

DOUTORADO
UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

**MODERNIDADE, FORMAS DE SUBJETIVAÇÃO E AMIZADE:
Potencialidades das Experiências de Lazer e Aventura na Natureza**

SANDOVAL VILLAVERDE MONTEIRO

Campinas, 2003

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA - FEF
UNICAMP**

M764m Monteiro, Sandoval Villaverde
Modernidade, formas de subjetivação e amizade: potencialidades das experiências de lazer e aventura na natureza / Sandoval Villaverde Monteiro. -- Campinas: [s.n], 2003.

Orientador: Heloisa Turini Bruhns.
Tese (Doutorado) – Faculdade de Educação Física, Universidade Estadual de Campinas.

1. Lazer. 2. Subjetividade. 3. Amizade. 4. Natureza. 5. Ética. 6. Aventura e aventureiros. 7. Caminhada (Esporte). 8. Sociabilidade. I. Bruhns, Heloisa Turini. II. Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação Física. III. Título.

**Este Exemplar Corresponde à Redação Final da
Tese de Doutorado, defendida por Sandoval Villaverde Monteiro
e aprovada pela Comissão Julgadora em 05/09/2003.**

Data: 22 de setembro de 2003.

Assinaturas:

À Simone, com quem compartilhei mais de
perto minhas inquietações, angústias,
(auto)descobertas e alegrias neste
caminho de buscas.

AGRADECIMENTOS*

* O vazio, aqui, é uma metáfora. Metáfora que busca indicar seu exato contrário: o cheio, o pleno. Os agradecimentos seriam muitos e este espaço não seria grande o suficiente para abarca-los. Por outro lado, as palavras muitas vezes são pobres para expressar a riqueza dos sentimentos. Ao entrar em contato com este texto, e com o grande espaço em branco desta página, sinta-se incluído nos meus mais sinceros agradecimentos. Penso especialmente em você, que de alguma maneira partilhou comigo os caminhos mais próximos (ainda que à distância) deste processo de descobertas e auto-descobertas. Muito obrigado!

RESUMO

A intenção principal do estudo foi problematizar as práticas corporais vivenciadas como lazer e aventura em ambientes naturais, especialmente buscando pensá-las no contexto das formas contemporâneas de sociabilidade e processos de subjetivação, indagando sobre os liames sociais suscitados a partir da relação com tais práticas. Tratou-se de focar alguns aspectos destas experiências lúdicas e de sua vivência pelos indivíduos, relacionando-as a processos contemporâneos de subjetivação e formas de sociabilidade, especialmente considerando as relações de amizade, entendida como forma de subjetivação coletiva. O estudo partiu da seguinte indagação: em que medida é possível perceber na vivência coletiva de práticas corporais de lazer e aventura na natureza, especialmente aquelas relacionadas à montanha (caminhada, escalada, etc.), potencialidades para o exercício de novos processos de subjetivação e novas formas de sociabilidade, especialmente considerando as relações de amizade? Para esta pesquisa adotei um procedimento metodológico predominantemente etnográfico na observação da realidade investigada, procurando guiar-me munido especialmente da análise cultural proposta por Clifford Geertz. Impelido por esta aproximação etnográfica, utilizei-me de observações sistemáticas da realidade de dois grupos de praticantes de atividades ligadas ao montanhismo (Grupo de Caminhada Alternativa de Vida e Centro Excursionista Rio de Janeiro) ambos da cidade do Rio de Janeiro. Entre os membros destes dois grupos foram realizadas dez entrevistas semi-estruturadas, as quais buscaram abordar alguns aspectos principais da vivência desses sujeitos com tais práticas vinculadas ao montanhismo. Dentre outros aspectos evidenciados na pesquisa, pode-se apontar significativos elementos de diferenciação e abertura encontrados nos grupos investigados, os quais parecem indicar uma forma diferenciada de vivenciar tais práticas corporais de lazer e aventura na natureza, assim como tendem a se constituir em espaços férteis para o exercício de novas formas de ser e se relacionar. Entre os sujeitos investigados, foi possível constatar que o envolvimento com tais práticas convida a novas ações e a uma forma diferenciada de relação do sujeito com o próprio corpo e com a natureza. A vida cotidiana no contexto pesquisado parece dar lugar a formas particulares de constituição de subjetividades e de relações interpessoais, articuladas sobretudo pelo envolvimento com as práticas corporais de lazer ligadas ao montanhismo. A vivência coletiva destas práticas são associadas sobretudo a momentos de intensificação da relação do sujeito consigo próprio e com a alteridade. Diante destes e de alguns outros aspectos, foi possível sustentar o argumento sob o qual o envolvimento com estas práticas coletivas de lazer e aventura na natureza podem, em algumas situações, ser entendidas como experiências existenciais férteis para o exercício de uma relação renovada do sujeito consigo mesmo, com o outro e com a natureza. Este exercício faculta aos sujeitos envolvidos a possibilidade de vivenciar processos renovados de subjetivação coletiva, podendo resultar em formas de amizade mais solidárias, livres e criativas.

ABSTRACT

The main aim of this study was to analyze the corporal practices experienced by people such as leisure and adventure activities in natural environments, specially trying to view them in the contemporary forms of sociability and processes of subjectiveness wondering about the social aspects as related with such practices. It focused some aspects of these playful experiences and the responses by the individuals, relating them to the contemporary processes of subjectiveness and forms of sociability, (the friendship relationships being taken specially into consideration) – being understood as a collective form of subjectiveness. The study began from the questioning: to what extent is it possible to witness, in the collective practice of corporal leisure and adventure activities in nature, (specially those related to mountains tracking and hiking, etc.) potential for the exercise of new processes of subjectiveness and new forms of sociability, specially friendship ones considered? For this study I have adopted a methodological procedure, mainly ethnographic, in the observation of the investigated reality, trying to guide myself specially with the cultural analysis proposed by Clifford Geertz. Driven by this ethnographic approach, I've used systematic observations of the reality of two groups of people related to activities connected to mountain related activities (Grupo de Caminhada Alternativa de Vida and Centro Excursionista Rio de Janeiro) both from the city of Rio de Janeiro. Within the members of these groups, ten semi-structured interviews were made which aimed at trying to explore the main aspects of the experiences of these individuals related to the mountain activities. Among other aspects shown in the study it's possible to point out significant elements of differentiation and opening found in the investigated groups. Wich seem to indicate a different way of experiencing such practices of leisure and adventure related to nature as well as the way they constitute situations prone to the exercise of new ways of being and relating. It was also possible to notice that, these people feel specially inclined to take new actions, relate to their bodies in a different way as well as to nature. Daily life, in the studied context, seems to open spaces to new and particular forms of constitution of sociability and inter personal relations articulated mainly by the involvement of people to these specific activities performed in mountains. The collective experience of these practices are associated to moments of intensified relations between the individual and himself/herself and towards others. In face of this aspects and some others it was possible to prove the argument that the involvement in such collective practices can, in some situations, be understood as fertile existential experiences that facilitates the exercise of a new relationship between the individual and himself, others and nature. This exercise makes it possible for the individuals to have the opportunity to experience renewed processes of collective subjectiveness, resulting in more solidary, more free and creative forms of friendship.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO – <i>Inquietações e Caminhos de uma Pesquisa</i>	1
Considerações Iniciais sobre a Problemática e os Objetivos da Pesquisa O Percurso Metodológico	
2. CAPÍTULO I – <i>Práticas Corporais de Lazer na Natureza e Montanhismo: Notas Sobre os Grupos Pesquisados</i>	15
Grupo de Caminhada Alternativa de Vida: Uma Experiência Singular Centro Excursionista Rio de Janeiro: Uma Forma de Vida	
3. CAPÍTULO II – <i>Modernidade, Reflexividade e Liames Sociais: Implicações Contemporâneas</i>	42
Transformações na Modernidade: Reflexividade no Convívio com as Práticas Corporais de Lazer na Montanha A Reflexividade como Característica da Modernidade Tardia O Corpo na Construção Reflexiva da Subjetividade Subjetividade e Laços de Sociabilidade na Montanha Relações Interpessoais na Modernidade Tardia: Reflexividade, Estilo e Amizade Outros Olhares Sobre a Reflexividade	
4. CAPÍTULO III – <i>Formas de Subjetivação e Amizade : Potencialidades da Experiências de Lazer</i>	89
O Lazer na Natureza e as Práticas Corporais de Aventura: Potencialidades Disruptivas Amizade como Forma de Subjetivação Coletiva: Cuidar de Si e do Outro nas Experiências de Lazer	
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	129
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	139

INTRODUÇÃO

Inquietações e Caminhos de uma Pesquisa

Considerações Iniciais sobre a Problemática e os Objetivos da Pesquisa

Não é à toa que nos sentimos tão inquietos e hesitantes quando vemos chegar, diante de nós, o arriscado momento de dizer as primeiras palavras, de quebrar o silêncio. Este é um momento diante do qual nos colocamos, de certa forma, rumo a um caminho mais ou menos desconhecido, no qual apenas somos movidos por uma intenção e um propósito, mas não há nada que nos garanta, de fato, um percurso bem sucedido.

A inquietação que insiste em recortar estas primeiras linhas, talvez decorra exatamente da consciência que não nego ter do quão complexos são os temas aqui tratados. O terreno movediço da reflexão sobre subjetividade¹, lazer e relações de amizade, dimensões sobre as quais me proponho a discutir, parece oferecer grandes obstáculos até mesmo para os pensadores mais experimentados. Buscar o mínimo de compreensão sobre dimensões tão complexas e interrelacionadas, não deixa de apresentar-se como uma hercúlea tarefa, ainda mais quando esta é levada a cabo no cambiante mundo contemporâneo.

¹ Guattari faz importantes distinções entre subjetividade e individualidade, tentando esquivar-se de quaisquer tendências psicologizantes, idealistas ou naturalistas da subjetividade. Em suas palavras: “seria conveniente dissociar radicalmente os conceitos de indivíduo e subjetividade. Para mim, os indivíduos são o resultado de uma produção de massa. O indivíduo é serializado, registrado, modelado [...] A subjetividade não é passível de totalização ou de centralização no indivíduo. Uma coisa é a individuação do corpo. Outra é a multiplicidade dos agenciamentos da subjetivação: a subjetividade é essencialmente fabricada e modelada no registro social. [...] O modo pelo qual os indivíduos vivem essa subjetividade oscila entre dois extremos; uma relação de alienação e opressão, na qual o indivíduo se submete à subjetividade tal como a recebe, ou uma relação de expressão e de criação, na qual o indivíduo se reapropria dos componentes da subjetividade, produzindo um processo que eu chamaria de singularização” (Guattari e Rolnik, 1996, p. 31 e 33). A expressão *singularização* é usada “para designar processos disruptores no campo da produção do desejo: trata-se dos movimentos de protesto do inconsciente contra a subjetividade capitalística, através da afirmação de outras maneiras de ser, outras sensibilidades, outra percepção” (idem, p. 45).

Uma forma de iniciar este percurso talvez seja introduzindo alguns elementos daquilo que especificamente é tratado, buscando situar o contexto no qual se desenvolveram as principais questões colocadas para esta investigação.

Começamos afirmando inicialmente que a intenção principal deste estudo consistiu em problematizar as práticas corporais vivenciadas como lazer e aventura em ambientes naturais, especialmente buscando pensá-las no contexto das formas contemporâneas de sociabilidade e processos de subjetivação, indagando sobre os liames sociais suscitados a partir da relação com tais práticas. Tratou-se de focar alguns aspectos relevantes destas experiências lúdicas e de sua vivência pelos indivíduos, relacionando-as a processos contemporâneos de subjetivação e formas de sociabilidade, especialmente considerando as relações de amizade.

Alguns indícios dão conta de demonstrar a relevância da problematização de tais fenômenos, especialmente considerando o momento contemporâneo, farto em mutações de variados tipos e na profusão de cenários inusitados. Como vem sendo largamente discutido por significativos segmentos da produção teórica contemporânea, temos testemunhado importantes transformações na vida humana nos últimos séculos, as quais se intensificaram ainda mais nas últimas décadas, desencadeando novas e complexas configurações na relação dos indivíduos consigo próprio, com os outros e com a natureza².

Se a vida cotidiana atual é permeada por questões seculares, não há como negar aí transformações intensas e relativamente recentes, a qual abre espaço para situações inusitadas à experiência humana. Estas são transformações materiais, existenciais, sociais e culturais, fazendo com que experimentemos, neste início de milênio, uma realidade ao mesmo tempo complexa e inquietante, mas também bastante instigante.

² Lembro que natureza é um conceito que “exprime, uma totalidade, em princípio abstrata, que os homens concretizam na medida em que o preenchem com suas visões de mundo” (Carvalho, 1994, p. 26). Ao longo do presente texto, uso a expressão “natureza” para me referir simplesmente ao ambiente natural, não criado pelo engenho humano, em seus elementos e seres animais e vegetais, do qual faz parte, inclusive, a espécie humana.

De acordo com boa parte das vertentes de análise da contemporaneidade, é a partir das décadas de sessenta e setenta que são percebidas de forma mais enfática uma série de transformações culturais, tecnológicas, econômicas e ideológicas, atingindo de forma desigual as sociedades e expressando-se de forma mais vigorosa nas sociedades economicamente mais avançadas. Essas transformações inauguram a gradual passagem de uma sociedade industrial a uma sociedade de serviços, assim como desencadeia mutações de variados tipos, com conseqüências sem precedentes seja na esfera do trabalho ou do não-trabalho, seja na experiência do tempo e do espaço.

Os novos cenários produzidos por tais mudanças apontam também, e inevitavelmente, para novas experiências do sujeito, abrindo um espaço fecundo para a contemporânea tematização da problemática da subjetividade, especialmente considerando autores como A. Giddens, U. Beck, S. Lash, M. Foucault, F. Ortega, F. Guattari, S. Rolnik, entre outros. Emerge, dessa forma, todo um cenário de questionamentos sobre os modos contemporâneos de subjetivação, incluindo a problematização da amizade, entendida como forma de subjetivação coletiva. Tais questionamentos versam sobre como nos aproximarmos de nossa experiência de sujeito, de relacionamento com os outros e conosco mesmos.

Como discute Giddens (2002), as transformações que conhecem seu ápice no atual estágio da modernidade não encontram precedentes na história das sociedades. Dado o extremo dinamismo da modernidade, especialmente em sua fase atual, estas transformações não somente alteram radicalmente a vida social cotidiana, mas também afetam os aspectos mais pessoais e íntimos da existência humana. Este contexto de mudanças, demonstra o autor, abre espaço para toda uma reconfiguração nos modos de autoconstituição dos sujeitos, assim como nas formas e dinâmica dos relacionamentos interpessoais contemporâneos.

Os processos atuais de modernização e individuação característicos do momento contemporâneo, de acordo com Beck (1997), levam a uma reconfiguração e a um deslocamento das formas sociais historicamente

prescritas, tais como a família, o matrimônio e o trabalho, abrindo espaço para a experimentação de novos vínculos. Como conseqüência dessas tendências de desprendimento e individualização³, o indivíduo teria a possibilidade de escolher entre uma rede de relações sociais, da qual ele mesmo tende a ser o próprio arquiteto, possibilitando a experimentação de diferentes formas de existência e laços de sociabilidade.

Embora não compartilhe do mesmo otimismo de Beck, Rolnik (1997a, p. 19) aponta também um quadro de mudanças, afirmando que as subjetividades contemporâneas, independente da sua morada, tendem a ser povoadas por uma profusão cambiante de universos, uma “mestiçagem de forças”, as quais delineiam “cartografias mutáveis” e colocam em cheque seus contornos habituais. Isto ocorre numa realidade onde a globalização da economia e os avanços tecnológicos, especialmente a mídia eletrônica, aproximam universos das mais variadas espécies em qualquer parte do mundo, numa variabilidade e numa densificação cada vez maiores.

No âmbito deste amplo e complexo redimensionamento sociocultural, da vida em sociedade e da experiência existencial, e a par do interesse na problematização dos nossos modos contemporâneos de relacionamento com os outros e conosco mesmos, isto é, modos de subjetivação, ressalta-se a expansão e efervescência de algumas práticas corporais coletivas, vivenciadas como lazer e aventura na natureza. A experimentação com estas práticas, cuja vivência em algumas situações tende a oferecer um campo de ações humanas diferenciadas com o ambiente, com a alteridade e com o próprio corpo, parece suscitar uma dinâmica fértil para a problematização de novas sensibilidades.

De acordo com Javier Betrán, é em meados da década de setenta que surge e se propaga, especialmente nos países economicamente mais avançados, uma nova realidade lúdica no universo das práticas corporais cujo enfoque é a vivência de aventura na natureza. Para o autor, estas atividades emergem como

³ Para Beck (1997), “individualização” não tem o sentido de atomização, isolamento ou individualismo, mas, como veremos adiante neste estudo, toma um sentido até oposto de “forma social”.

um conjunto de práticas lúdicas, consolidando-se na década atual ao sabor dos novos hábitos, gostos e valores da sociedade pós-industrial (Betrán, 1995).

Ao discorrer sobre as “atividades físicas de aventura na natureza”, Betrán (1995) argumenta sobre estas práticas serem animadas, entre outras coisas, por uma série de conceitos e valores estreitamente relacionados às novas tendências da sociedade pós-industrial ou “pós-moderna”. De acordo com o autor, estas práticas corporais lúdicas têm assumido uma crescente importância como experiência de lazer entre as pessoas no mundo, especialmente nos países economicamente avançados do Ocidente.

Betrán (1995) faz uma discussão pormenorizada e importantes registros sobre a expansão de tais práticas, relacionando-as a valores emergentes na sociedade contemporânea, identificada pelo autor como “pós-modernidade”. Diferentemente de Betrán, prefiro tratar o presente momento histórico simplesmente como contemporaneidade ou, como sugere Anthony Giddens, alta modernidade ou modernidade tardia. Assim, além de evitar o desgastado debate modernidade/pós-modernidade, permaneço fiel à minha desconfiança da validade teórico-filosófica desta última categoria, visto que os desdobramentos últimos da modernidade não apontam propriamente uma ruptura, legitimando o prefixo “pós”, mas uma intensa problematização e crise dos valores e ideais modernos, onde se inserem as variadas mutações nas relações sociais, na relação da pessoa humana com seu corpo, com os incrementos técnicos e com o mundo natural.

Priorizando uma leitura antropológica das “atividades físicas de aventura na natureza”, Feixa (1995, p. 36) apresenta uma análise cuja ênfase recai na perspectiva do discurso sobre essas atividades. O autor sustenta que “a identidade diferenciada dos denominados esportes de aventura não provêm de seus aspectos práticos ou materiais, mas de sua dimensão simbólica ou imaginária”.

Apoiando-se em Marcel Mauss e lembrando ainda as expressivas investigações de Clifford Geertz, Feixa (1995, p. 43) argumenta sobre os aspectos centrais de nossas sociedades, os quais a construção social da aventura tende a

mostrar, isto é, seus modos de produção, segregação, diversão e religião. Para o autor, “a aventura põe em cena, por sua vez, uma dramaturgia das paixões essenciais: no rosto de quem desce num *rafting* ou parapente podemos captar o medo, a concentração, o gozo, a dor ou alegria. Podemos captar, também, os modelos e os fantasmas da sociedade pós-moderna”.

Para Malkin e Rabinowitz (1998), existem muitas evidências que atestam o crescimento da popularidade das “atividades recreativas de aventura e alto risco”. Como discutem os autores, o grau do perigo nessas práticas é variável, sendo que o risco percebido não deve corresponder ao risco real dessas atividades, ainda que todas sejam claramente carregadas de sensações. Os autores comentam a efervescência dos estudos sobre esta temática, destacando aqueles referenciados nas Escalas de Busca de Sensação (Sensation Seeking Scales) criadas por Zukerman, Kolin, Price e Zoob ainda em 1964. Chama-se atenção aqui para uma das quatro sub-escalas que a compõe, a Sub-Escala Busca de Aventura. Esta sub-escala reflete um desejo do indivíduo por ações de risco, esportes e atividades de aventura, as quais oferecem sensações pessoais únicas.

