão fundamental e abrangente que somos levados a perguntar se não é a própria modernidade que está sendo auto-transformada.

O nosso mundo pós-moderno faz com que sejamos também "pós" relativamente a qualquer concepção congelada de identidade, isto é, algo que se supõe definir o próprio centro ou essência de nosso ser e fundamentar nossa existência como sujeitos humanos e a busca da mudança na modernidade tardia.

Já na filosofia do alternativo a idéia principal é conhecer a si mesmo e a prática da não violência como fator primordial para o entendimento dessas atividades. Busca suprir agora a descentralização do sujeito e proposta da busca de si mesmo.

Quanto aos estudos de representações sociais como nesse trabalho, enfocam-se significações, sentimentos e conceitos como sendo a própria realidade. Nas suas representações as pessoas transmitem seus anseios de humanidade voltada para a evolução e modificação do mundo em que vive. Sendo assim a busca através do autoconhecimento, do convívio social, e da percepção da própria realidade como fator fundamental para uma nova vida.

Com essa representação lidamos com as possibilidades de: constatação de várias insatisfações com o tradicional, procurando assim diferentes situações de vida, que pudesse modificar a vida cotidiana e as relações humanas.

A proposta deste trabalho é dar subsidio de discussão na Educação Física com enfoque sociológico que saísse do biologismo muitas vezes utilizado. Já na sociologia o que é importante salientar é uma visão da educação física nas questões sociológicas. Quero aqui também enfatizar que o trabalho sai da idéia departamental para entrar em uma visão de linha de pesquisa que era o que mais procurei trabalhar. O lado da identidade, do urbano e da cultural da questão, que é o enfoque da linha de pesquisa do mestrado.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAUDRILLARD, Jean. **A troca simbólica e a morte**. São Paulo: Loyola, 1996.
- BONNEWITZ, Patrice. **Primeiras lições sobre a Sociologia de P. Bourdieu**, Tradução de Lucy Magalhães, - Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1987.
- \_\_\_\_\_, **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- \_\_\_\_\_, **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. 3.ed. Campinas: Papirus, 2001.
- \_\_\_\_\_, **Lições da aula**. São Paulo: Ática, 2001.
- \_\_\_\_\_, **Trabalhos e projetos**. In: ORTIZ, R. *Pierre Bourdieu*. Col. Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Ática, 1983.
- \_\_\_\_\_, **Esboço de uma teoria da prática**. In: ORTIZ, R. *Pierre Bourdieu*. Col. Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Ática, 1983.
- \_\_\_\_\_, **Que significa hablar? Economia de los intercambios lingüísticos**. Madrid: Akal, 1985.
- \_\_\_\_\_, **Introdução a uma sociologia reflexiva**. In: **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1998.
- \_\_\_\_\_, **Questões de Sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.
- BOURDIEU, Pierre, PASSERON, Jean-Claude. **A Reprodução**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1975.
- \_\_\_\_\_, **A Distinção crítica social do julgamento**, Porto Alegre, Editora Zouk, 2007.
- \_\_\_\_\_, **A produção da crença: contribuição para uma economia dos bens simbólicos**. São Paulo: Editora Zouk, 2002

BOUDON, Raymond. **A Ideologia**. São Paulo: Ática, 1989.

BRUHNS, Heloisa T. (org.) **Conversando sobre o Corpo**. 3ª Ed. - Campinas, SP: Papirus, 1989.

BRUNNER, José Joaquin. **Globalización cultural y posmodernidad**. Santiago: Fondo de Cultura Econômica, 1998.

CAMPBELL, C. “**A Orientalização do Ocidente: Reflexões sobre uma Nova Teodicéia para um Nova Milênio**”. **Religião e Sociedade**, v.18, n.1, 1997.

CHARTIER, Roger. *A leitura: uma prática cultural*, **BOURDIEU, Pierre**; (debate). In: CHARTIER, Roger (org.) *Práticas da leitura*. São Paulo, Estação Liberdade, 2001.

COSTA, Jurandir F. **A subjetividade exterior**. Disponível em: [http://jfreirecosta.sites.uol.com.br/artigos/artigos\\_html/subjetividade.html](http://jfreirecosta.sites.uol.com.br/artigos/artigos_html/subjetividade.html) Acesso em: 18/04/2009.

DAOLIO, Josimar. **Da cultura do corpo**. 1ª ed. Campinas (SP): Papirus, 1995.