Discutindo sobre os fatores que favorecem a grande difusão das “atividades físicas no meio natural”, especialmente nos últimos anos, Miranda (1995, p. 53) aponta a “necessidade de contato com a natureza, busca de sensações e emoções em uma sociedade demasiado rotineira e controlada, busca de outros estados de consciência em uma sociedade dessacralizada e laica, um novo modo de viver as férias que gera o surgimento de numerosas empresas e serviços, reativação de zonas desfavorecidas, etc”.

Apoiando-se em Pociello, Miranda (1995) afirma ser o corpo que vivencia essas atividades um corpo informacional, isto é, concebido como receptor e emissor de informações e não como instrumento de ação e coação. O autor chama atenção para um novo simbolismo dessas práticas, cujo caráter quase iniciático não deixa de configurá-las como “criadoras de amizades” e formadoras de grupos.

O grande interesse atual por tais práticas corporais de lazer em ambientes naturais, talvez possa ser inserido no contexto do que Maffesoli (1996) tem chamado de “ecologização do mundo social”. A natureza, nesta perspectiva, é considerada uma modulação específica do hedonismo contemporâneo de usufruir aqui e agora dos prazeres oferecidos pela terra. Haveria, na opinião do autor, uma tendência para que a natureza fosse cada vez mais inscrita num processo de parceria, em vez de ser vista como um objeto a explorar. Referindo-se neste contexto a um “paradigma estético”, ou seja, à harmonia estabelecida entre o meio animado e o meio inanimado, o autor argumenta sobre estes aspectos tornarem possível a compreensão das emoções espaciais, o afeto pelo lugar, a “aura” atribuída a uma determinada paisagem.

Como afirma Maffesoli (1996), a noção de natureza é certamente difusa e mesmo ambígua, porém sua carga emocional não deixa de ser forte. A natureza seria dotada de uma força intrínseca que, segundo as ocorrências, investe-se de fatos da cultura e não deixa de fazer sociedade. Para o autor, a relação com a alteridade absoluta, esse grande *outro* que é a natureza, permite situar-se e acomodar-se a esses *pequenos outros* que estão próximos.

Mesmo apresentando um discurso que às vezes beira um romantismo exacerbado, Maffesoli não deixa de trazer bons elementos para pensar. Nestas últimas asserções, por exemplo, há uma clara aposta na possibilidade de, através de um exercício de relação diferenciada, mais suave, parceira e criativa do sujeito com a natureza (o “grande outro”), talvez seja possível o fomento de uma relação nestes mesmos termos com os demais sujeitos (os “pequenos outros”) que compartilham com ele a vida no planeta.

Ainda segundo Maffesoli (1996), o momento contemporâneo apresenta uma infinidade de sintomas disseminados no corpo social, os quais atestam consideráveis rupturas com o modelo societal do mundo moderno. Tais “rupturas” se referem tanto aos ideais e projetos coletivos quanto aos tipos de liames sociais que ligam os indivíduos, assim como à lógica subjacente aos processos de

subjetivação. Tais idéias centrais estão estreitamente relacionadas às suas noções de “paradigma estético” e “ecologização do mundo social”.

Estes são alguns primeiros “pontos de vista” sobre o contexto da expansão das práticas corporais de aventura na natureza. Deve-se ainda considerar que tais vivências corporais parecem diferenciar-se em alguns aspectos das práticas esportivas ou atléticas convencionais típicas do esporte moderno, seja na relação que os indivíduos estabelecem com o próprio corpo, seja na relação com o meio onde se elas desenvolvem. Estas mudanças, aparentemente pontuais, parecem relacionar-se de perto com mutações mais amplas na experiência existencial dos indivíduos em sua relação com o mundo.

Estes e outros pontos são de particular interesse para o estudo e serão retomados ao longo do texto. O quadro brevemente esboçado até aqui, certamente merecedor de aprofundamentos e considerações várias, já permite que seja apontada a indagação central que mobiliza o esforço reflexivo deste estudo, assim como uma suposição para uma eventual resposta. A indagação: *Em que medida é possível perceber na vivência coletiva de práticas corporais de lazer e aventura na natureza, especialmente aquelas relacionadas à montanha (caminhada, escalada, etc.), potencialidades para o exercício de novos processos de subjetivação e novas formas de sociabilidade, especialmente considerando as relações de amizade? A aposta: O envolvimento com estas práticas coletivas de lazer pode configurar-se como uma experiência existencial fértil para o exercício de uma relação renovada do sujeito consigo mesmo, com o outro e com a natureza, tornando possível a busca por processos renovados de subjetivação coletiva, podendo resultar em formas de amizade mais livres, criativas e solidárias.*

Seguindo o percurso argumentativo incumbido de demonstrar os indícios para esta afirmação, tentei explorar, num primeiro conjunto de reflexões (capítulo I), alguns aspectos sobre os grupos estudados, buscando descrever sua dinâmica de constituição e organização, além de algumas características do modo de vida de seus participantes. Neste capítulo são apresentados os principais dados do

campo empírico, o qual demonstra uma certa singularidade destes grupos e dos sujeitos que os compõem. É a partir destas indicações que os demais argumentos são desenvolvidos e articulados aos referenciais teóricos explorados no estudo.

Num segundo momento (capítulo II), busquei aproximar os aspectos levantados no contexto destes grupos a algumas mais ou menos recentes transformações no mundo moderno, as quais evidenciam cenários inusitados para a vida humana. Estes cenários apontam sim para grandes desafios, tensões e contradições nos processos de subjetivação e na vida cotidiana, mas também apontam igualmente para novas possibilidades ao agente humano, seja na relação que o sujeito estabelece consigo próprio, seja na relação com a alteridade. Neste sentido, são transformações institucionais, éticas e políticas, as quais são passíveis de serem potencializadas em seus aspectos emancipatórios, visando sempre a liberdade dos indivíduos e dos segmentos sociais.

Num terceiro momento (capítulo III), e a par das mudanças apontadas, busquei discutir as potencialidades das práticas corporais de lazer e aventura na natureza, especialmente considerando o contexto pesquisado, junto a processos de produção de subjetividade e relações de amizade. Depois de explorar algumas considerações sobre a experiência de lazer, busquei discutir alguns aspectos destas práticas corporais, especialmente estabelecendo alguns pontos comparativos em relação às características das modalidades esportivas convencionais (esporte moderno). A intenção foi mostrar não somente importantes mudanças na relação com o corpo e com a natureza, evidenciadas nestas novas práticas de aventura, mas também outros aspectos ainda mais sutis da relação daqueles sujeitos com tais práticas. Além disso, busquei reunir elementos teóricos para pensar as relações de amizade, colocadas em destaque pelos sujeitos estudados, pensando-as sobretudo como formas de subjetivação coletiva.

Um último conjunto de argumentações (considerações finais) buscou destacar alguns apontamentos à guisa de conclusão, na tentativa de sintetizar as principais implicações da pesquisa e as posições assumidas diante delas. Assim,

busco argumentar, entre outras coisas, a possibilidade de pensar uma espécie de *ética relacional*, exercitada especialmente a partir das experiências de lazer na natureza.

O Percurso Metodológico

Com estes marcos de problematização e apostas, busquei num primeiro momento, empregar uma metodologia baseada fundamentalmente na leitura e análise de textos que tratam da temática proposta. Neste caso, pretendi-me guiado pela perspectiva teórica dos autores chamados a fundamentar este estudo.

No entanto, parafraseando o antropólogo Clifford Geertz, ainda não me sinto à vontade em afastar-me muito das imediações da vida social, o que me fez inevitavelmente buscar uma referência empírica no contexto das referidas práticas corporais, a qual pudesse oferecer sustentação aos argumentos deste estudo. Neste sentido, os dados coletados da pesquisa de campo são resultantes de observações e entrevistas com alguns adeptos de práticas corporais de lazer e aventura na natureza, nomeadamente atividades ligadas ao montanhismo, na cidade do Rio de Janeiro. Para esta pesquisa de campo adotei um procedimento predominantemente etnográfico na observação da realidade investigada e penso que meu convívio com o cotidiano dos grupos e sujeitos pesquisados tenha sido bastante elucidativo. Tal experiência foi certamente vivida de forma bastante intensa.

Impelido por esta aproximação etnográfica, procurei guiar-me munido especialmente da perspectiva antropológica inaugurada por Clifford Geertz. A análise cultural proposta por Geertz (1989, p. 38) postula um abordagem semiótica da cultura, isto é, o entendimento da cultura como um sistema de símbolos, os quais podem ser lidos como um texto. O entendimento semiótico da cultura, evocado pelo autor, ecoando Max Weber, pressupõe entender os sujeitos

como estando amarrado a teias de significado, as quais são tecidas por estes mesmos sujeitos.

Geertz (1989, p. 24) assume o conceito de cultura como sendo exatamente estas teias e a sua análise. Neste sentido, ela se refere não à uma ciência experimental à procura de leis, mas antes a uma ciência interpretativa, à procura do significado. Como sistemas entrelaçado de símbolos interpretáveis, “a cultura não é um poder, algo ao qual podem ser atribuídos casualmente os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições ou os processos; ela é antes um contexto, algo dentro do qual eles podem ser descritos de forma inteligível, isto é, descritos com densidade”.

Para Geertz (1989), fazer etnografia não é somente estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário, e assim por diante. Não são as técnicas, as coisas e os processos determinados que definem o empreendimento etnográfico, mas o tipo de esforço intelectual que ele representa: o risco elaborado de uma “descrição densa”, expressão que o autor pede emprestado a Gilbert Ryle.

Como afirma Geertz (1989, p. 20),

O que o etnógrafo enfrenta, de fato [...] é uma multiplicidade de estruturas conceituais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e inexplícitas, e que ele tem que, de alguma forma apreender e depois apresentar. E isso é verdade em todos os níveis de atividade do seu trabalho de campo, mesmo o mais rotineiro: entrevistar informantes, observar rituais, deduzir os termos de parentesco, traçar as linhas de propriedade, fazer o senso doméstico...escrever seu diário. Fazer etnografia é como tentar ler (no sentido de “construir uma leitura de”) um manuscrito estranho, desbotado, cheios de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado.

A dupla tarefa da análise cultural, de acordo com Geertz, é perseguir a compreensão das estruturas conceituais que os atos dos sujeitos informam, isto é, o “dito” no discurso social, além de construir um sistema de análise em cujos termos o que aparece como genérico a essas estruturas se destaca contra outros determinantes provindos do comportamento humano. O esforço teórico, em etnografia, é o de fornecer um vocabulário no qual possa tomar expressão o que

o ato simbólico tem a dizer sobre ele mesmo e sobre o papel da cultura na vida humana. O esforço etnográfico da análise cultural, portanto, é o de “tirar grandes conclusões a partir de fatos pequenos, mas densamente entrelaçados; apoiar amplas afirmativas sobre o papel da cultura na construção da vida coletiva empenhando-as exatamente em especificações complexas” (Geertz, 1989, p. 38).

Mas a antropologia interpretativa, ainda segundo o autor, é uma ciência na qual o progresso se dá menos por uma perfeição de consenso do que por um refinamento do debate. Neste contexto, “a análise cultural é intrinsecamente incompleta e, o que é pior, quanto mais profunda, menos completa. É uma ciência estranha, cujas afirmativas mais marcantes são as que têm a base mais trêmula, na qual chegar a qualquer lugar com um assunto focado é intensificar a suspeita, a sua própria e a dos outros, de que você não o está encarando de maneira correta” (Geertz, 1989, p. 39).

Pretendendo atender aos propósitos do estudo, estive inserido na realidade cotidiana de dois grupos envolvidos com a prática de atividades ligadas ao montanhismo, tentando apreendê-la no fluxo do acontecer, buscando ainda os depoimentos dos próprios sujeitos que compõem estes grupos e que vivenciam estas atividades. Seguindo as orientações geertzianas, pude estabelecer um convívio pessoal com alguns desses sujeitos e com a própria dinâmica de tais grupos, nas quais as observações sistemáticas, as anotações no caderno de campo, as fotografias e a própria vivência das atividades foram uma constante. Num certo sentido, passei a “viver na situação em estudo”, utilizando, além dos recursos de registro já comentados, “a introspecção e auto-análise como formas adicionais de observação” (Abramo, 1979, p. 40).

Os grupos investigados são constituídos por praticantes de atividades corporais de aventura na natureza, mais especificamente ligadas ao montanhismo, vinculados ao Grupo de Caminhada Alternativa de Vida e ao Centro Excursionista Rio de Janeiro. Uma apresentação pormenorizada do grupo e a discussão de suas características, serão feitas mais adiante neste escrito.

O trabalho de campo propriamente dito, em sua fase de observações, teve início no mês de julho de 2001, com a minha participação na primeira atividade de caminhada pelas montanhas do Rio de Janeiro, junto ao Grupo de Caminhada Alternativa de Vida - GCAV. A partir do convívio com este grupo é que pude estabelecer contatos com o Centro Excursionista Rio de Janeiro – CERJ, com o qual viria a ter uma convivência ainda mais prolongada.

Tomei conhecimento da existência do GCAV de forma bastante casual, por ocasião da participação em um congresso no âmbito de discussões sobre lazer, no qual era apresentado um trabalho cuja discussão central se dava a partir da experiência daquele grupo. A partir daí vieram os contatos e a participação em algumas de suas atividades, sobre as quais tratarei mais adiante. Foi a partir do contato com um dos membros do GCAV que tomei conhecimento e pude me aproximar do CERJ.

Uma maneira que encontrei de estabelecer uma relação mais estreita com o CERJ, de forma a participar de sua dinâmica e conhecer melhor seus membros, foi me inscrever num curso básico de montanhismo por ele oferecido, o qual se estenderia pelos meses de setembro a novembro de 2001 e que mobilizaria significativa parte de seus associados. A inscrição no curso tornava-me automaticamente um associado do CERJ, o que me permitia uma participação mais efetiva da vida social do grupo.

Esta foi uma maneira extremamente oportuna para oferecer um rigor a mais no que se refere ao caráter “participante” da minha observação. Dessa forma pude me inteirar da dinâmica do clube, conhecer e observar muitos dos seus membros antigos, assim como um grupo de quinze pessoas que, como eu, passavam a ser novos membros do CERJ e iniciantes na prática do montanhismo. Tentarei, ao longo deste texto, expressar pelo menos um pouco da riqueza deste convívio e da experiência acadêmica e pessoal que ele representou.

A fase mais intensa de observação dos sujeitos e participação nas atividades dos grupos, especialmente o CERJ, aconteceu entre os meses de

setembro e novembro de 2001, quando pude experimentar vivências como reuniões sociais, caminhadas leves e pesadas, escaladas em rocha de variados graus de dificuldade, acampamentos e outros encontros. Após esse período, o contato com os grupos continuaram, passando os encontros a acontecer de forma menos intensificada.

Num segundo momento da pesquisa de campo, entre os meses de março e abril do ano de 2002, retomei o contato mais efetivo com o CERJ e com alguns membros do GCAV, de forma a escolher um pequeno grupo para a realização de entrevistas semi-estruturadas, cujo roteiro buscou focar direta ou tangencialmente os temas do estudo. Servindo muito mais como um guia para dar rumo às entrevistas, o roteiro contemplou, além de outras questões surgidas a partir do diálogo, as seguintes perguntas básicas: Como você se aproximou das práticas ligadas ao montanhismo? Você iniciou estas práticas sozinho ou acompanhado? Você vê alguma diferença entre essas práticas e os esportes convencionais? Conheceu pessoas novas com a prática do montanhismo? Como sente essas novas relações? Que aprendizagem ou valores a prática dessas atividades e o convívio com o grupo lhe trazem?

Os entrevistados foram escolhidos entre membros antigos e mais novos, totalizando um número de dez pessoas. Já próximo do nono entrevistado, as entrevistas começaram a apresentar uma certa saturação nos dados informados, o que me fez optar por considerar apenas estas dez entrevistas. Os membros do GCAV foram entrevistados em setembro de 2001, enquanto que as entrevistas com os membros do CERJ foram realizadas durante o mês de abril de 2002. Em relação aos critérios para escolha dos entrevistados, destaca-se o grau de envolvimento dos mesmos com as atividades, além da disponibilidade para participar das entrevistas.

CAPÍTULO I

Práticas Corporais de Lazer na Natureza e Montanhismo: Notas Sobre os Grupos Pesquisados

É por esta razão que afirmamos ser o prazer o início e o fim de uma vida feliz. Com efeito, nós o identificamos como o bem primeiro e inerente ao ser humano, em razão dele praticamos toda escolha e recusa, e a ele chegamos escolhendo todo bem de acordo com a distinção entre prazer e dor. Embora o prazer seja nosso bem primeiro e inato, nem por isso escolhemos qualquer prazer: há ocasiões que evitamos muitos prazeres, quando deles nos advêm efeitos o mais das vezes desagradáveis; ao passo que consideramos muitos sofrimentos preferíveis aos prazeres, se um prazer maior advier depois de suportarmos essas dores por muito tempo. Portanto, todo prazer constitui um bem por sua própria natureza; não obstante isso, nem todos são escolhidos; do mesmo modo, toda dor é um mal, mas nem todas devem ser evitadas.

Epicuro, *Carta Sobre a Felicidade* (a Meneceu).
(Epicuro, 1997)

Grupo de Caminhada Alternativa de Vida: Uma Experiência Singular

Antes de tratarmos diretamente dos grupos pesquisados, quero aqui retomar alguns aspectos, mais ou menos comentados na introdução, no sentido de oferecer outros elementos sobre as reflexões que me acompanharam neste estudo. Eles são importantes, uma vez que podem melhor precisar meus caminhos como pesquisador até as reflexões aqui propostas e aos grupos escolhidos.

Em meus estudos de mestrado (Villaverde, 1999), quando então buscava compreender o significado das práticas corporais vivenciadas por freqüentadores de um parque público da cidade de Campinas (SP), alguns aspectos me chamaram muito a atenção. Na relação que se estabelecia entre boa parte daquelas pessoas e o espaço do parque, seus trajetos e seus elementos naturais,

evidenciava-se um elo afetivo bastante significativo, o qual tendia a compor a própria vida cotidiana de muitas delas. A despeito de todas as contradições encontradas daquele parque como um espaço (“ecológico”) de lazer, os momentos lúdicos de caminhada e encontro com outras pessoas vivenciados ali não deixavam de ser, pelo menos para alguns dos entrevistados, momentos de reflexão sobre si mesmo e sobre a vida no mundo.

O componente de reflexividade expresso na vivência daquelas experiências de lazer de forma peculiar, era algo que me instigava ao pensar os temas do lazer e da relação das pessoas entre si e com a natureza. Isto é, seria o espaço-tempo de lazer, especialmente o lazer na natureza, uma esfera singularmente fértil para um exercício reflexivo dos sujeitos sobre si mesmo, sobre sua relação com o outro e com o mundo?

Outro aspecto importante de tal investigação foi a evidência de laços de sociabilidade criados ou intensificados a partir das experiências vivenciadas naquele parque, os quais passavam a ocupar um lugar de destaque nos discursos dos entrevistados ao falar de sua relação com aquele espaço e com tais experiências. Acredito que talvez possamos identificar nestes caminhos de pesquisa as primeiras sementes para a problematização dos temas tratados no presente estudo, os quais apontam para um entrelaçamento entre os temas do lazer na natureza, subjetividade e laços de sociabilidade, especialmente considerando as relações de amizade.

Com estes elementos iniciais provindos do campo da pesquisa sobre práticas corporais de lazer na natureza, além das minhas próprias vivências e afinidade com tais práticas, os caminhos seguidos foram quase inevitáveis. Na mesma medida em que buscava o amadurecimento e delimitação do problema central para a presente investigação, pude manter contato com pessoas e grupos afinados com a prática do lazer, esporte e aventura na natureza, tanto na cidade de Campinas, como em alguns outros lugares visitados. Mesmo intensamente envolvido pelas próprias vivências procuradas nestas viagens, eu buscava captar, pensar e problematizar aspectos mais sutis das situações vivenciadas.

O encontro com o Grupo de Caminhada Alternativa de Vida (GCAV), assim como o posterior encontro com o Centro Excursionista Rio de Janeiro (CERJ), aconteceram neste contexto de busca e reflexões. Embora meu tempo de convivência com o CERJ tenha sido mais prolongado durante a pesquisa, o GCAV ofereceu ricos elementos para nossa discussão. Torna-se pertinente, portanto, prosseguir nosso percurso buscando descrever algumas de suas características e de suas dinâmicas de organização.

Meu convívio com estes grupos, especialmente o convívio com o CERJ, mesmo considerando minha condição de pesquisador, certamente foi vivenciado numa perspectiva muito mais significativa do que talvez se poderia esperar de uma mera formalidade acadêmica. Neste sentido, falo não somente na posição de um observador/espectador, mas como quem viveu pessoal e intensamente momentos extremamente ricos de reflexão, companheirismo, aventura e risco, na prática do montanhismo, incluindo as caminhadas e a escalada de rocha.

O GCAV é um grupo de pessoas de idade bastante variada, que se reúne para fazer especificamente caminhadas em trilhas nas matas e montanhas ao redor da cidade do Rio de Janeiro. As informações sobre a programação do grupo e a articulação das pessoas para participar das atividades propostas, são hoje conseguidas basicamente via comunicação com o *site* do grupo na Internet, uma vez que ele não se constitui como uma entidade e nem possui uma sede social.

No *site* do GCAV na Internet, o Prof. Edmundo de Drummond Alves Junior (que, como veremos mais adiante, é o principal idealizador do grupo), escreve sobre a proposta do grupo, afirmando-o como um “grupo informal, sem nenhuma finalidade financeira, que reúne pessoas que visam praticar no seu tempo de lazer esta atividade física (caminhada) incluindo-a em seus finais de semana” (*Site* do Grupo de Caminhada Alternativa de Vida, 2003⁴).

Justificando a escolha da caminhada em contato com a natureza, o texto fala da busca inicial por práticas corporais que fugissem do “tradicionalismo das atividades competitivas ou daquelas que supervalorizam um corpo ‘esteticamente

⁴ Disponível em: <www.alternativavid.hpg.com.br> Acesso em 07/01/2003.

correto””. Ao mesmo tempo, procurou-se desde o início das idéias iniciais que culminaram na constituição do GCAV, escolher uma prática a qual “pudesse ser adotada como um lazer ativo que nos satisfizesse enquanto que praticante e propiciasse também um maior contato com a natureza” (*Site* do Grupo de Caminhada Alternativa de Vida, 2003)

O símbolo do GCAV, estampado na página principal do *site* é o “A” estilizado que representa, também, o símbolo do Movimento Anarquista. De fato, isto não é por acaso, pois como reconhecem os hoje “coordenadores” do grupo, a não-diretividade e a liberdade dos sujeitos são valores caros ao GCAV. O Grupo chamou minha atenção como pesquisador especialmente por este caráter mais ou menos anárquico, descentralizado e espontâneo com que se organiza, o que não é tão comum aos grupos que promovem a vivência de práticas corporais de lazer em ambientes naturais. Esta condição de diferenciado oferece uma certa singularidade ao grupo, o qual pode ser pensado como um relativo contraponto às tendências padronizadoras voltadas para “estilos radicais” de consumo e comportamento, facilmente encontradas em grupos voltados a estas práticas na natureza.

Embora tenha suas raízes no contexto de uma disciplina acadêmica, vinculada ao curso de Educação Física da Universidade Federal Fluminense (Niterói-RJ), o GCAV já surge como uma certa crítica à competição exacerbada no esporte e na escola, trazendo como contraponto o aspecto da cooperação, incluindo a participação de pessoas de idades variadas.

O Prof. Edmundo, responsável pela iniciativa do grupo, é um professor universitário de 51 anos⁵, alto, cabelos, bigode e barba ligeiramente longos e esbranquiçados, de aparência simpática e modos bastante tranquilos. Após diálogos prévios por telefone, e através de contatos com um amigo comum, Edmundo me recebeu em sua casa, no Rio de Janeiro, num dos finais de semana em que acompanhei as atividades do GCAV. A entrevista realizada com ele nesta

⁵ A idade de todos os entrevistados, assim com alguns dados sobre eles, tomam como referência o ano de 2001

ocasião aponta alguns aspectos interessantes, os quais abordam detalhes da origem do grupo:

“...A gente pensava em fazer algumas práticas diferenciadas, vamos pensar assim, práticas alternativas, já que a gente não tava pensando em fazer o esporte de competição... a gente pensava em fazer caminhada [...] minha idéia inicial é que a gente tinha que introduzir essa questão da Educação Física permanente, quer dizer, então se você descaracteriza o esporte de competição exacerbado, pra você fazer uma atividade na escola que dê prazer, que tenha lazer e que eles possam reproduzir nos seus momentos de lazer e na sua vida cotidiana fora da escola [...] Ao mesmo tempo, uma das coisas que eu tinha interesse e ainda tenho, de trabalhar a questão do preconceito contra o idoso. Então, não era só a atividade física mas eu tava muito mais preocupado com o envelhecimento social também [...] E aí eu que já tinha aquele interesse bastante acentuado e, ao mesmo tempo, a gente não pode negar que a própria mídia faz uma divulgação importante sobre as possibilidades, e o Rio de Janeiro é um Estado privilegiado com isso, e aí a gente conversando com um aluno a gente falou: pô, vamos fazer uma troca... que tal? Dentro disso eu propus aos alunos que ele me apresentariam uma caminhada em Niterói e eu apresentaria uma caminhada no Rio [...] Como é que pode uma atividade física trabalhar a questão da intergeracionalidade? Como é que pode a atividade física ser trabalhado com a questão da cooperação? Aí eu, pronto, é aí... é a caminhada! [...] E aí eu abri aos alunos para que eles pudessem trazer não só os seus familiares como quem eles quisessem, aí a gente começou e a coisa foi se desenvolvendo dessa forma. Então, começa realmente dentro do curso a idéia, sem nome nenhum, mas já com alguma coisa que eu fazia questão que a gente não tivesse é responsabilidade de liderança. A idéia então básica era o seguinte: Olha, eu vou fazer uma caminhada, alguém quer vir? E aí a gente fazia isso” (Edmundo)

A fala do entrevistado aponta uma riqueza de aspectos dignos de reflexão, tanto no que se refere aos princípios que balizaram a constituição deste grupo de caminhada, quanto na insistência pela não-institucionalização do mesmo e pela não-rigidez de sua dinâmica. Por um lado, são enfatizados princípios de cooperação e o apelo ao coletivo parece não perder de vista os sujeitos que vivenciam as práticas. Por outro lado, o aspecto da intergeracionalidade surge como elemento de inclusão nestas práticas na natureza, as quais são preponderantemente estimuladas entre pessoas mais jovens.

Mesmo considerando seus fins pedagógicos, as vivências são propostas claramente como lazer, como práticas lúdicas, ou seja, elas são propostas como um fim em si mesmo. Isto permite que elas flutuem, pelo menos em princípio, acima da lógica utilitária e da instrumentalização. Outro aspecto a ser ressaltado, refere-se ao contexto de problematização e reflexão no qual o grupo foi surgindo. Podemos ver isto nos questionamentos levantados pelo entrevistado ao pensar nos objetivos das ações propostas para o grupo. Buscava-se imaginar uma

prática corporal que não se bastasse a si mesmo, isto é, além da “atividade física”, indagava-se sobre a possibilidade de agregar a estas práticas o fomento à cooperação e ao encontro entre diferentes gerações.

Vejam os um pouco mais a fala do Edmundo, a qual traz dados interessantes sobre o processo de consolidação do grupo:

“...Aí o que ocorre, começa a vir o Julio (membro do GCAV e do CERJ, também um dos nossos entrevistados), a gente vai desenvolvendo algumas discussões e aí o Júlio, pela sua própria intimidade com o uso das técnicas do computador, falou: pô, vamos fazer uma página na Internet!... Porque queira ou não, o sistema que a gente tava mostrando ficou um pouco centralizado e, lógico, isso é normal. Por mais que a gente desse a liberdade, a idéia da liberdade que a gente tava dando, mas ficou centralizado em mim e no outro de propor e de guiar. Mas como a gente tava gostando de fazer aquilo como nosso lazer, eu não me importava, poderia vir grupo de 15, poderia vir 20, poderia vir 30 que a gente iria, como poderia só ir nós quatro [...] aí nesse momento inicial é o que eu digo, a gente começa com os alunos do curso, os alunos do curso trazem seus amigos, os alunos do curso alguns saem, os amigos ficam, depois ficam os amigos dos amigos, entendeu, então fica uma rede, um troço interessante [...] Aí vem a página, as turmas do curso começam a se renovar, porque a cada seis meses estavam vindo outras duas turmas, então eram mais outras pessoas que tinham possibilidade, e aí eu comecei a incentivar mais os meus alunos mesmo que eles não estivessem ainda na minha disciplina. Então eu já começava a divulgar fora da minha disciplina. Então a coisa já extrapolava, era quase como uma atividade do curso [...] E como tinha pessoas que não eram alunos do curso,... então fez-se uma rede que se renova de tempo em tempo. Então ela tem um núcleo, de algumas pessoas que digamos assim, são mais fiéis, mas ela vai se renovando [...] também uma... os alunos acabavam também deixando o curso, porque já tinham concluído e tal, e eu telefonava pra eles ou eles telefonavam pra mim. Então a gente começou a ter esse meio porque no início a gente não tinha na página a programação do que nós iríamos fazer. A gente só tinha do que agente já havia feito [...] eu tenho caracterizado em três fases: uma fase que é bastante embrionária, que é só do boca-a-boca, telefone, aquele negócio todo; uma fase que a gente entra na Internet e divulga pela Internet o que foi feito; e a terceira fase que a gente passa a divulgar o que vai se fazer. E aí quando a gente começa a divulgar o que vai se fazer, a gente possibilita a entrada de pessoas que não são de nenhum desses ambientes. São pessoas que foram na Internet, botaram o nome lá “caminhada”, viram, escrevem pra gente...[...] aí extrapolou, saiu já do pessoal do curso completamente. Já tá uma coisa com vida própria [...] desde o início eu não quis relacionar quem veio, nome, endereço, contato, aquela coisa formal que normalmente as pessoas fazem para ter uma mala direta, vamos falar nesses termos, mas hoje com certeza eu posso te dizer entre quatrocentas a quinhentas pessoas diferentes já devem ter passado (pelo Grupo)” (Edmundo).

O processo de consolidação do GCAV, descrito em detalhes pelo entrevistado, nos permite pensar sobre os motivos que levam ao incremento de uma rede de sociabilidade tão expressiva, suscitada a partir do interesse pela prática de caminhadas por trilhas em matas e montanhas. Parece não ser novidade para ninguém que vivemos uma época de grande compulsão em relação ao tempo, onde uma das regras gerais tende a ser sua completa

otimização, tendo em vista, entre outras coisas, o aumento dos rendimentos e do poder de consumo.

Não deixa de ser curioso perceber a existência e expansão de um grupo que se reúne sem nenhum fim lucrativo ou institucional, a partir de um interesse comum de vivenciar ludicamente alguns momentos de caminhada e encontro com outras pessoas, traduzindo uma junção de estilos pessoais marcados pela valorização de um contato mais direto com a natureza.

Embora seja possível estabelecer relações comparativas entre o GCAV e outros grupos cariocas que promovem caminhadas e outras atividades mediante taxa de pagamento, não é somente o aspecto da gratuidade que merece destaque no GCAV. O trabalho de coordenação das atividades propostas, feitas basicamente com a manutenção da página na Internet pelo Edmundo e pelo Julio, é não somente não-remunerado, mas parece movido por uma intrínseca satisfação pessoal, inclusive pela ação político-social que ela representa. E, pelo convívio pessoal que eu tive com estes dois personagens, este aspecto está muito claro para eles, ainda que pareça evidente a recusa de ambos por um processo institucionalizante do grupo. A aversão por imposições e autoritarismos que marcou as origens do GCAV pode ser vista em mais uma fala:

“É, eu particularmente nunca gostei de ninguém comandando. Eu acho que a gente pode fazer parcerias pra a gente superar nossas dificuldades. E na caminhada tem uma coisa, eu não quero comandar ninguém e não gostaria de ser comandado. Acho que todos nós temos responsabilidades. E é dentro desse princípio que eu acho que caiu bem a idéia, a gente não teve uma preocupação rolando tipo ‘vamos fazer isso’, porque tem que ser assim. Se a gente fizesse de outra forma seria um contra senso. Então dentro do que a gente tem feito eu acho que a gente procura manter uma certa coerência. Então se tu chegasse lá com um bloco de recomendações: ‘olha, a gente vai fazer isso’... ‘criança, você não pode correr’... ‘criança, você não pode gritar, porque você espanta os bichos se você gritar’... ‘criança, você não pode alimentar os macaquinhos, porque você torna ele preguiçosos’... Eu posso até falar isso pra eles, em certos momentos [...] Mas isso você tem que, pra passar isso pras crianças, aí que vem o grande lance, o grupo é intergeracional, a gente pode pegar crianças de nove anos ou até pessoas de mais de 60 anos. É o caso, a gente tem, você vê esses extremos e as pessoas se convivem, as pessoas se toleram bem. Há respeito dos idosos pelos mais novos e dos mais novos pelos mais velhos, mas sem ser algo imposto. Quando as coisas surgem, os problemas que surgem, quando surgem, são mais entre a família. Então é um pai ou uma mãe que é altamente diretiva, então ela quer impor comportamentos ao seu filho porque ele está no meio dos outros e o que os outros podem estar pensando... muito mais nesse sentido do que nós chegarmos e termos preocupações tipo ‘você não pode ir na frente, tem que ir atrás’. Se o garoto quer ir na frente, se a gente acha que não tem perigo, ele pode ir na frente. Então é nesse sentido” (Edmundo).

A expansão do GCAV a partir dos contatos entre seus membros utilizando-se de variados meios de comunicação, mas principalmente a partir do funcionamento da página na Internet, expressa mais um aspecto de uma sociedade cada vez atrelada a processos de comunicação e informação. Expressa também as possibilidades de tais ferramentas no fomento de redes de sociabilidade cada vez mais disseminadas e descentralizadas, ainda que se considere as dificuldades de grandes grupos sociais quanto ao acesso a Internet.

A fala a seguir retrata um pouco o que o *site* do grupo na Internet tem possibilitado, assim como oferece uma noção da rede de sociabilidade que ali é formada:

“Chega muita gente sozinha. E é interessante. Eu acho isso perfeito. Mostra que tem muitas pessoas que estão superando as suas barreiras de relacionamento. A gente sabe como que é difícil você se relacionar com alguém. Então as pessoas estão chegando, a Fátima é um exemplo. Foi pela Internet, chegou lá e: Pô, dá pra ir?. Teve uma outra que veio na última caminhada que eu fiz, ela já fez três caminhadas, e vai fazendo o relacionamento. E aí a Internet é interessante... a Internet tem possibilitado que essas pessoas já comecem a fazer outros círculos. Começaram a trocar e-mail entre eles, e aí já extrapola daqui da gente [...] Por exemplo, o Júlio, foi outro. O Júlio... a gente foi fazer um dia lá no Grajaú (bairro do Rio de Janeiro) uma atividade. Ele foi aprender a fazer rappel e aquela coisa toda e conheceu um rapaz naquele dia. Trocaram telefone, é o cinegrafista, e que é hoje amigo do Júlio e eu acho que se freqüentam [...] Mas eu tenho certeza que a partir dessas relações amistosas outras relações surgiram que extrapola até do que eu tô te falando. O Júlio tá namorando quem? Como é que ele conheceu a namorada dele que já tá há um ano e meio, quase dois anos? [...] o Júlio conheceu a namorada dele numa caminhada. Ela é filha de um aluno do curso que falou: “eu vou levar minha filha!”, a filha dele é professora de Educação Física também. Aí ela veio, os dois acabaram se aproximando, extrapolou a caminhada, então á um relacionamento de um ano e meio, dois anos! E outras coisas que podem ter surgido que eu não sei” (Edmundo).

Um outro aspecto digno de destaque é a fluidez na entrada e saída de pessoas na composição do GCAV, a rotatividade dessas pessoas, a renovação de seus membros e a sua permanência enquanto coletivo mais ou menos organizado. Isto é, estamos falando de um grupo que se constitui sem maiores pretensões ou grandes ambições em termos de adesão comunitária, cujas idéias embrionárias surgem acerca de dez anos no contexto de um espaço acadêmico-pedagógico. Mas por ele já passaram cerca de quinhentas pessoas, de idades bem variadas, muitas das quais mantêm-se em contato até hoje, segundo declarações do próprio Edmundo.

A variedade de pessoas e grupos (grupos de amigos, namorados ou familiares), a presença de pessoas “sozinhas”, homens e mulheres de várias idades, crianças, além da variedade de estilos pessoais foram algumas constatações mais evidentes nos encontros que tive com o GCAV. E pelo que pude perceber nas minhas observações e diálogos informais durante as caminhadas com estas pessoas, é que aqueles encontros eram vividos com uma tal intensidade e abertura, a qual misturava sentimentos de pertença, contemplação da natureza, reflexão sobre si próprio e sobre a vida:

“Outra coisa, outro aspecto assim, quando você vai pra montanha... é... você está respirando outro ar cara. O comentário do colega junto quando bebeu a água falou: ‘pô, mas essa água é tão diferente, tão leve, né!’...(risos)... É diferente cara, a água é tão leve, o ar é tão leve, aí eu falava assim para as pessoas: ‘pode respirar com gulodice porque aqui não tem nenhum pingão de poluição, respira com gulodice!’ Aquela respirada profunda mesmo e aquela paz total. Outra coisa, que eu acho até que é super bom das caminhadas principalmente, é quando você vai para um lugar mais afastado, da paz total, né. Você fica ao som de, dos animais, é... o som da cachoeira, som das árvores, som do vento, quer dizer, é uma coisa muitíssimo prazerosa. Ela te dá uma satisfação tão grande que naquele momento você consegue esquecer dos seus problemas, quer dizer, mais uma vez eu digo é uma grande terapia mesmo. É no momento que você está fazendo aquele tipo de atividade, sem preocupação de competição, sem comprometimento com horário, com nada, você não tem esse tipo de preocupação e você tá livre ali em contato com a natureza, quer dizer, fazendo uma volta ao teu antepassado, quer dizer, o contato direto com a natureza, metendo a mão na água, na pedra, na lama, na terra, quer dizer, isso é uma coisa... respirando com gulodice aquele ar puro, né, pegando na árvore, quer dizer, coisas que há muito já existe e que poucas pessoas hoje em dia nessa vida maluca urbana de megalópole, São Paulo, Rio, Minas Gerais, Belo Horizonte, Porto Alegre, quer dizer, vivem num frenesi de horário, de correr, de trabalhar, de ganhar dinheiro, de... quer dizer, e não se toca com essas coisa sutis, pequenas, porém tão importantes pra vida da gente do dia-a-dia. Eu acho que assim, depois que comecei a fazer caminhada e escalada, eu com certeza melhorei meu condicionamento físico, mas melhorei muito mais a minha maneira de ser enquanto pessoa. Isso foi pra mim assim muito bom, porque eu sempre fui uma pessoa alegre, hoje em dia eu sou mais alegre ainda entendeu, mais de bem com a vida, muito mais legal. Eu chego rindo, brincando no trabalho, sacaneando as pessoas, e eu fico assim... esperando chegar o final de semana com ansiedade de adolescente, de criança entendeu, de pré adolescente...chegar o final de semana pra eu fazer uma caminhada, de fazer uma escalada” (Julio⁶).