DURKHEIM, Émile. **As Regras do Método Sociológico**; tradução Maria Isaura P. de Queiroz, Companhia Editora Nacional. São Paulo, 1974.

ELIAS, Norbert, **O processo civilizador**; tradução, Ruy Jungmann; revisão e apresentação, Renato Janine Ribeiro – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993/ 1994, 1 e 2 v.

\_\_\_\_\_, **A Sociedade dos indivíduos**; org. Michael Schröter; tradução, Vera Ribeiro; revisão técnica e notas, Renato Janine Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1994.

FEATHERSTONE, M. **Cultura de consumo e pós-modernismo**. São Paulo: Studio Nobel 1995.

FEATHERSTONE, M. (Org.). **Cultura global: nacionalismo, globalização e modernidade**. (5a ed.). Petrópolis: Vozes 1999.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**, tradução de Ligia M. Pondé

Vassallo. Petrópolis, Vozes, 1984.

GARCIA, Wilton. **Corpo, mídia e representação: estudos contemporâneos**. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2005.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**, Rio de Janeiro, LTC – livros técnicos e científicos, 1989.

GIDDENS, Antony, **A constituição da sociedade**, São Paulo, Ed. Martins Fontes 1984.

\_\_\_\_\_, **Modernidade e identidade pessoal**, Oeiras, Altas 1994.

\_\_\_\_\_, **Em defesa da sociologia**. Editora: UNESP. Ano de Edição: 2001.

\_\_\_\_\_, **A constituição da sociedade**. 2ª ed. São Paulo, Editora Martins Fontes, 2003.

GIL, José. **Metamorfoses do corpo**. Lisboa: Relógio D'Água, 1997.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**: tradução Tomaz Tadeu da Silva e Guaracira Lopes Louro - 10.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HARVEY, D. **A condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural**. São Paulo, Loyola, 1993.

JODELET, D. Os Processos da Exclusão in SAWAIA, Balder. **AS ARTIMANHAS DA EXCLUSÃO**, Análise Psicosocial e Ética da Desigualdade Social, Vozes, Rio de Janeiro, 2001.

LACERDA, Yara. **Atividades corporais: o alternativo e o suave na educação física**; 1ª ed. Rio de Janeiro: Sprint, 1995.

\_\_\_\_\_, **Saúde e Espiritualidade nas Atividades Corporais**, Rio de Janeiro, Editor Gama Filho, 2001.

LOVISOLO, Hugo. **Normas, Utilidades e Gosto na Aprendizagem, Cultura, Atividade Corporal e Esporte**, Rio de Janeiro, editora central – Gama Filho, 2001.

MAFFESOLI, M. **O Tempo das Tribos - O Declínio do Individualismo nas Sociedades de Massa**. Rio de Janeiro, Forense, 1987.

MAGNANI, José Guilherme C. & Torres, Lilian de Lucca (Orgs. Na **Metrópole - Textos de Antropologia Urbana**. EDUSP, São Paulo, 1996.

MAUSS, Marcel. Antropologia. Org. Da coletânea: Roberto Cardoso de **Amar é encontrar no outro sua metade**, Oliveira, trad. Regina Lúcia Moraes, Denise Maldí e Ivone Toscano. São Paulo: Ática, 1979.

\_\_\_\_\_As Técnicas Corporais, in **Sociologia e Antropologia**, Tradução Paulo Neves, São Paulo, Editora Cosac & Naify, 2003.

ORTEGA, Francisco J. G.O corpo incerto. Corporeidade, tecnologias médicas e cultura contemporânea. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

MOSCOVICI, Serge. **Representações sociais: investigações em psicologia social**. 404 páginas (trad. P. Guareschi. Rio de Janeiro, Vozes, 2003.

ORTEGA, Francisco J. G; PASSERON, Jean-Claude. **A Reprodução. Elementos para uma teoriado sistema de ensino**. 2. ed. Tradução de Reynaldo Bairão. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1982.

SANT'ANNA, Denise B. **É possível realizar uma história do corpo?** In: SOARES, Carmen Lúcia (Org). **Corpo e história**. Campinas, SP: Autores Associados, 2001.

SILVA, Ana Márcia. **O corpo do mundo: algumas reflexões acerca da expectativa de corpo atual**. In: GRANDO, José Carlos (Org). **A (des)construção do corpo**. Blumenau: Edifurb, 2001.