⁶ Julio, 39 anos, foi o elo de ligação através do qual me aproximei do CERJ. Julio trabalha como analista de sistemas junto ao poder público municipal do Rio de Janeiro, e sua aproximação ao GCAV é mais antiga que sua associação ao CERJ. No entanto, foi neste último grupo que o Julio se descobriu uma pessoa empenhada no aprendizado e na prática da escalada em rocha. É também o responsável pelo nome dado ao Grupo de Caminhada e assume um papel importante tanto na manutenção do *Site* do GCAV como nas vivências propostas. Embora não seja um praticante muito antigo do montanhismo e vinculado há pouco tempo ao Centro Excursionista, Júlio já havia colocado em seus planos mais imediatos fazer o curso de Guia do CERJ. A entrevista com o Julio ocorreu após assistirmos a uma amostra de filmes de montanha, no centro do Rio de Janeiro.

Talvez seja possível supor eventuais desdobramentos de tais sentimentos e emoções na vida cotidiana de muitas dessas pessoas, a despeito da regularidade ou adesão permanente aos encontros do Grupo.

Tal suposição pode ser pensada com o sociólogo Jean Duvignaud, a propósito de suas reflexões sobre solidariedade e jogo. De acordo com Duvignaud (2000), a vida social não se apresenta como uma totalidade coerente, como os antigos se compraziam em observar, mas deve ser vista como um palco de mutações cada vez mais complexas, as quais solicitam outros modos de organização ou integração, além daqueles cujos princípios foram inventados tanto pela filosofia como pela história. Ela é vivida num contexto de amplas transformações, nas quais a constituição de agrupamentos nunca antes vistos compõe novas formas de solidariedade, inclusive de “solidariedades momentâneas”.

Conforme destaca Duvignaud (2000), nem todas as formas de solidariedades são “naturais” ou sociais, intelectuais e políticas, uma vez que existem, em qualquer processo civilizatório, momentos de intensa participação e sociabilidade, sem dúvida efêmeras, muitas vezes não contabilizadas pela história. Vejamos as próprias explicações do autor:

É necessário, sem dúvida, examinar os laços que unem entre si grupos mais ou menos vastos, as contestação dos direitos sociais, a vasta armadilha estendida pelas idéias massivas mais preocupadas em congregar em quantidade do que em aprofundar a sua coesão. Mas que são essas sociabilidades reais ou míticas em face das solidariedades momentâneas que, aqui ou acolá, e nunca de uma forma previsível, surgem e agrupam os indivíduos, independente das suas condições, num momento de intensa comunicação? São indubitavelmente efêmeras, essas convivências, essas festas ou esses jogos, mas será o perecível menos importante do que a longa duração ou do que as estruturas permanentes? (Duvignaud, 2000, p. 165).

Para Duvignaud (2000) há “momentos de solidariedade” que são irreduzíveis à simples trama das exigências sociais ou políticas, as quais nem sempre encontram justificativa na narrativa dos historiadores. Certamente passageiros e efêmeros, estes momentos ganham em intensidade o que perdem em duração. A marcha oficial dos acontecimentos, segundo o autor, é acompanhada por uma existência subterrânea, além do que estes próprios

acontecimentos tendem a estender raízes para terrenos desconhecidos. Essas formas de associação não deixam de ser “zonas livres” suscitadoras de grupos e sociabilidades fluidas mas reais, fomentando vínculos momentâneos, antes de mais nada dominados pela imagem de uma eventualidade capaz de quebrar a lógica da utilidade e da funcionalidade. Talvez a fala a seguir illustre um pouco estes aspectos:

“Como eu falei, eu me sinto bem mais alegre, bem mais disposto, bem mais feliz comigo mesmo pelas atividades que eu faço que estão me dando um prazer muito grande. São coisas prazerosas pra mim. São atividades diferentes e satisfatórias. No momento em que você está escalando em determinado grau de dificuldade que você consegue superar, então, é menos um obstáculo na sua vida, é uma superação, é mais uma conquista, são coisas pessoais... é um prazer de você chegar no topo da montanha e admirar a beleza daquela paisagem, é você caminhar numa trilha e ver animais passando e ter uma oportunidade rara de ver uma cobra passando, de ver um mico passando, de ver uma arara voando do teu lado... um passarinho raro cantando ao seu lado [...] se você for pegar a população brasileira aproximadamente de 200 milhões de habitantes, quantas pessoas praticam o esporte de montanha? Olha que grupo seleta e que grupo privilegiado de poder ver essas coisas, de poder estar curtindo, aquela forma que eu falei de estar voltando ao seu passado. Eu acho que eu sou mais feliz porque eu trago um pouco da minha infância, porque esse negócio de escalar tem um pouco de travessura, um pouco de molecagem, molecagem no bom sentido. Hoje em dia você faz isso sem sua mãe poder brigar com você...(risos)... você sabe que está fazendo uma travessura responsável, você faz porque quer, você tem técnica pra fazer isso, você treinou para fazer essa travessura com a maior liberdade. Eu acho que o maior barato desse esporte de montanha é a sensação de liberdade, é a sensação de você estar fazendo parte da natureza, faz parte da montanha, faz parte da floresta, faz parte das árvores, faz parte do mundo animal, você faz parte da natureza [...] e você também é um animal que tá ali desfrutando da natureza e do que ela te oferece, da beleza, da qualidade da vida, da água, do ar, quer dizer, tá te fazendo um bem, tá te rejuvenescendo. Final de semana sem ir pra montanha me deixa um pouquinho vazio [...] Eu via as pessoas escalando, quer dizer, quando garoto eu sempre tive facilidade de escalar, de subir em árvores, era o meu dia-a-dia, meu cotidiano, eu morava no subúrbio, adorava subir em árvore, pé de Jamelão que é alto pra caramba, subia pra ficar comendo Jamelão lá em cima. Então assim, acho que foi um reencontro, uma busca à tua infância, às coisas boas da infância, àquela coisa boa da liberdade, extroversão e descompromisso com essa formalidade desse dia-a-dia maçante da cidade grande, do trabalho, daquelas responsabilidades todas, de ter cronograma, prazo, aquela loucura daquele cotidiano altamente estressante” (Julio).

Não poderia ser mais pertinente as considerações de Duvignaud quando se pensa numa forma de associação como o GCAV. Talvez um grupo com tais características possa ser inserido no contexto dos movimentos humanos, observados por Duvignaud (2000, p. 168) especialmente em países da África e da América Latina, os quais “não estão submetidos na sua totalidade ao cálculo da produção, e que temos de levar em conta essas zonas vagas e incertas

preenchidas pelo devaneio, o jogo, o prazer, o ‘não-fazer-nada’; a parte de sonho, de tagarelice, de trocadilhos com as palavras e até, muitas vezes, com os códigos mais respeitados”.

O próprio Edmundo, num seminário da área de estudos do lazer em Belo Horizonte⁷ explica algumas premissas adotadas pelo grupo, as quais caminham na direção destas reflexões, especialmente no que se refere aos aspectos que margeiam a não obrigatoriedade, a não diretividade, a não rigidez normativa. Vejamos as palavras do autor:

Não queríamos qualquer tipo de liderança baseada numa hierarquia; a atividade estava aberta a todos [...] deveria ser gratuita; ninguém, salvo aquele que propôs a caminhada, tinha o compromisso firmado de ir à atividade; por este último motivo, os horários previstos eram respeitados e se por algum motivo não viesse ninguém o responsável pela atividade faria a caminhada sozinho, já que ela estava incorporada às suas atividades de lazer daquele dia; quanto ao ritmo empregado, sempre seria levado em consideração o membro do grupo que se mostrasse mais lento, sendo dado a ele o direito de solicitar pausas para descanso (Alves Junior, 2001, 150).

Em meu primeiro contato pessoal com o GCAV, quando então fizemos uma bela caminhada à Pedra da Gávea, no Rio de Janeiro, fui apresentado ao grupo como um pesquisador em trabalho de campo, e que iria participar de suas atividades. Além dos componentes já destacados pelo próprio Edmundo na citação anterior, os quais pude constatar na prática nos encontros que tive com o grupo, cabe destacar também a atmosfera de solicitude e companheirismo que predomina nas relações entre as pessoas que participam destas práticas corporais de lazer.

Esta observação não decorre unicamente da simpatia e acolhimento com que fui recebido no grupo, mas simplesmente porque estes valores tendem a perpassar, e são perfeitamente visíveis, nas relações amistosas que se estabelecem entre muitas daquelas pessoas. As atividades começam com o encontro de algumas pessoas em local previamente combinado no *site* do grupo na Internet. Este “ponto de encontro” é apenas uma espécie de “concentração”,

⁷ II Seminário “O Lazer em Debate”, realizado pela UFMG de 11 a 13 de maio de 2001. Nesta ocasião Edmundo apresentava um “tema livre”, no qual discutia o processo de constituição e algumas características do Grupo de Caminhada Alternativa de Vida. O texto foi publicado nos anais do evento.

para seguir ao local de destino, o qual serve especialmente àquelas pessoas que não conhecem o local de início das caminhadas.

Algumas pessoas chegam no “ponto de encontro” de carro, outras de ônibus e outras a pé. Após alguns momentos de espera e conversas, é feita uma distribuição mais ou menos articulada dos que foram a pé ou de ônibus entre os carros existentes, no qual se juntam conhecidos, recém conhecidos e até então desconhecidos. Após estes momentos, todos seguem em direção ao local de saída da caminhada, onde já se encontram ou chegam outras pessoas para participar da atividade.

Um aspecto curioso deste agrupamento é que ele se dá de forma consideravelmente espontânea e solidária, entre pessoas até então desconhecidas, de diferentes grupos sociais e de várias idades e estilos pessoais. A motivação de todos pela vivência da caminhada nas montanhas do Rio mobiliza um número de pessoas considerável para uma caminhada em trilha (na caminhada à Pedra da Gávea totalizávamos trinta e uma pessoas, com faixa etária entre 8 e 78 anos de idade). Como comentou Edmundo mais de uma vez em nossas conversas, a cada encontro surgiam mais e mais pessoas novas, muitas das quais eram para ele próprio até então desconhecidas. Uma frase do próprio Edmundo, anotado em meu diário de campo de 8/07/2001, confirma esta situação: “...mesmo com o fluxo do grupo, todos se entrosam como se fossem velhos conhecidos [...] eu mal conheço as pessoas que aparecem em cada encontro...”.

Na quase totalidade do percurso pelas trilhas, o grupo mantém-se coeso e com a mesma boa disposição dos primeiros momentos do encontro. O ritmo de caminhada do grupo, sempre devagar, tende realmente a seguir o ritmo ditado pelo mais lento. Mesmo que existam algumas pessoas à frente que se distanciam um pouco dos que caminham mais atrás, há vários momentos de parada, conversa e contemplação da paisagem e da mata, o que tende a manter as pessoas bastante próximas. Como todos sabiam de antemão (pelo *site* na Internet) o grau de dificuldade (extensão do percurso, mata mais ou menos

fechada, trilha mais ou menos íngreme, etc.) da caminhada, eles já estavam alertados sobre o grau do esforço e resistência mínima que a atividade iria demandar de cada um.

Não deixa de ser bastante surpreendente toda essa dinâmica de mobilização do GCAV, o que fez do meu pouco convívio com o grupo uma experiência singular. A caminhada ao Costão do Itaquatiara (Niterói-RJ), foi outra dessas vivências onde eu tive a oportunidade de conhecer ainda mais pessoas ligadas ao grupo, e conversar informalmente com elas, seja no “ponto de encontro”, nas paradas de descanso durante o percurso, nas paradas para contemplação e fotos, e mesmo na “esticada” para uma cerveja após a atividade.

Tais momentos de convívio, ricos sem dúvida, foram registrados em fotos e em algumas anotações feitas durante e posteriormente a atividade, mas sem nenhum outro registro gravado (através de entrevistas ou filmagens). Como aqueles momentos preliminares evidentemente não se mostravam apropriados para a realização de entrevistas gravadas, tentei marcar posteriormente com algumas daquelas pessoas a realização de tais entrevistas. Porém, exatamente pela rotatividade e descentralização do GCAV, a dificuldade de contato com estas pessoas não me permitiram outras entrevistas no âmbito deste grupo, a não ser as realizadas com o Edmundo e com o Julio.

Pelo menos por enquanto, façamos uma pausa na discussão sobre o GCAV. Retomaremos alguns outros pontos sobre ele e seus personagens ao longo do texto. Permitam que eu agora me demore um pouco sobre algumas características e curiosidades deste outro grupo de pessoas que, reunidas sob o mesmo interesse comum - a prática do montanhismo – representam o grupo de montanhistas conhecido pelo nome de Centro Excursionista Rio de Janeiro – CERJ.

Centro Excursionista Rio de Janeiro: Uma Forma de Vida

Organizado por um grupo de dissidentes do Centro Excursionista Brasileiro (CEB), o CERJ foi fundado em 20 de janeiro de 1939, reconhecendo como sua atividade principal a prática do excursionismo em geral e do montanhismo em particular. O CERJ, enquanto entidade sem fins lucrativos, é administrado por uma diretoria e se mantém através de uma pequena contribuição mensal de seus associados. Em seus mais de sessenta anos de existência, é um grupo que apresenta uma história rica em conquistas de vias (trajetos seguidos na rocha) nas montanhas do Rio de Janeiro.

Como já ressaltai, minha convivência com o CERJ incluiu não somente a observação de sua dinâmica e o contato com seus membros mais antigos, mas também o acompanhamento de um grupo de quinze pessoas que se iniciavam na prática da escalada, através do Curso Básico de Montanhismo, tradicionalmente oferecido por aquele grupo. Eu mesmo senti “na pele” a experiência de tal aprendizado. O Curso Básico do ano de 2001, do qual também participei com empenho, obviamente oferecia-me, como já afirmei, a possibilidade de um contato mais espontâneo com aquele grupo, além do que mobilizaria a reunião de um bom número de guias antigos em seu encontro com iniciantes no montanhismo. Isto me daria melhores condições de selecionar alguns sujeitos para as entrevistas.

De qualquer modo, não posso negar que estes não foram os únicos fatores que motivaram minha opção em participar do curso, pois não vejo problemas em reconhecer minha já antiga afinidade com tais práticas ligadas à montanha. De qualquer forma, a experiência vivenciada pessoalmente com estas práticas e com o grupo, não somente no período do curso mas também em vários outros momentos, permitem-me falar não somente do que pude ver e ouvir, mas também do que pude, intensamente, sentir.

Antes de fazer algumas considerações sobre a dinâmica e as características do CERJ, gostaria já aqui de apresentar brevemente os demais personagens deste grupo, os quais, juntamente com o Edmundo e o Julio,

formam nosso grupo de entrevistados. Daqui por diante estes personagens emprestarão suas falas aos argumentos deste estudo, o que torna pertinente uma breve apresentação de cada um deles.

Mário, 33 anos, é um simpático profissional de culinária, o qual além de guia credenciado pelo CERJ, também assumia a função de coordenador do Curso Básico do qual participei em 2001. Praticante apaixonado pelo montanhismo, Mário possui uma trajetória reconhecida pelos montanhistas do Rio de Janeiro, tendo seu nome registrado em algumas conquistas importantes nas montanhas da cidade. A entrevista com ele foi realizada na exuberante Pedra do Sino, durante a afamada travessia Petrópolis-Teresópolis, chamada carinhosamente de “petrô-terê”.

Wal, um arquiteto de 33 anos, é outro guia credenciado pelo CERJ que não esconde sua paixão pelo montanhismo. Durante a realização do Curso Básico, em 2001, Wal ministrou algumas aulas ao nosso grupo, demonstrando grande entusiasmo e compromisso com o CERJ. Não é à toa que tenha vindo mais tarde a ser eleito seu presidente. A entrevista com o Wal foi realizada na sede social do CERJ.

Jana, uma discreta e tranqüila aposentada de 51 anos, impressiona pela sua habilidade na escalada em rocha. Guia credenciada pelo CERJ, Jana também atuou no Curso Básico, demonstrando uma orientação firme e exigente, mas ao mesmo tempo bastante carinhosa. Assim como outros membros do grupo, a Jana era presença certa nas rodas de *choop* e muita conversa que não poucas vezes encerravam as atividades do grupo. A entrevista com ela foi realizada também na sede social do CERJ.

Munis é um experimentado montanhista de 43 anos e também Agente Educacional ligado ao poder público municipal do Rio. Mesmo não tendo um contato mais prolongado com o Munis durante o período da pesquisa, tive conhecimento de sua longa vivência junto ao CERJ através do Mário, que o indicou como “um bom informante” sobre o grupo. A entrevista com o Munis ocorreu na sede social do CERJ.

Zé, guia bastante experiente do CERJ, é um carismático negro de quase dois metros de altura e uma daquelas figuras emblemáticas do grupo. Petroleiro aposentado e com 56 anos de idade, Zé é um montanhista bastante conhecido dentro e fora do CERJ e um dos poucos que esteve presente em todos os encontros que eu tive com o grupo. Com sua larga experiência de vida e de montanha, é uma pessoa bastante ouvida e respeitada no CERJ. A entrevista com o Zé foi realizada na sede social do clube, num daqueles encontros de quarta-feira.

Ester é uma jovem montanhista de 23 anos e que atua profissionalmente na área de marketing na cidade do Rio de Janeiro. Dos depoimentos coletados, o da Ester é um dos mais apaixonados em relação à escalada. Ester é a mais jovem das mulheres entrevistadas, mas sua larga experiência no montanhismo lhe habilita a auxiliar os guias-instrutores na parte prática do Curso Básico. Como a do Zé e de outros, a entrevista com a Ester ocorreu na sede social do CERJ.

Mirian, uma argentina de 47 anos de idade, atua profissionalmente na produção de filmes na cidade do Rio de Janeiro. Embora estivesse também fazendo o Curso Básico juntamente comigo, sua experiência com montanhismo era anterior. Aluna bastante esforçada, a Miriam levava bastante a sério o aprendizado da escalada, além de já ter em suas metas futuras o Curso de Guia do CERJ. A entrevista com a Mirian foi realizada também em plena Pedra do Sino, ponto emblemático da travessia Petrópolis-Teresópolis, na região serrana do Rio.

Guido, nosso último personagem, é um jovem analista de sistemas de 24 anos. Iniciando-se no montanhismo no Curso Básico de 2001, através do CERJ, Guido é o personagem que melhor representa o iniciante em montanhismo que a todo o tempo busca a superação do próprio medo. O estilo tímido e reservado do Guido, no início do curso, foi mudando à medida que se sucediam os encontros, quando muito rapidamente passou a estabelecer uma relação bastante calorosa com todo o grupo. Foi também na Pedra do Sino, no frio da altitude serrana fluminense, que o entrevistei.

Um primeiro aspecto importante a ser destacado em relação ao CERJ, é que ele representa uma certa mescla de perspectivas frente à prática do montanhismo. Por um lado, trata-se de uma espécie de “clube social” fundado nos anos 40, quando o montanhismo era bem menos difundido que hoje, e quando seus adeptos tendiam a estabelecer uma relação “amadora” (em ambos os sentidos da palavra) com sua prática. Dessa forma, é possível constatar a presença assídua de muitos praticantes entre os 40 ou 50 anos, às vezes mais⁸, cuja relação com o montanhismo assume características próprias, sendo percebida tanto como uma atividade física ou prática esportiva diferenciada, assim como uma experiência de lazer, contemplação, defesa e integração com a natureza. Em ambas as formas, trata-se de uma relação compromissada e algumas vezes bastante apaixonada com as práticas ligadas ao montanhismo.

Por outro lado, trata-se, também, de um “clube de aventuras”, o qual reúne pessoas às vezes bastante jovens, apenas iniciando-se na prática do montanhismo. Estes praticantes, diferentemente do grupo anterior, iniciam-se no montanhismo já experimentando toda a influência da expansão e apelo contemporâneo da mídia em relação às práticas corporais de aventura na natureza, especialmente sob a expressão “esportes radicais” ou “esportes de aventura”.

De qualquer maneira, embora englobe em sua dinâmica as duas perspectivas assinaladas, o CERJ está longe de ser comparado com alguns “clubes de aventura” que funcionam também como agências de ecoturismo como, por exemplo, a Grade VI, na cidade de Campinas (SP), e como outros grupos na cidade do Rio de Janeiro, os quais tratam de forma empresarial suas atividades. Cito o clube de aventuras e agência de ecoturismo Grade VI, pois tive a oportunidade de estabelecer continuados contatos com este grupo, do qual cheguei a ser associado, na cidade de Campinas⁹. A Grade VI e o CERJ, embora

⁸ Um exemplo é o Sr. Salonilde, de cerca de setenta anos de idade. Trata-se de um associado “ilustre” diretamente relacionado à história do CERJ. Em reconhecimento e homenagem aos feitos do Sr. Salonilde, há uma espécie de painel afixado na sede do grupo, denominada “Coluna Saló”, retratando as várias vias de escaladas conquistadas por ele nas montanhas do Rio de Janeiro.

⁹ A Grade VI também opera com escalada em rocha. Um de seus proprietários, inclusive, ganhou destaque na mídia ao conquistar, juntamente com outro associado, a face sul do Monte Aconcágua no ano de 2001.

tenham como motivação e objetivos a vivência de práticas ligadas ao montanhismo, são grupos que desejam se constituir e se organizar de forma diferenciada.

Ao contrário do que é possível imaginar quando pensamos na dinâmica de um grupo cuja prática principal é a escalada em rocha, geralmente adotando todo um “estilo radical” estreitamente ligado aos modismos do ecoturismo e do mundo dos chamados “esportes radicais”, o CERJ reúne pessoas das mais variadas faixas etárias e segmentos sociais, alguns declaradamente avessos aos “ecoturistas”¹⁰, e que em geral não adotam um “estilo radical” seja na forma de consumo, na maneira de se vestir e se comportar. A característica de prática “elitizada”, não raramente atribuída a modalidades como o montanhismo, com certa razão, perde um pouco sua aplicação quando consideramos a realidade do CERJ. Os próprios equipamentos necessários à prática da escalada em rocha, geralmente importados e caros, são adquiridos com as contribuições mensais dos associados (10 reais) e servem a todo o grupo.

Estes aspectos obviamente não fazem do CERJ um grupo fechado e imune aos ventos da cultura e do consumo ligados às práticas corporais de aventura na natureza. Tenho claro, por exemplo, que os custos financeiros para a manutenção dessas práticas, por menor que eles sejam, não estão ao alcance de todos os segmentos da população, por vários motivos que talvez não caiba aqui discutir, o que já coloca o grupo numa posição mais ou menos destacada. Também não me interessa aqui qualquer juízo de valor nestas análises, e nem mesmo elas pretendem ocupar um lugar de destaque neste estudo.

¹⁰ Em muitos momentos da minha convivência com o grupo, notei uma certa aversão de algumas pessoas em relação aos “ecoturistas” praticantes de rappel, escalada e acampamentos, por reconhecerem em muitos deles um certo desrespeito com a natureza e com as vias de escaladas. Argumentam que eles não raro tumultuam o silêncio e a tranquilidade das montanhas e muitas vezes estão longe de uma postura preservacionista em relação ao espaço onde vivenciam suas práticas.

Chamo atenção apenas para uma certa singularidade deste grupo de montanhistas, o CERJ, o qual se constitui e se organiza, a exemplo do GCAV, de forma bastante particular. A maioria de seus associados mantém uma postura no mínimo diferenciada quanto ao seu envolvimento com o montanhismo, em meio a uma profusão de apelos para a cristalização de uma certa identidade ligada a um “estilo radical” de consumo, hábitos e comportamento. O CERJ, de certa forma, resiste e escapa a esta referência identitária.

Outro aspecto característico da dinâmica do CERJ, não muito facilmente encontrado nos grupos organizados que promovem roteiros e atividades junto à natureza, especialmente por estarem na moda, é que seus guias não recebem nenhuma remuneração pelo trabalho de organização e condução das atividades por ele propostos. Como dizem alguns deles, trata-se uma espécie de “amor à camisa”, expressão que demonstra um engajamento afetivo com a prática do montanhismo e com o próprio CERJ. Vejamos este aspecto na fala de um dos entrevistados:

“É o que eu sempre falo, na tua primeira aula eu falei isso (lembro que eu participei do Curso Básico do CERJ, do qual o entrevistado era instrutor). É a mesma coisa que eu falei na tua primeira aula, aqui é uma coisa completamente diferente que tudo na vida, ou seja, aqui não existe dinheiro, nada aqui é por dinheiro. Se eu tiver que ir pra montanha é porque eu confio da gente ir pra montanha junto, não é por você estar me pagando. Então eu acho que aqui é minha válvula de escape. Hoje em dia o mundo é cada vez mais dinheiro, dinheiro, dinheiro,... e aqui não. Aqui a gente faz com prazer. Hoje eu passei 3 horas comprando material para o grupo. Perdi 3 horas minhas, mas é o prazer de fazer a coisa. É o prazer de levar as pessoas pra montanha e eu faço isso por amor e não por dinheiro. Então é o que eu falo, eu sair do trabalho e vir pra cá pra fazer uma montanha é uma coisa muito agradável, é minha válvula de escape. É onde eu consigo me livrar de todo dinheiro. E olha, ô Sandoval, eu não chego aqui no clube e eles me dão 100 reais, num outro eles me dão 150, então não é assim não, eu levo as pessoas porque eu gosto, porque eu quero. Eu perco dinheiro, eu to perdendo dinheiro aqui. É meu carro, é meu tempo, é meu equipamento, é minha disposição, mas eu gosto entendeu. Eu pratico o montanhismo antigo, o montanhismo que é feito desde o início do século aqui no Brasil, ou seja, nós vamos à montanha por prazer, não existe competição, não existe o fulaninho que é melhor que o outro, não existe isso. Eu sempre falo isso, a pessoa que vem aqui no clube que canta de bola, tá fora. Não é que alguém vai expulsar ele. Ele mesmo vai ver que tá fora do contexto e vai embora, porque o clube não é isso, porque todos aqui somos iguais. Todos aqui fazemos isso por prazer. É vontade de dar isso as pessoas. Os meus conhecimentos sobre montanhismo são poucos, mas eu gosto de passar para as pessoas que eu vejo que realmente estão interessados [...] Essa é a grande jogada. É isso que eu gosto pra mim [...] É por prazer, é por prazer de fazer isso. Não tem dinheiro, não tem nada. Isso é a grande sacação da história” (Wal).

Com efeito, o que pude perceber de alguns guias com quem conversei sobre o envolvimento engajado com as práticas do montanhismo, é que existe entre eles um certo orgulho por serem credenciados como guias do CERJ, o que acontece mediante cursos especiais de preparação para tal finalidade. Estes cursos especiais exigem uma boa vivência com tais práticas, além de um bom conhecimento técnico do candidato a guia. Existe, neste sentido, um claro engajamento destas pessoas com a prática do montanhismo e com o grupo, além de um grande entusiasmo e orgulho pela posição de destaque que nele ocupam.

A maioria dos integrantes do CERJ é composta por trabalhadores da cidade do Rio de Janeiro, os quais têm à sua disposição um leque de atividades e roteiros oferecidos aos finais de semana pela entidade e seus guias. Fora do final de semana, o encontro do grupo na sede, formalmente chamada de “reunião social”, ocorre na quarta-feira. Esta é uma ocasião em que, entre uma conversa e outra, uma cerveja e outra, os assuntos do cotidiano são colocados em dia, quase sempre recortados pelo tema das “excursões” passadas e futuras. Este encontro serve também para se articular e divulgar as atividades dos finais de semana seguintes, para exposição de vídeos e slides ou ainda palestras sobre temas ligados ao montanhismo.

Os laços de sociabilidade criados a partir do envolvimento com a prática do montanhismo, entre os membros do CERJ, não se limitam aos encontros na sede e às excursões das quais participam. Como pude notar no convívio com o grupo, muito embora o pólo aglutinador dos laços que ali se estabelecem seja o interesse comum pelas práticas corporais ligadas ao montanhismo, tais liames tendem a extrapolar o espaço e a dinâmica do clube. Isto ficou bastante evidente entre os membros mais antigos do CERJ, muito embora esta tendência tenha também sido verificada em relação aos recém-chegados entre si e entre estes e os mais antigos. O aspecto da inclusão, a exemplo do GCAV, também parece ser uma característica do CERJ:

“Bom, eu estou neste esporte há 18 anos, então eu já vi muita gente entrar e muita gente sair. O que eu consigo ver nesse esporte é a integração de várias gerações e de vários níveis sociais também. Por exemplo, eu não posso explicar uma partida de futebol pra uma pessoa de 70 anos de idade, não tem condições. Tem que ser mais ou menos pra

uma mesma faixa de idade. E no montanhismo não, a gente tem desde a Marinete que tem quase 70 anos, até o Fred que tem 14 anos de idade. E de repente a gente pode fazer uma caminhada ou escalada e todo mundo gostar muito do passeio. E isso também eu consigo ver a nível social também [...] Isso eu acho uma coisa bem interessante. Ninguém é mais do que ninguém, todo mundo é igual, no meio da mata, na relação, todo mundo é igual, idade, condição social e intelectual” (Wal).

Se as relações afetivas verificadas entre os membros do CERJ tendem a ser inclusivas e não se limitam ao espaço e às atividades do grupo, ficou evidenciado também que elas não se pautam exclusivamente por assuntos ligados ao montanhismo. Em meu convívio com o grupo, pude observar entre algumas pessoas diálogos bastante aprofundados sobre questões complexas da vida, inclusive questões pessoais, as quais eram compartilhadas e refletidas a dois, e alguma vezes num coletivo mais ampliado. Não foram poucas as vezes em que observei situações como esta, seja na sede do clube, nos locais de encontro para a saída das excursões e nas próprias montanhas e locais visitados.

Estes e outros aspectos serão retomados e relacionados aos referenciais teóricos deste estudo no próximos capítulos, onde tratarei não somente de outros pontos advindos das observações do grupo, mas também de alguns outros trechos dos depoimentos coletados nas entrevistas.

Embora não retratem toda a fertilidade da forma de vida adotada por estes sujeitos, as entrevistas realizadas com cada um deles oferecem boas pistas de potencialidades existenciais diferenciadas. Daqui por diante e nos capítulos seguintes, nos quais busco continuar discutindo tais potencialidades, vou explorar mais ou menos deliberadamente alguns dos principais trechos destes diálogos sobre vida, subjetividade, montanhismo e amizade, buscando auscultar e discutir suas intencionalidades e seus significados, além de relacioná-los com os referenciais teóricos do estudo.

Mas antes de passarmos a isto vale a pena demonstrar brevemente alguns trechos desses diálogos, nos quais aparecem um pouco das origens da aproximação dos nossos entrevistados com estas práticas. Eles falam sobretudo de sentimentos em relação à natureza e a relações de amizade, aos poucos já evidenciando algumas das dimensões centrais aqui discutidas:

“O meu pai, quando era jovem, ele [...] foi sócio de um clube de montanhismo, andou fazendo algumas montanhas, inclusive aqui (Teresópolis-RJ), algumas montanhas da Gávea no Rio, algumas coisas desse tipo, mas foi uma fase curta, e a minha mãe também curtia muito isso, um grupo de amigos, então meu pai e minha mãe saíam muito para acampar e essas coisas todas [...] eu... curtia muito esse negócio de mato e tal, fui educado muito voltado para essa coisa de mato e tal [...] sempre fui muito ligado a essas coisas, e eu cresci acampando, fazendo piquenique no meio do mato, e tal, mas nunca montanhismo, e [...] sempre tive esse sonho que era subir a Pedra do Sino que é aqui onde a gente tá, e um dia arrumamos um cara em Teresópolis, um conhecido que conhecia o caminho e trouxe eu e mais dois amigos, e viemos para cá pela primeira vez, a gente viu o sol nascer aqui de cima, e foi inesquecível. Uma semana depois eu já estava de volta aqui com mais dois amigos! [...] e aquela coisa toda me fascinou... e isso foi em 88, estamos em 2002, e de lá pra cá não parei mais...” (Mário).

“Eu comecei com os colegas de colégio. Pedra da Gávea, Pedra Bonita, Floresta da Tijuca: vamos se perder lá pra ver no que é que vai dar! [...] Esse é um esporte de grupo, eu acredito que não seja uma coisa mais intimista, é uma coisa pra você fazer com amigos e tal, com o grupo. É foi assim, com uma brincadeira com os amigos do colégio. A gente falava: “vamos se perder no meio do mato!”, a gente ia pra se perder. E foi assim, com uma brincadeira. Quando eu tive contato com a montanha eu falei: “cara, é isso que eu quero!” (Wal).

“Eu comecei de criança, não me lembro se eu tinha seis ou sete anos [...] íamos na montanha [...] caminhávamos, íamos para o rio, aprendíamos algumas práticas, e no verão a gente sempre tinha um acampamento de cinco dias [...] e tinha muitas conversas sobre tudo, sobre histórias, sobre sexo, sobre relações e a gente fazia caminhadas longas também e aprendia muita coisa [...] aí depois já comecei com amigos a sair e saíamos e íamos pras montanhas, também pra uma região que tem mais de dois mil metros, lá na minha cidade (na Argentina), de altura e ficávamos em barracas [...] e já cuidávamos da natureza, falávamos das árvores em extinção e dos bichos em extinção...” (Miriam).

Como se pode ver, os diálogos dos nossos entrevistados tendem a ressaltar uma infância onde o contato aproximado com a natureza já ocupava um significativo espaço em suas vivências de crianças, seja no âmbito de sociabilidade familiar ou na relação com amigos. A riqueza e as belezas naturais da cidade do Rio de Janeiro, assim como de seu entorno, muito provavelmente favorecem a seus habitantes a adoção de uma postura sensível em relação a vivências na natureza. De qualquer modo, a adoção de tal postura, assim como sua manutenção ao longo da vida, não deixa de ser um processo intencional, mais ou menos comum entre os nossos entrevistados.

Um aspecto importante presente em quase todos os diálogos, é que tanto no início mas também na continuidade de suas práticas de montanha, as amizades surgem como um elemento essencial na relação com estas práticas.

Vejamos um pouco mais dessas falas, onde as relações de amizade recortam o início do contato com as práticas de montanha:

“A caminhada [...] é uma coisa que me interessa por vários motivos. Primeiro a atividade física em si que eu gosto, segundo por estar passeando por lugares belos, natureza, e terceiro pela integração. Você conhece pessoas, você proporciona a outras pessoas também conhecer essas coisas, quer dizer, essas belezas naturais que a gente tem aqui e que poucas pessoas, assim, de repente, não conhecem entende? Não tem acesso né, e a gente consegue dar acesso a um grande número de pessoas fazendo esse tipo de caminhada [...] Eu não tava pensando especificamente nisso, embora eu já tivesse feito caminhada pela Floresta da Tijuca com outros colegas, outros amigos [...] e de repente esbarrei pelo caminho da caminhada e fui embora!” (Julio).

“Na verdade, eu me aproximei das montanhas... a minha irmã, ela fazia muita caminhada assim... pra cachoeira, então eu caminhava muito com ela. E eu tinha assim, um contato com a natureza. Até que quando eu comecei a fazer estágio, isso foi em 97, a minha chefe, que era a Rosângela, ela escalava pra caramba e a minha janela dava de vista pro Cristo (montanha do Cristo Redentor). Ai um dia ela chegou pra mim, cara eu me lembro desse momento! Ela falou assim: tá vendo aquele Cristo? Eu já fui lá no cume! Ai eu falei: lá no cume mesmo?, Ela: é! Depois daquele momento eu comecei a vê-la com outros olhos [...] eu tava na faculdade aonde eu conheci o JP, João Paulo, meu atual namorado, e que tinha uns amigos também e já praticava caminhada. Eles só praticavam caminhadas. Então eu comecei a escalar pelo curso básico antes do pessoal, JP e os amigos dele. E depois que eles ficaram sabendo que eu tava escalando, eles fizeram o curso também e começaram a escalar. Então eu me uni a eles e ficou todo mundo escalando. Eu comecei a escalar por inspiração da Rosângela, mas assim, a continuidade se deu pelo clube e pelos meus amigos da faculdade que foi o João Paulo, o André, que assim, a gente teve uma ligação muito forte durante um tempo que era todo mundo escalando junto todo fim de semana” (Ester).

Estas falas, assim com as anteriores, são bastante representativas dos discursos de nossos entrevistados sobre como se deram as primeiras aproximações com as práticas ligadas ao montanhismo. De alguma maneira os nossos sujeitos demonstram uma certa afinidade por experiências lúdicas num contato mais direto com a natureza, recebendo influências às vezes de familiares, mas principalmente de amigos.

O destaque dos entrevistados à questão da amizade é algo que surge de forma bastante espontânea, pois, no caso dos trechos das falas acima, eles foram estimulados a falar não ainda das relações pessoais naquele contexto, mas apenas a dizer como foram suas primeiras motivações e aproximações àquelas práticas. Naquela altura do meu trabalho eu imaginava que a questão da amizade estaria presente nas falas dos entrevistados, porém não esperava que tal questão fosse aparecer de forma tão marcante no início dos nossos diálogos. Isto revelou

que a construção de liames sociais mais ou menos diferenciados estiveram presente desde as primeiras experiências com a montanha, colocando a amizade como um aspecto de destaque nestas vivências. Vejamos mais algumas falas a este respeito:

“Eu já tô, vou fazer doze anos na montanha, e já tenho até um grupo grande de conhecidos que já não são nem conhecidos, são amigos, né. Um grupo grande que já vem de anos. E tem o pessoal novo que vem chegando a cada curso que a gente começa, entra um pessoal, uma turma nova no clube e nem sempre todos ficam, ficam às vezes alguns, mas é muito sadio. Tem gente que entra com o objetivo de curiosidade, aprender a escalar, as técnicas, fazer, desenvolver as técnicas da escalada só por curiosidade. Tem gente que às vezes é muito só e encontra ali uma união muito forte entre as pessoas, aquilo que eu tava falando da solidariedade, então ele ali se encontra. Às vezes a pessoa é muito quieta, tímida, na dela, muito caseira, quando chega ali encontra um grupo que é totalmente solidário, todo mundo se ajudando e ali encontra um ambiente bom, não vou dizer pra curar esse problema, mas pra resolver esse tipo de situação. Tem muita gente que fala brincando: ‘pô, agora preciso fazer menos terapia, preciso ir menos no psicólogo!’ Então tem até essas brincadeiras, né [...] Então, cada um tem uma situação. É diferente pra cada um, acredito eu” (Mário).

“Tanto na caminhada como na escalada a diferença entre as relações é a ausência de competição, pelo menos na minha visão e na visão de algumas pessoas que eu estou me relacionando. Não existe aquela coisa de eu querer puxar o tapete de quem for, como nas relações de trabalho às vezes existe porque as pessoas infelizmente procuram ascender de qualquer forma. Naquela relação onde os fins justificam os meios então qualquer meio pra chegar aquele fim, que é o top da carreira, ou o salário mais alto, ou a promoção, a viagem, lá o que seja, nesse tipo de relação não existe isso. Então as pessoas podem ser mais abertas, sinceras, sorridentes, mais amigáveis, mais chegadas. Eu acho que esse tipo de relação é o que difere [...], você consegue fazer muitas amizades legais [...] num simples conhecer na pedra, na hora, sabe qual é? O barato é esse! Evidentemente que existe assim, hoje em dia eu ainda sinto lá no fundo que tem um pessoal da antiga que ainda se reserva em alguns grupos. Tem subgrupos dentro do grupo. Mas não que eles não te acolham, mas eles tem o grupo deles que é e não é um pouquinho difícil de penetrar, mas você consegue penetrar e tem espaço para essas pessoas. Também aos poucos essas pessoas vão te acolhendo e você vai fazendo parte do grupo. E ao mesmo tempo que também tem esses grupos, existe um outro lado. Tem pessoas soltas, descompromissadas com subgrupos, e que te acolhem, fazem a maior amizade...” (Julio).

“Eu já tinha sido avisado por quem me indicou, mas eu me surpreendi muito com o elo que criou de amizade, e muito rápido, a gente em dez dias, duas semanas, já tava muito íntimo das pessoas, e não sei porque, não sei porque que ficou isso, a gente se encontrava durante a semana, você mesmo participou de algumas, depois de nossas atividades a gente fazia atividades sociais também. Agora o quê que ligava essas pessoas eu não sei. Às vezes até é interessante, você quando parte pra alguma coisa nova, quando conhece um grupo de pessoas novas é interessante que, essas pessoas nem te conhecem né, então às vezes você pode mostrar uma outra parte de você, do que com os seus amigos que já te conhece, e com eles é difícil mudar, mais com essas pessoas novas você consegue ser diferente, tentar mudar você mesmo, e mostrar isso, do que pra uma pessoa que te conhece há dez anos, cinco anos, que conhece todo seu passado [...] Sim, porque sei lá, você vai numa escola, você tem amigos ali pô, mas são todos, sei lá, mais ou menos da mesma faixa etária, da mesma classe social, então a vida é mais ou menos parecida. Pô, você começa a conversar com pessoas que, sei lá, que como no meu caso,

tem idade pra ser meu pai, minha mãe, e é diferente né, você tá tratando uma pessoa como uma amiga sua, não é aquele respeito de, pô, sei lá, é minha tia, é meu pai, é minha mãe. Não, é só amigo! então você conversa de igual para igual, e fica mais fácil de você trocar essas experiências [...] Acho que quando você faz um laço de amizade, com uma pessoa de idade maior que você, você fica mais aberto a essa troca de experiências, né” (Guido).

Além dos aspectos apontados nestes depoimentos, outros trechos das entrevistas vão evidenciar não somente diferentes aspectos da amizade no convívio com o montanhismo, assim como outros aspectos estreitamente relacionados aos temas aqui discutidos. Neste sentido, as falas apontam para algumas diferenças importantes entre as práticas ligadas ao montanhismo e outras práticas esportivas convencionais, assim como destacam o componente de aprendizagem e de reflexividade relacionados à vivência das práticas na montanha. A intenção é ir apresentando estas falas nos capítulos que se seguem, buscando relacioná-las ao diálogo com a literatura.

Por agora, basta dizer que tanto no caso do GCAV como do CERJ, especialmente neste último, torna-se possível pensar nas relações interpessoais que ali são construídas, entendendo-as como espaços férteis de subjetivação coletiva e reflexividade, os quais permitem um certo “trabalho” sobre si mesmo na relação com o outro. São relações multiformes de amizade e convivências amistosas, diferentes daquelas tradicionais construídas no âmbito das instituições formais (vínculo familiar ou de parentesco, relações de trabalho, etc.), as quais serviam como âncoras e especificavam os papéis dos sujeitos. Essas relações multiformes, no caso específico, constituíram-se pela afinidade por práticas ligadas ao montanhismo, especialmente vivenciadas como lazer, e pelo que elas representam para esses sujeitos. Assim sendo, os sujeitos sentem-se amparados mediante um quadro social onde os papéis não são estabelecidos tão rigidamente e com âncoras tão fixadas.

Vejamos no capítulo seguinte alguns aspectos da vida contemporânea nesta fase tardia da modernidade, a qual parece evidenciar de forma bastante sugestiva cenários inusitados da relação dos sujeitos consigo próprio, dos sujeitos entre si e da relação humana com o mundo. Nestes cenários, onde são

vivenciadas as experiências contemporâneas no âmbito do lazer, é escrita a história dos que fazem o Grupo de Caminhada Alternativa de Vida e o Centro Excursionista Rio de Janeiro.

CAPÍTULO II

Modernidade, Reflexividade e Liames Sociais: Implicações Contemporâneas

Ninguém pode construir em teu lugar as pontes que precisarás passar, para atravessar o rio da vida – ninguém, exceto tu, só tu.

Friedrich Nietzsche¹¹

Transformações na Modernidade: Reflexividade no Convívio com as Práticas Corporais de Lazer na Montanha

Na medida em que nos empenhamos em pensar os temas da subjetividade, do lazer e da sociabilidade, a partir de um olhar contemporâneo para algumas práticas corporais de lazer ligadas ao montanhismo e para os grupos aqui estudados, parece coerente discutir alguns aspectos mais amplos do contexto onde estas práticas têm lugar. Neste sentido, vale enfrentar a discussão sobre alguns aspectos que parecem caracterizar a modernidade, suas formas passadas e implicações presentes. Estas últimas, particularmente, colocam a vida humana diante de cenários e dimensões sem precedentes na história, no âmbito dos quais transcorre a vida cotidiana dos sujeitos aqui estudados.

As mudanças que busco focar são particularmente importantes para situar alguns aspectos da contemporaneidade, e servem ao desenvolvimento de alguns dos argumentos deste trabalho. Quero explorar acima de tudo a idéia de que, a despeito das novas coações e dos novos controles que essas mudanças fomentam ou ampliam, elas possibilitam também novos espaços de resistência, contraposição e reapropriação criativa. Quero pensar também, a partir dos pontos já levantados, na possibilidade de considerar, dentro de alguns limites, o GCAV e o CERJ como dois exemplos desses espaços potenciais.

¹¹ Retirado de “*O Pensamento Vivo de Nietzsche*”: São Paulo: Martin Claret, 1991.

Não parece exagerado o entendimento de distintos analistas sociais apontando que, no limiar do século XXI, a questão da modernidade surge como um problema filosófico e sociológico fundamental, pois seus impactos e conseqüências para a vida humana são mais complexos e problemáticos do que supôs as grandes figuras do Iluminismo. A sociedade moderna, especialmente em sua fase tardia (contemporânea), parece diferir de todas as formas anteriores de ordem social, especialmente pelo seu dinamismo e impacto global. Essas transformações não operam apenas ao nível das instituições, mas parecem alterar sensivelmente as características da vida cotidiana e dos processos de subjetivação.

Os impactos da modernidade, em sua magnitude e ambivalência, aparecem nos escritos de vários pensadores. O caráter de mudança, conjugando sensações tanto de avassaladora fragmentação como unidade, pode ser visto na seguinte descrição de Berman (1986, p. 15):

Existe um tipo de experiência vital – experiência de tempo e espaço, de si mesmo e dos outros, das possibilidades e perigos da vida – que é compartilhada por homens e mulheres em todo o mundo, hoje. Designarei esse conjunto de experiências como “modernidade”. Ser moderno é encontrar-se em um ambiente que promete aventura, poder, alegria, crescimento, autotransformação e transformação das coisas em redor – mas ao mesmo tempo ameaça destruir tudo o que temos, tudo o que sabemos, tudo o que somos. A experiência ambiental da modernidade anula todas as fronteiras geográficas e raciais, de classe e nacionalidade, de religião e ideologia: nesse sentido, pode-se dizer que a modernidade une a espécie humana. Porém, é uma unidade paradoxal, uma unidade de desunidade: ela nos despeja a todos num turbilhão de permanente desintegração e renovação, de luta e contradição, de ambigüidade e angústia. Ser moderno é fazer parte de um universo no qual, como disse Marx, “tudo que é sólido desmancha no ar”

Essas inquietações e expressivos paradoxos, como demonstra Berman, tiveram que ser enfrentadas por escritores de diferentes lugares e épocas, tais como Goethe, Marx, Baudelaire, Dostoiévski, Biely, entre outros. Tal descrição, mesmo passível de questionamentos, aponta, entre outros aspectos importantes para nossa discussão, o novo cenário de experiência vital de si mesmo e da relação com a alteridade, cujos parâmetros não cessam de ser alterados ao logo da modernidade. As tentativas teóricas de compreender estes novos e complexos

cenários são múltiplas na contemporaneidade, como se pode ver, num arco que vai da Filosofia aos estudos culturais, passando pela Sociologia, pela literatura e pela Psicanálise, entre outros campos do conhecimento.

De acordo com o sociólogo Anthony Giddens, os modos de vida produzidos pela modernidade nos desvencilharam dos tipos tradicionais de ordem social de uma forma que não encontra precedentes na história. Para Giddens (1991), existem obviamente continuidades entre o tradicional e o moderno, além do que nem um nem outro devem ser vistos como um todo à parte. Mas, segundo o autor, as mudanças ocorridas nos últimos três ou quatro séculos foram tão abrangentes quanto dramáticas em seu impacto, a ponto de não dispormos, para interpretá-las, senão de uma ajuda bastante limitada de nosso conhecimento sobre períodos precedentes de transição.

Tanto em sua extensionalidade quanto em sua intencionalidade, argumenta Giddens (1991), as transformações relacionadas à modernidade são muito mais profundas que a maioria dos tipos de mudanças dos períodos precedentes, tanto no que se refere ao ritmo quanto ao escopo desta mudança, o que evidencia importantes discontinuidades. Sobre o plano extensional, estas transformações serviram para estabelecer formas inusitadas de interconexão social que abrangem todo o globo; em termos intencionais, tais mutações vieram a alterar significativamente algumas das mais íntimas e pessoais características da existência cotidiana dos indivíduos.

No nível global, argumenta Giddens (1997), a modernidade tornou-se experimental, pois, queiramos ou não, estamos todos presos em uma grande experiência, a qual ocorre no momento de nossa ação como agentes humanos. Não é um tipo de experiência laboratorial, pois está fora do nosso controle num grau imponderável e, neste sentido, assemelha-se mais a uma aventura da qual temos que participar independente de nossa vontade. O autor identifica duas esferas diretamente relacionadas de transformação, as quais configuram a nova agenda da ciência social. Cada uma delas correspondem a processos de

mudanças que, embora venham ocorrendo desde o início do desenvolvimento da modernidade, tornaram-se particularmente importantes na época atual.

De um lado, argumenta Giddens (1997), há a difusão extensiva das instituições modernas, especialmente universalizadas mediante os processos de globalização. De outro lado, mas intimamente relacionados com o ponto anterior, estão os processos de mudança intencional, os quais podem ser conectados à radicalização da modernidade. Estes são processos de abandono, desincorporação e problematização da tradição.

É importante ressaltar que, ao falar de destradicionalização, o autor não quer afirmar uma sociedade atual sem tradições, mas, antes, realça um aspecto significativo: há uma mudança importante na forma como a tradição é *problematizada*. Destradicionalização é considerada num contexto de ordem social onde a tradição muda de *status*. Giddens (1997) chega até afirmar que, em um contexto de cosmopolitanismo global, as tradições tendem até a se defender, a par de sua própria contestação.

De acordo com Giddens (2002), a modernidade é uma ordem pós-tradicional, mas não no sentido de ser uma ordem em que as certezas da tradição e do hábito tenham sido substituídas pela certeza do conhecimento racional. Como característica generalizada da razão crítica moderna, a dúvida permeia a vida cotidiana, assim como a consciência filosófica, e constitui uma dimensão existencial bastante geral do mundo contemporâneo.

Para o autor, a modernidade institucionaliza o princípio da dúvida radical e postula que todo conhecimento tome a forma de hipóteses, afirmações possivelmente verdadeiras, mas que, por princípio, estão sempre abertas à revisão e podem ser, em algum momento, abandonadas. Este é o contexto da modernização reflexiva, abordagem cara tanto a Giddens, como também a Ulrich Beck e Scott Lash. Ora convergindo ora divergindo entre si, estes autores discutem alguns pontos relevantes sobre a contemporaneidade, os quais estão direta o indiretamente relacionados aos temas do presente estudo.

Prosseguindo com esta teorização, vejamos inicialmente com Giddens algumas das características identificadas por ele como centrais da modernidade, tentando alguma associação com as questões englobando o fenômeno do lazer, processos de subjetivação e laços de sociabilidade. De acordo com Giddens (2002), as instituições modernas apresentam, em vários aspectos fundamentais, certas discontinuidades com as culturas e modos de vida pré-modernos. Uma dessas características é o seu extremo dinamismo. O mundo moderno é um mundo “em disparada”, pois não somente o ritmo de mudança social é muito mais rápido que qualquer sistema anterior, mas também a amplitude e a profundidade com que ela afeta práticas sociais e modos de comportamento preexistentes são maiores. Uma vasta literatura trata deste aspecto da contemporaneidade.

Como explicação para esse caráter peculiarmente dinâmico da vida social moderna, Giddens (2002) aponta três conjuntos de elementos principais nele envolvidos. O primeiro deles é o que o autor chama de “separação de tempo de espaço”. Como explica Giddens, todas as culturas tiveram ou têm de lidar com o tempo, de uma forma ou de outra, e também com modos de situar-se no espaço, não havendo sociedade em que os indivíduos não tenham um sentido de futuro, presente e passado. Mas, em situações pré-modernas, tempo e espaço se conectavam através da situacionalidade do lugar. Marcadores de “quando” se ligavam não somente ao “onde” do comportamento social, mas à própria substância das atividades cotidianas:

A separação de tempo e espaço envolveu acima de tudo o desenvolvimento de uma dimensão “vazia” de tempo, a alavanca principal que também separou o espaço do lugar. A invenção e difusão do relógio mecânico é em geral vista – acertadamente – como uma primeira expressão desse processo, mas é importante não interpretarmos esse fenômeno de maneira excessivamente superficial. O uso generalizado de instrumentos de marcação do tempo facilitou, mas também pressupunha, mudanças profundamente estruturadas no tecido da vida cotidiana – mudanças que não poderiam ser somente locais, que eram inevitavelmente universalizantes. Um mundo com um sistema de tempo universal e zonas de tempo globalmente padronizadas, como o nosso hoje, é social e experiencialmente diferente de todas as eras pré-modernas. O mapa global, onde não há privilégio de lugar (uma projeção universal), é o símbolo correlato do relógio no “esvaziamento” do espaço. Não é apenas um modo de retratar “o que sempre esteve lá” – a geografia da Terra -, mas é também constitutivo de transformações básicas nas relações sociais (Giddens, 2002, p. 22-23).

O esvaziamento do tempo e espaço, segundo o autor, não se desenvolve de maneira linear, mas opera de forma dialética. São muitas as formas de “tempo vivido” possíveis em situações sociais estruturadas pela separação de tempo e espaço. Além disso, afirmar a separação do tempo em relação ao espaço não significa dizer que eles se tornam, por isso, aspectos mutuamente alheios à organização social humana. Pelo contrário, tal separação fornece nada mais nada menos do que a própria base para a sua recombinação, de maneira que as atividades sociais são coordenadas sem que necessariamente se faça referência às particularidades do lugar.

Neste sentido, as organizações e a organização social, características do mundo moderno, têm como pressuposto a coordenação precisa das ações de seres humanos fisicamente distantes, o que é inconcebível sem a reintegração do tempo e do espaço separados. Neste caso, o “quando” dessas ações encontra-se intimamente relacionado ao “onde”, mas não pela mediação do lugar, como em épocas pré-modernas:

Todos podemos perceber até que ponto a separação de tempo e do espaço é fundamental para o maciço dinamismo que a modernidade introduz nas questões sociais humanas. O fenômeno universaliza aquele “uso da história para fazer história” tão intrínseco aos processos que afastam a vida social moderna das amarras da tradição. Tal historicidade se torna global na sua forma com a criação de um “passado” padronizado e de um futuro” universalmente aplicável: uma data como o “ano 2000” é um marcador reconhecível para toda humanidade (Giddens, 2002, p. 23).

Além de Berman e Giddens, outro autor a registrar as transformações na experiência de tempo e espaço na vida social moderna é David Harvey. Embora estes autores percorram caminhos diferenciados, tais transformações parecem ocupar um lugar de destaque em suas análises. Harvey (1998, p. 219) refere-se, em suas reflexões, a uma “compressão do tempo-espaço”, querendo indicar com esta expressão “processos que revolucionam as qualidades objetivas do espaço e do tempo a ponto de nos forçarem a alterar, às vezes radicalmente, o modo como representamos o mundo para nós mesmos”.

O autor usa a palavra “compressão”, em função dos fortes indícios de que a história do capitalismo, uma importante dimensão da modernidade, tem se caracterizado pela aceleração do ritmo de vida, ao mesmo tempo em que venceu as barreiras espaciais em tal grau que por vezes temos a sensação de encolhimento do mundo sobre nós.

De acordo com Harvey (1998), a experiência da compressão do tempo-espaço se traduz num desafio, um estímulo, uma tensão e até por vezes uma profunda perturbação, sendo capaz de provocar, por isto mesmo, um impacto desorientado e disruptivo de reações sociais, culturais e políticas, especialmente nas últimas décadas.

Embora possam ser discutíveis, as análises de Giddens e Harvey sobre as esferas do tempo e do espaço parecem deixar claro que a transformações de tais esferas apresentam conseqüências importantes para os sujeitos e para a vida social. Embora fosse possível apresentar algumas ressalvas à percepção desses autores, basta neste momento que se considere válido imaginar um contexto de transformações da percepção do tempo e do espaço na experiência subjetiva contemporânea, provocados por variados motivos mais ou menos aparentes ao longo da história, e que isto não ocorre sem importantes conseqüências para a vida em sociedade.

Retomando às explicações de Giddens (2002) para o extremo dinamismo da modernidade tardia, este autor afirma que o processo de esvaziamento do tempo e do espaço ocupa uma crucial importância para uma segunda principal influência: o “desencaixe” das instituições sociais. Trata-se de uma espécie de “descolamento” das relações sociais dos seus contextos locais e sua rearticulação através de partes indeterminadas de espaço-tempo. Esse “descolamento”, esse desencaixe, seria a chave para a imensa aceleração no distanciamento entre tempo e espaço provocado pela modernidade.

Para o autor, a modernidade é essencialmente uma ordem pós-tradicional, uma vez que a transformação do tempo e do espaço, em conjunto com os

mecanismos de desencaixe¹², afastam a vida social da influência de práticas e preceitos preestabelecidos. As rotinas humanas estruturadas pelos sistemas abstratos apresentam um caráter vazio, amoralizado, além do que o impessoal tende a submergir cada vez mais o pessoal.

Contudo, segundo Giddens (1991, p. 122), o que está em jogo não é simplesmente uma diminuição da vida pessoal em favor de sistemas impessoalmente organizados, mas trata-se de “uma transformação genuína da própria natureza do pessoal”. E, neste sentido, o autor afirma que não se deve lamentar tal invasão da vida pessoal pela impessoalidade dos sistemas abstratos, pois a própria transformação do pessoal, descrito como um projeto aberto, tende a oferecer um potencial crítico e revolucionário aos indivíduos e às coletividades. Este é o contexto da “reflexividade”, a terceira maior influência sobre o dinamismo das instituições modernas.

A Reflexividade como Característica da Modernidade Tardia

Segundo Giddens (2002, p. 25-26), a reflexividade, como característica da modernidade, não se restringe ao monitoramento reflexivo da ação, o qual é intrínseco a toda atividade humana. Ela se refere, antes de mais nada, “à suscetibilidade da maioria dos aspectos da atividade social, e das relações materiais com a natureza, à revisão intensa à luz de novo conhecimento ou informação. Tal informação ou conhecimento não é circunstancial, mas constitutivo das instituições modernas...”. A reflexividade institucional envolve a incorporação rotineira de conhecimento ou informação novos em situações de ação que tendem a ser, dessa forma, reconstituídas e reorganizadas. Trata-se,

¹² Giddens identifica dois tipos de mecanismos de desencaixe: “fichas simbólicas” e “sistemas especializados” (ciência, tecnologias, mídia, terapias, etc.). Juntos, estes dois mecanismos são tratados pelo autor como “sistemas abstratos”. Fichas simbólicas são meios de trocas que apresentam um valor padrão e, portanto, são intercambiáveis numa pluralidade de contextos. O primeiro e mais importante exemplo é o dinheiro. Como discute o autor, o dinheiro põe entre parênteses tanto o tempo (visto que é um meio de crédito) quanto o espaço (visto que possibilita, dado seu valor padronizado, efetuar transações entre um sem número de pessoas que podem nunca ter se encontrado fisicamente). Os sistemas especializados, por sua vez, “põe entre parênteses o tempo e o espaço dispondo de modos de conhecimento técnico que têm validade independente dos praticantes e clientes que fazem uso deles. Tais sistemas penetram em virtualmente todos os aspectos da vida social nas condições da modernidade – em relação aos alimentos que comemos, aos remédios que tomamos, aos prédios que habitamos, às formas de transporte que usamos e muitos outros fenômenos (Giddens, 2002, p. 24).

portanto, do uso regularizado de conhecimento sobre as circunstâncias da vida social como elemento constitutivo de sua organização e transformação.

Em relação ao conhecimento científico tanto natural como social, continua o autor, a reflexividade da modernidade confunde as expectativas do pensamento iluminista, embora seja produto desse mesmo pensamento. De acordo com o pensamento Iluminista, acreditava-se estar preparando o caminho para o conhecimento seguramente fundamentado na razão: as afirmações da razão superariam os dogmas da tradição, fornecendo uma sensação de certeza em lugar do caráter arbitrário do hábito e do costume.

Porém, como observa Giddens (2002), a reflexividade da modernidade, de fato tende a solapar a certeza do conhecimento, tanto nas ciências sociais como nos domínios da ciência natural. A ciência, em vez de depender da acumulação indutiva de demonstrações, depende do princípio metodológico da dúvida. Isto é, por mais estimada e aparentemente estabelecida que seja a doutrina científica, ela está sujeita à permanente revisão, podendo até mesmo vir a ser descartada, à luz de novas idéias ou achados. Trata-se de um conhecimento “até segunda ordem”. Uma vez exposta, a relação integral entre a modernidade e a dúvida radical torna-se inquietante não somente para os filósofos, mas também existencialmente perturbadora para os indivíduos comuns.

Para Giddens (2002), nas situações da modernidade tardia, nosso mundo contemporâneo, tanto os contextos institucionais, assim como o próprio eu individual, deve ser construído reflexivamente. Neste sentido, a reflexividade não se apresenta como uma característica somente ao nível das instituições, mas da própria subjetividade. Neste estágio da modernidade, onde a influência de acontecimentos distantes sobre eventos próximos e sobre as vidas individuais é cada vez mais comum, e contra um pano de fundo de novas formas de experiência mediada, a “auto-identidade” se torna um projeto reflexivamente organizado. Na ótica giddensiana, o projeto reflexivo do eu consiste na tentativa de manter narrativas biográficas coerentes, embora continuamente revisadas.

O aspecto da reflexividade do sujeito, em toda sua complexidade, foi um tema que interessou também a Cornelius Castoriadis, o qual oferece outros elementos às formulações de Giddens.

Discutindo a fragmentação no mundo contemporâneo a partir das aberturas e aporias freudianas, Castoriadis (1992, p. 207) afirma que o *sujeito humano* não é simplesmente real ou algo acabado. Ele não é dado, mas algo a ser feito, a ser construído, e ele se faz através de certas condições e sob certas circunstâncias: “esse sujeito, essa *subjetividade humana*, é caracterizado pela *reflexividade* (que não se deve confundir com o simples ‘pensamento’) e pela *vontade* ou capacidade deliberada, no sentido forte desse termo”.

Como discute Castoriadis (1992, p. 224), dizer que o consciente humano é dotado de auto-referência é muito pouco, pois implica simplesmente o saber que sabemos. Mas isto é na maioria das vezes apenas uma primeira condição para a reflexividade, um “sinal verde”, um “acompanhamento” para a reflexividade:

Na reflexividade temos alguma coisa diferente: a possibilidade de que a própria atividade do “sujeito” torne-se “objeto”, a explicitação de si *como um* objeto não-diretivo, *ou como* objeto simplesmente por oposição e não por natureza. E na medida em que alguém pode ser para si mesmo um objeto por oposição e não por natureza é que *outrem*, no verdadeiro sentido do termo, torna-se possível. Falei de “acompanhamento” tratando-se do simples consciente; mas a reflexão implica a possibilidade de *cisão* e de *oposição* interna [...] portanto, também a possibilidade do *questionamento* de si mesmo.

Castoriadis (1992) afirma que a condição absoluta da reflexividade é a imaginação. Quer dizer, somente porque o ser humano é imaginação (o autor fala de uma imaginação não funcional) é que lhe é possível colocar como uma “entidade” alguma coisa que, de fato, não o é: seu próprio processo de pensamento. Porque é imaginação desenfreada, complementa o autor, é que o ser humano pode refletir e não simplesmente calcular ou “raciocinar”.

Segundo Castoriadis (1992, p. 226), há uma importante relação entre imaginação e reflexividade, assim como há também uma profunda vinculação entre imaginação e vontade (ou capacidade de atividade deliberada, na Psicanálise):

Chamo de capacidade de atividade deliberada ou vontade a possibilidade de um ser humano integrar nas retransmissões que condicionam os seus atos os resultados de seu processo de reflexão (além do que resulta da simples lógica animal). Em outras palavras: a vontade ou atividade deliberada é a dimensão refletida do que nós somos enquanto seres imaginários, a saber criativos, ou ainda: a dimensão refletida e prática da nossa imaginação como fonte de criação.

Castoriadis (1992, p. 236), em diálogo com as “instâncias psíquicas” freudianas, afirma que o indivíduo social (nível “socialmente funcional” do ser humano) não está em plenas condições de questionar a si mesmo. Isto porque não tem a reflexividade, no sentido forte do termo, nem da capacidade de atividade deliberada, característica do que o autor chama de *subjetividade humana*:

Desta devemos dizer que, criação histórica relativamente recente (a ruptura que a cria se dá na Grécia antiga), ela é uma virtualidade de todo ser humano, não uma fatalidade com certeza [...] Na medida em que se faz subjetividade, o ser humano pode questionar-se e considerar-se como origem, certamente parcial, da sua história passada, como também querer uma história que ainda está por vir e querer ser seu co-autor [...] Sem tal subjetividade – sem o *projeto*, mas já em via de realização, de tal subjetividade – não somente toda a intenção de verdade e de saber desmorona, mas toda a ética desaparece, uma vez que toda a responsabilidade desaparece.

As formulações de Castoriadis sobre reflexividade e subjetividade humana apontam elementos extremamente ricos, os quais podemos, em certa medida, aproximar à idéia de “projeto reflexivo do eu” de Giddens, enriquecendo-a. Castoriadis, de forma direta ou não, fala de criatividade, imaginação e disposição da pessoa humana para a busca de autonomia, basicamente via reflexividade, a qual pressupõe acima de tudo criação. E estas são dimensões particularmente relacionadas às experiências de lazer, tal como esta noção vem sendo aqui considerada.

Voltemos agora à discussão sobre outras implicações mais amplas da modernidade tardia e da reflexividade, desta vez através do olhar do sociólogo alemão Ulrich Beck. Compartilhando do mesmo universo teórico-epistemológico esboçado por Giddens, Beck vai enfatizar igualmente o dinamismo inerente ao que chama de “modernização reflexiva”.

Segundo Beck (1997), no estágio atual de modernização reflexiva o mundo moderno testemunha transformações sem precedentes em suas formações de classe, camadas sociais, formas de ocupação, papéis dos sexos, família nuclear, agricultura, setores empresariais, além de interferir obviamente nos pré-requisitos e formas de progresso técnico-econômico. A modernização reflexiva significa primeiro a desincorporação e, segundo, a reincorporação de formas sociais industriais por uma outra etapa da modernidade. Nesta perspectiva, o autor fala de uma radicalização da modernidade, a qual vai invadir as premissas e os contornos da sociedade industrial transformando-a em uma outra modernidade, a reflexiva.

Para Beck (1997), uma tese elementar e bastante simplificada da modernização reflexiva afirma que quanto mais as sociedades são modernizadas, mais os sujeitos adquirem a capacidade de refletir sobre as condições sociais de sua existência e, desta maneira, modificá-las. Mesmo em consonância com Giddens neste ponto, Beck entende esta “reflexividade” por outro ângulo. Se o *motor* da modernização reflexiva é claramente considerado, pelos dois autores, como o conhecimento em suas variadas formas (conhecimento científico, conhecimento especializado, conhecimento do dia-a-dia), Beck vai afirmar também, numa direção mais ou menos oposta a Giddens, a prevalência do não-conhecimento, o dinamismo inerente, o não-visto, o não-desejado.

Explicamos melhor. A “reflexividade”, de acordo com Beck (1997), não significa precisamente reflexão sobre a modernidade, vista do ponto de vista da auto-referencialidade da modernidade, a auto-relação. Também não significa autojustificativa ou autocrítica da modernidade no sentido da sociologia clássica:

A premissa clássica da teoria da reflexão da modernidade pode ser simplificada até a tese inicialmente sustentada: quanto mais as sociedades são modernizadas, mas os agentes (sujeitos) adquirem a capacidade de refletir sobre suas condições sociais e, assim, modificá-las. Em contraste com isso, a tese fundamental da teoria da reflexividade da modernidade, grosseiramente simplificada, afirma o seguinte: quanto mais avança a modernização das sociedades modernas, mais ficam dissolvidas, consumidas, modificadas e ameaçadas as bases da sociedade industrial. O contraste está no fato de que isto pode muito bem ocorrer sem reflexão, ultrapassando o conhecimento e a consciência [...] Vistas à luz do dia, essas teorias não são completamente diferentes? Minha resposta, no mínimo, é

uma conseqüência central. Ambas afirmam que, na modernidade reflexiva, os indivíduos tornaram-se cada vez mais livres da estrutura; na verdade, eles têm de redefinir a estrutura (ou como diz Giddens, a tradição) ou, de maneira ainda mais radical, reinventar a sociedade e a política (Beck, 1997, p. 210).

A teoria da reflexividade, para Beck (1997), inclui sob certas condições a teoria da reflexão da modernidade, mas não o contrário. Assim, o termo “reflexivo”, refere-se não exatamente à *reflexão* (consciente, intencional), mas antes à *reflexividade* (autoconfrontação, não-consciente, não intencional, espécie de “reflexo”). A reflexividade, no sentido de Beck, seria o modo como o princípio axial da modernidade reflexiva se choca como o princípio da modernidade simples. Nesta perspectiva, a modernidade reflexiva ocupa-se, em grande medida, com os “efeitos colaterais”, perigos e riscos que se originam dos modos de produção da modernidade simples ou ortodoxa.

É neste sentido que Beck (1997) caracteriza a sociedade atual como uma “sociedade de risco”. Tal conceito busca designar uma fase no desenvolvimento da sociedade moderna em que, tanto os riscos sociais, políticos e econômicos, assim como os individuais, tendem cada vez mais a fugir do controle e proteção da sociedade industrial. O autor distingue dois estágios neste processo:

Primeiro, um estágio em que os efeitos e as auto-ameaças são sistematicamente produzidos, mas não se tornam questões públicas ou o centro de conflitos políticos. Aqui, o autoconceito da sociedade industrial ainda predomina, tanto multiplicando como “legitimando” as ameaças produzidas por tomadas de decisão, como os “riscos residuais” (a “sociedade de risco residual”). Segundo, uma situação completamente diferente surge quando os perigos da sociedade industrial começam a dominar os debates e conflitos públicos, tanto políticos quanto privados. Neste caso, as instituições da sociedade industrial tornam-se os produtores e legitimadores das ameaças que não conseguem controlar. O que acontece aqui é que alguns aspectos da sociedade industrial tornam-se social e politicamente problemáticos. Por um lado, a sociedade ainda toma decisões e realiza ações segundo o padrão da velha sociedade industrial, mas, por outro, as organizações de interesse, o sistema judicial e a política são obscurecidos por debates e conflitos que se originam do dinamismo da sociedade de risco (Beck, 1997, p. 15-16).

À luz desses dois estágios, Beck (1997) esclarece que a transição do período industrial para o período de risco ocorre de forma não intencional, de forma indesejada, despercebida e até compulsiva no florescimento no dinamismo

autônomo da modernização. Em vez de uma opção que se pode escolher ou rejeitar no campo de disputas políticas, a sociedade de risco surge na continuidade dos processos de modernização autônoma, os quais tendem a não se dar conta de seus próprios efeitos e ameaças. De maneira cumulativa e latente, tais processos geram ameaças que questionam e destroçam as bases da sociedade industrial.

Na sociedade de risco, prossegue o autor, o reconhecimento da imprevisibilidade das ameaças suscitadas pelo desenvolvimento técnico-industrial exige o exame em outras bases dos princípios e fundamentos predominantes na racionalidade, assim como uma auto-reflexão em relação às bases da coesão social. O lado imprevisível da sociedade de risco conduz ao reino da incerteza, da ambivalência e até da alienação, mas também oferece a base para autocrítica da sociedade, o que é expressa por múltiplas opiniões.

A noção de risco, tanto Beck quanto Giddens concordam, é fundamental para a cultura moderna, exatamente porque grande parte do que pensamos tem de ser do tipo “como se”. Isto é, em variados aspectos da vida individual e coletiva, temos regularmente de construir futuros potenciais, mesmo cientes que tal construção pode, na verdade, impedir que ela venha a ocorrer, já que novas áreas de imprevisibilidade não raro são criadas pelas próprias ações que buscam o seu controle. Sobre este aspecto, afirma Giddens (1997, p. 221), a “primeira sociedade global” é certamente unificada de forma negativa, pela geração de riscos comuns, mas esta sociedade não é apenas uma “sociedade de risco”. Ela é uma sociedade “em que os mecanismos de verdade se modificam – de maneiras interessantes e importantes. O que pode ser chamado de *confiança ativa*¹³ torna-se cada vez mais significativo para o grau em que emergem as relações sociais pós-tradicionais.

¹³ “A confiança ativa é a confiança que tem de ser tratada e mantida com energia. Hoje em dia, está na origem das novas formas de solidariedade social, em contextos que variam desde os laços pessoais íntimos até os sistemas globais de interação [...] Nas profundas transformações que estão atualmente ocorrendo na vida pessoal, a confiança ativa está necessariamente atrelada à integridade do outro. Essa integridade não pode ser tacitamente assumida com base no fato de uma pessoa ocupar uma determinada posição social. A confiança deve ser conquistada e ativamente mantida; e isso geralmente pressupõe um processo de mútua narrativa e revelação emocional (Giddens, 1997, p. 221-222).

Ao explorar o contexto mais amplo da política globalizada da modernização reflexiva, Beck (1997) enxerga nos processos contemporâneos de individualização uma redefinição da própria natureza do político. Como explica o autor, “individualização”¹⁴ não significa atomização, isolamento ou solidão, mas deve ser entendida como forma social. Ela significa, num primeiro momento, desincorporação, e num segundo, a reincorporação dos modos de vida da sociedade industrial por outros novos modos, nos quais os indivíduos devem reproduzir, representar e acomodar suas próprias biografias.

Este entendimento do termo “individualização” é compartilhado por Giddens (1997), o qual esforça-se em relativizar o sentido de egoísmo dado aos processos contemporâneos de individualização. Para Giddens, é um equívoco conectar muito diretamente individualização à famosa “geração eu”, além do que novas formas de solidariedade social poderiam ser com frequência menos que antes baseadas em locais fixos, mas podem, por outro lado, ser vividas com intensidade e talvez com alguma durabilidade.

Agrupamentos como o Grupo de Caminhada Alternativa de Vida, mais que o Centro Excursionista Rio de Janeiro, parecem corroborar as formulações de Giddens e Beck. Estas formulações, em sintonia com os aspectos levantados por Duvignaud, ressaltam as potencialidades das “solidariedades momentâneas”, tanto relativizando a relevância da duração do convívio como ressaltando a importância da sua intensidade.

Segundo Beck (1997, p. 25-26), “individualização” significa “a desintegração das certezas da sociedade industrial, assim como a compulsão para encontrar e inventar novas certezas para si e para os outros que não a possuem”. Significa também novas interdependências, até mesmo globais, pois individualização e a globalização são, na verdade, dois lados do mesmo processo de modernização reflexiva.

¹⁴ O termo individualização não deve ser confundido com individualismo (onde o indivíduo é o valor mais elevado, a realidade mais essencial). Individualização, no sentido de Beck (1997), diz respeito àquilo que distingue os indivíduos, tornando-os particulares. Este conceito sugere que as biografias pessoais na contemporaneidade são mais reflexivamente construídas, o que pode oferecer aos sujeitos procedimentos mais conscientes de escolha em seus processos de auto-constituição e suas formas de relacionamento.

Enfatizando que a individualização não se baseia simplesmente na livre decisão dos indivíduos, Beck (1997) lembra a expressão de Sartre para quem as pessoas “são condenadas à individualização”. A individualização, para Beck, é uma espécie de compulsão, mas uma compulsão pelo auto-projeto, a fabricação e a auto-representação, não apenas da própria biografia, mas também de seus compromissos e articulações.

Aqui Beck ecoa mais uma vez as reflexões de Giddens, uma vez que a individualização implica escolha de estilos de vida, produção de biografia, autoprojeto, resultando na passagem de uma biografia padronizada (garantida e fixada pelos contextos da tradição) à uma “biografia reflexiva”:

Este tipo de individualização não permanece privado – torna-se político em um sentido novo, definido: os indivíduos individualizados, aqueles que lutam consigo mesmo e com o seu mundo, não são mais os “protagonistas” da sociedade industrial simples e clássica, como supunha o funcionalismo. Os indivíduos são construídos através de uma interação discursiva complexa que é muito mais aberta do que supunha o modelo funcionalista dos papéis sociais. Ao contrário, o fato é que as instituições estão se tornando irrealis em seus programas e fundações, e por isso dependentes dos indivíduos [...] Por um lado, está se desenvolvendo um vazio político das instituições; por outro, um renascimento não institucional do político. O sujeito individual retorna às instituições da sociedade (Beck, 1997, 28).

Este é o contexto da *subpolítica*, esta espécie de moldar da sociedade “de baixo para cima”, a qual é correlata às mutações operadas na produção e manutenção das biografias dos indivíduos. É neste sentido que as análises de Beck, tanto quanto a de Giddens, afastam-se das abordagens que postulam o enfraquecimento do interesse pelo público, pelo coletivo. Mesmo considerando as ambivalências das sociedades globalizadas atuais, Beck (1997) enxerga no movimento dos indivíduos que vivenciam estas sociedades variados indícios e potencialidades para a criação de novos cenários sociais e novos vínculos interpessoais.

É no contexto desses novos cenários que torna-se possível vislumbrar o surgimento de agrupamentos com as características do Grupo de Caminhada Alternativa de Vida e do Centro Excursionista Rio de Janeiro. No âmbito de tais grupos, as pessoas certamente relacionam-se com algumas práticas tradicionais

do montanhismo, mas o fazem num novo contexto, num novo cenário de significações e processos de subjetivação, num novo espectro de relação com o outro e com a natureza, numa interação discursiva tanto complexa quanto marcada pela abertura.

O Corpo na Construção Reflexiva da Subjetividade

A “reflexividade do eu”, em conjunto com a influência dos sistemas abstratos, conforme discute Giddens (2002), tende a afetar de modo difuso a dimensão corporal e os processos psíquicos. Para o autor, o que aparentemente pode ser percebido como um movimento geral em direção ao cultivo narcisista da aparência corporal, expressa, na verdade, uma preocupação muito mais profunda com a construção do corpo e do próprio eu. Neste sentido, o corpo não é somente um “dado” extrínseco, uma entidade física que “possuímos”, mas um complexo sistema de ação, um modo de práxis, sendo sua imersão prática nas interações da vida cotidiana uma parte essencial da manutenção de um “sentido coerente de auto-identidade” (Giddens, 2002, p. 95).

Nos ambientes pós-tradicionais da alta modernidade, ressalta Giddens (2002, p. 96), “nem a aparência nem a postura podem ser consideradas definitivas; o corpo participa de maneira muito direta do princípio de que o eu deve ser construído. Regimes corporais, que também se referem diretamente aos padrões de sensualidade, são o meio principal pelo qual a reflexividade institucional da vida social moderna se centra no cultivo – quase se poderia dizer na criação – do corpo”.

Dado o enfoque nas práticas corporais de lazer proposto neste estudo, vale a pena explorar em outros autores as reflexões sobre o lugar de destaque do corpo num suposto “projeto reflexivo do eu”.

Shilling, por exemplo, argumenta que o projeto do *self* na sociedade contemporânea é nada mais nada menos que o projeto do corpo. Shilling (1993), na mesma linha de argumentação de Giddens, identifica uma certa tendência,

pelo menos no ocidente, do corpo ser visto como um projeto, um vir-a-ser, o qual deve ser trabalhado e moldado como parte da auto-identidade individual.

Um dos exemplos mais comuns do corpo como um projeto, segundo Shilling (1993), pode ser encontrado no inusitado interesse pela construção pessoal de corpos saudáveis. Diferentemente das sociedades pré-modernas, onde os corpos eram marcados por sinais tradicionais em ambientes ritualizados, o corpo na contemporaneidade tem sido mais freqüentemente considerado um fenômeno a ser moldado, enfeitado e treinado como expressão de uma identidade individual. Além de Shilling, Synnott (1993) também afirma a conversão contemporânea do projeto do eu, como principal legado dos processos de individualização, em projeto do corpo.

Parece sensato admitir que a perspectiva do corpo como um projeto, um fenômeno a ser moldado como auto-expressão do indivíduo, encontra no âmbito do chamado “tempo livre” um de seus espaços mais visíveis. As práticas urbanas cada vez mais freqüentes da caminhada e da corrida, seja em parques públicos ou mesmo nas ruas da cidade, além da própria expansão do interesse por práticas corporais em ambientes naturais, parecem ser disso uma boa indicação. De acordo com Turner (1996), dado a ênfase no lazer, expressividade individual e consumismo, o corpo emerge como um campo de desejo e práticas hedonistas, numa cultura que cada vez mais o reconhece como um projeto.

Para Shilling (1993), de todos os fatores que têm contribuído para uma maior visibilidade do corpo, dois desenvolvimentos aparentemente paradoxais parecem ter sido particularmente importantes. Por um lado, temos atualmente os meios para empregar um grau de controle sem precedentes sobre os corpos (vide avanços tecnológicos nas cirurgias plásticas, próteses, etc.) e, por outro, vivemos uma época que tem nos lançado numa dúvida radical sobre o conhecimento do que o corpo é, e como podemos (ou devemos) exercer controle sobre o mesmo.

Shilling (1993) enfatiza que, como resultado dos avanços em esferas diversas como a reprodução biológica, a engenharia genética, a cirurgia plástica e as ciências do esporte, o corpo torna-se cada vez mais um fenômeno de opções e

escolhas, pelo menos para quem está interessado e pode pagar pelos recursos disponíveis. Todavia, lembra Shilling, os métodos pelos quais as pessoas buscam o “controle” de seus corpos, acabam muitas vezes sendo os tipos mais comuns de dietas e atividades físicas visando a manutenção da boa forma.

De fato, parece possível observar em muitos contextos da contemporaneidade uma preocupação mais ou menos generalizada com tudo o que possa proporcionar esse “controle” sobre as condições corporais. Como observa Sant’Anna (1994), a exaltação do “bem-estar” emerge como uma nova maneira de legitimar o controle dos corpos, visto que “controlar o corpo implica agora colocá-lo em movimento muito mais do que cerceá-lo. Ter o domínio de si é muito menos uma tarefa de restrição e de contenção do que de diversificação e ampliação das forças corporais e psíquicas: ela implica, desde então, liberar todas as nossas supostas ‘identidades’ para que possamos conhecê-las melhor e expandir o nosso mundo subjetivo” (p. 256).

Para Featherstone (1996), a percepção do corpo na cultura de consumo passa a ser dominada por uma série de imagens visuais, fazendo do cultivo de uma insaciável disposição para consumir imagens um dos pressupostos da lógica interna da cultura de consumo. Aludindo ao termo “manutenção do corpo” (body maintenance), Featherstone (1996) chama atenção para a popularidade da metáfora de máquina em relação ao corpo: como um carro ou outro bem de consumo, o corpo requer serviços, cuidados e atenção regulares, de forma a preservar sua máxima eficiência. Tal como o consumo de bens aumenta, o tempo requerido para os cuidados de manutenção também aumenta, fazendo com que a mesma orientação racional e mecânica adotada para os bens seja aplicada ao corpo. Nesta perspectiva, a tendência para transformar o “tempo livre” em trabalho de manutenção do corpo acaba impondo uma grande demanda à pessoa e provoca um verdadeiro monitoramento das condições de performance corporal.

De acordo com Courtine (1995), as práticas e representações corporais na sociedade de consumo de massa, são permeadas por estratégias múltiplas, visando a regulação dos fluxos, matérias e energias a incorporar, canalizar ou

eliminar. Nesta ótica, cada pessoa tende a assumir o papel de *gestora* do próprio corpo. Apontando também nesta direção, Sant'Anna (1994) argumenta:

Centenas de opções de como encontrar o bem-estar, de como se conhecer e se fortalecer estão expostas nas lojas, nas farmácias e na mídia. Mais livre para decidir como construir o próprio corpo e, no entanto, mais solitário e incerto na decifração de uma subjetividade que se quer mutante e na escolha de produtos e serviços destinados a aumentar os níveis de satisfação pessoal no cotidiano, o indivíduo tende a se transformar no seu principal empresário (p. 258).

Essa *gestão* das próprias condições corporais parece incluir não somente uma auto-determinação em manter uma rotina de atividades físicas visando à boa forma e a saúde, mas também o esforço em fazer parecer bem o próprio corpo, eliminando tudo o que nele possa ser considerado excessivo ou indesejável, tal como gordura acumulada, rugas, fragilidade, etc.. Assim, se a incessante busca pessoal pela construção de corpos saudáveis pode ser aproximada à idéia de *projeto*, de um vir-a-ser, a responsabilidade pela sua *gestão* tende a ser imputada ao próprio indivíduo.

Estes argumentos parecem mostrar alguns dos desdobramentos da relação entre corpo e processos de subjetivação nesta fase da modernidade. Mesmo aceitando o que dizem tais argumentos, deve-se considerar a existência de uma multiplicidade de formas de relação dos indivíduos com o próprio corpo e com a cultura, o que de certa forma demonstram os sujeitos da presente pesquisa. Isto é, parece válido aceitar que os variados aspectos da corporeidade estão imbricados no processo reflexivo de construção da subjetividade. Mas pensar na subjetividade e no corpo como um projeto, um sempre vir-a-ser, implica admitir variadas possibilidades para este projeto, o que inclui certamente a reprodução mas também a resistência à cultura dominante de comportamento e consumo. Vejamos sobre estes aspectos alguns trechos das entrevistas:

“Quando eu nadava e corria, o físico, vamos dizer assim, era mais bonito, e a cabeça era mais tumultuada. O montanhismo equilibrou a parte psicológica e relaxou um pouco a parte física, porque ele, o montanhismo faz você ver que o importante não é isso. O importante é você ter condições de fazer aquilo que você está se propondo, independente da sua beleza física ou não, desde que você esteja num equilíbrio mental que te proporcione um prazer naquilo que você tá fazendo. Não é uma competição, você faz aquilo por prazer mesmo, não tem ninguém te cobrando nada [...] É uma diferenciação. Na corrida você tem cobranças, você tem tempo, você tem disputa, na natação também. E no montanhismo não tem” (Jana).

“Então, o montanhismo é quase uma ideologia de vida. É diferente. Porque um outro esporte é pra ganhar, é pra não sei o que, é para o exercício, é para o corpo, até no montanhismo tem pessoas que são mais gordas, mais pesadas. Mas é claro que se você está fazendo continuamente, seu corpo está em atividade, está com bom funcionamento aeróbico, está bem e tudo mais. Mas o interessante é a relação com a natureza, o cuidado da natureza, o cuidado do outro, que não se preocupa noutra tipo de esporte” (Miriam).

Estas falas são exemplos do que pude perceber no convívio com o grupo. A perspectiva da corporeidade num projeto de autoconstituição do sujeito (corpo como um “projeto do *self*”), parece se dar muitas vezes no âmbito das vivências lúdicas na natureza, sem um compromisso mais rigoroso com a manutenção da boa forma e das performances corporais. É possível, portanto, o vislumbre de diferenciadas possibilidades para este *projeto*, muitas vezes em clara oposição aos modelos dominantes na cultura na qual este mesmo projeto se desenvolve.

Subjetividade e Laços de Sociabilidade na Montanha

A próxima seção abordará as transformações anteriormente apontadas, especialmente em sua relação mais próxima com a subjetividade e as relações interpessoais. A tentativa é localizar desdobramentos mais sutis do contexto descrito, particularmente no que diz respeito à relação dos sujeitos consigo próprios e destes entre si. Mas antes de passarmos a isto, vejamos alguns trechos das falas dos nossos entrevistados, onde se vislumbram aspectos significativos presentes no envolvimento destas pessoas com as práticas corporais ligadas à montanha. São falas que destacam mudanças de valores, trabalho sobre si mesmo na relação com o outro e com a natureza, auto-descobertas, etc. Elas ajudam a introduzir as discussões que se seguem.

“...A escalada [...] é uma coisa que te toca [...] você se descobre. Porque... por exemplo, quando surge uma situação, você pensa assim: ‘eu sou forte o suficiente pra passar por isso!’, porque pensa ‘bem, pô, naquela época eu tava passando o maior perrengue e eu passei’, entendeu? Então você começa... assim, meio a associar, você se conhece um pouco mais. É diferente, é uma coisa que você sente, não dá para explicar direito. Você sente isto quando você tá escalando [...] na escalada você adquire muita inteligência em relação aos outros [...] uma coisa que eu aprendi claramente foi nunca subestimar o próximo [...] o lance... assim, de olhar pro próximo modificou muito [...] eu sei que cada um tem sua capacidade e cada um pode estar se descobrindo. A escalada, ela me ajuda muito neste sentido, entendeu, de enxergar a outra pessoa como a pessoa é pra mim...” (Ester)

“Você vê (no âmbito das práticas ligadas ao montanhismo) o comportamento das pessoas, diferentes pessoas, e você começa a analisar o comportamento dos outros... e vê que muitas vezes eu fiz isto também e não reparei que eu não estava fazendo a coisa certa. Acho que não. E você leva um pouco de... aprender a ser humilde, de ser mais companheiro [...] eu levei muita coisa dessa prática, do convívio com as pessoas” (Guido).

“...E o montanhismo [...] vai te dar condicionamento físico, vai te dar equilíbrio emocional, análise, auto-análise e tudo mais [...] porque é natureza, porque você ouve os pássaros, você ouve o vento, você ouve os insetos. O silêncio da montanha faz você parar para ouvir o silêncio, e, com isso, meditar. Ficar numa introspecção tal que no esporte urbano você não consegue [...] A pessoa fica mais bonita... no sentido espiritual, vamos dizer assim, porque o montanhismo te faz descobrir tantas coisas positivas, que você acaba ficando com o espírito leve, equilibrado, e isso se transfere para o externo [...] e assim... você muda completamente seus valores. Quer dizer, cada um tem os seus, cada um encontra isso daí da sua forma. Eu encontrei os meus [...] o montanhismo é minha filosofia de vida, minha razão de viver” (Jana).

“Caminhar e escalar é uma grande terapia [...] é uma coisa em que você está com você. E aquele momento de você estar se superando, de estar conseguindo superar obstáculos e avançar, né? E isso é uma coisa boa para mim [...] depois que eu comecei a fazer caminhada e escalada, eu com certeza melhorei enquanto pessoa [...] Na escalada, principalmente, é no momento que você está num lance, numa dificuldade...cara, naquele momento sua mente esvazia por completo, você só consegue pensar ali [...] você só consegue pensar naquilo cara! é um barato. É um esvaziamento de mente total” (Julio).

“...E no montanhismo [...] você se torna uma pessoa mais... como é que eu posso dizer, mais fácil de conviver, entendeu? Você deixa coisas... como é que eu posso dizer, os seus valores, você muda bastante. Se você era uma pessoa mais exigente, você se torna uma pessoa mais simples, com facilidade de encarar a vida” (Wal).

Como se pode ver nestas falas, há muitos aspectos envolvidos na vivência cotidiana dessas práticas corporais de lazer na natureza. Se nas entrevistas a associação entre reflexividade e amizade na vivência dessas práticas aparece, devo dizer que este aspecto é ainda mais facilmente constatado no convívio com o grupo. As próprias relações interpessoais que se estabelecem naquele contexto se apresentam de forma peculiar, e tendem a se pautar por uma atitude marcada pela reflexão: ela apresenta-se compromissada com o entendimento de si e do outro numa relação na qual compartilham a proximidade com a natureza.

Não estou afirmando, isto é evidente, que estes aspectos são uma exclusividade e um privilégio de praticantes deste tipo de atividades ou dos grupos aqui considerados, mesmo porque estamos tratando de características que parecem ser mais ou menos gerais na modernidade tardia, segundo as perspectivas teóricas aqui exploradas. Para o que interessa neste estudo, basta

afirmar que o envolvimento com tais práticas de lazer na natureza, no âmbito destes grupos, parece abrir caminhos para uma relação diferenciada do sujeito consigo próprio, com o outro e com a natureza. Os depoimentos a seguir parecem apontar um pouco nesta direção:

“Uma outra coisa importante é que a maioria, quase que a totalidade dessas pessoas que fazem esse tipo de esporte na montanha, tem um respeito profundo pela natureza, procuram não destruir e preservar realmente tanto a flora, a fauna... não deslocar pedras... você pode ver que quando acontece isso são pessoas que não são ‘habituês’ da montanha. São pessoas que estão se aventurando e que daqui há pouco com o convívio, e se elas realmente se engajarem nesse processo de freqüentar tanto caminhadas como escaladas, elas vão aprender a respeitar porque elas têm exemplos, né. Elas vão vendo as pessoas e elas ficam até constrangidas de fazer algo que fira, que agrida a natureza, porque vê que as outras pessoas não fazem isso. E normalmente quando a gente vai para a caminhada ou pra escalada, quando a gente vê lixo a gente recolhe, a gente não deixa pelo meio do caminho, a gente cata o lixo. Por que vou deixar lá? Pra que vou deixar lá esse lixo?... Não é de lá! E nós é que estamos invadindo a floresta. A floresta é dos animais, da vegetação que tá lá, nós estamos invadindo. Então nós temos que respeitar aquele local ali que não é nosso, né. Nós estamos ali para curtir aquele local e não para destruir” (Julio).

“Pra mim, primeiro (o montanhismo proporcionou) uma valorização sobre mim muito maior, porque eu me dou muito bem com isso e eu me respeito muito mais. Pô, eu consigo isso! cada vez que eu consigo: ‘poxa, olha a coisa que eu estou conseguindo!’ Depois um controle maior do medo. Eu consigo controlar mais o medo quando eu vou numa escalada e isso significa que depois se eu tenho que enfrentar outros problemas, às vezes os outros problemas se minimizam. Depois ele preenche na minha vida... o montanhismo preenche na minha vida um espaço muito grande [...] E o amor assim, pela terra, pela montanha, pelo sol nascendo, por estar em cima da montanha e ver uma paisagem maravilhosa assim, é uma coisa de paixão, me trouxe uma paixão. Eu estou apaixonada hoje e espero ficar apaixonada a vida inteira pela montanha, pelo montanhismo e pelas amizades que eu consegui” (Miriam).

“O contato com a natureza é assim, tipo, é... fato entendeu. Escalar pra mim é um contato coma natureza, pra mim, por exemplo, escalada indoor, pra mim, que é esse negócio de muro, pra mim isso não existe! Eu particularmente nunca escalei em muro. Escalada pra mim é assim, é contato com a natureza, é a sensação de liberdade, é tudo isso” (Ester).

“É, as coisas que eu vi em montanhas com meus amigos, as relações, as coisas gostosas e tal, eu levo isso pra minha vida toda e conseqüentemente as amizades. Então eu acho que a natureza, a forma com que a gente se relaciona com a natureza, isso influencia bastante na amizade. Eu acho que é bem diferente você ter uma amigo de montanha e tal, do que um outro meio, como eu também tenho. Eu tenho meus colegas de trabalho, colegas da faculdade, colegas de infância e tal, mas aqui eu acho que é uma relação mais profunda. Pelo tempo que a gente passa na montanha juntos, as coisas que a gente vivencia juntos na montanha, os desafios, então você vai ter um parceiro, uma cara que vai te dar segurança, que vai pousar junto, então eu acho que é uma coisa mais intensa, mais forte a relação” (wal).

Estas falas apontam uma certa postura assumida diante da natureza e das práticas que compartilham com o outro. Se é possível observar uma atitude de

respeito e sensibilidade em relação à natureza, há também um claro destaque às relações de amizade, às quais são tidas como diferenciadas em comparação a relações estabelecidas em outros contextos. As relações de amizade estabelecidas no partilhar de experiências na montanha são sedimentadas em valores e interesses comuns.

Isto aparece não somente no discurso do Wal, mas também no da Ester (*“eu tenho um vínculo muito forte com essas pessoas, muito mais do que eu tenho, por exemplo, com o pessoal do trabalho”*), no do Guido (*“você pode mostrar uma outra parte de você, do que com os seus amigos que já te conhece... e com eles é difícil mudar. Mas com essas pessoas novas você consegue ser diferente, tentar mudar você mesmo...”*) e no discurso do Julio (*“não existe aquela coisa de eu querer puxar o tapete de quem for, como nas relações de trabalho [...] (no âmbito das práticas de montanha) as pessoas podem ser mais abertas, sinceras...”*).

Esses laços de sociabilidade, essas relações amizade suscitadas a partir do envolvimento com as práticas corporais ligadas ao montanhismo, parecem envolver aspectos diversificados e sutis, os quais giram em torno das práticas corporais compartilhadas no âmbito do lazer. Estas relações tendem muitas vezes a extrapolar o espaço do grupo e das excursões ligadas às práticas do montanhismo:

“É... com a vivência, com o tempo de montanha, às vezes a gente passa um aperto na montanha e isso aí fortalece muito [...] quando a gente encontra um aperto, uma tempestade, um raio caindo perto da gente, aquela interação entre as pessoas ali fica mais forte, né. A gente chega lá embaixo, um olha pra cara do outro e fala: ‘porra, a gente passou um bom bocado hoje né?’, e aquilo dali fica marcado pro resto da sua vida, né. E com o tempo isso daí vai fortalecendo a amizade. Lá no Rio a gente faz uma reunião que a gente se encontra durante a semana, depois durante o final de semana passa aqui junto e acaba fazendo uma amizade forte. Então tem um grupo de amigos hoje, do montanhismo, que são amigos que vão ser eternos, amigos mesmo. Os caras fazem muita viagem junto, feriado né, às vezes até pra outro país, isso vai fortalecendo cada vez mais, né. A afinidade das pessoas de tarem ali e curtir os mesmos objetivos, acaba fortalecendo muito isso né, formam um grupo de amizade muito grande. Tem gente aí que se conhece a trinta, há quarenta anos, fazem montanhismo e todo final de semana praticamente estão juntos, caminhando e tudo e acaba se tornando amigo. Família, isso quando não sai casamento ou nada disso, né” (Mário).

“Na caminhada, a gente já começa com essa coisa forte da cooperação, mas é interessante que ela tava terminando, a cooperação terminava nela, na atividade. Acabou

a atividade cada um ia pra sua casa. E atualmente, há coisa de alguns meses, quase um ano, já tá terminando com a cerveja, com um peixe, com a saída de grande parte do grupo pra estender aquele momento. A questão do estar junto não é só o da atividade, o grupo já tá vendo que há uma interação maior. E foi muito mais rápido do que a gente teve quando a gente fazia o judô competição. A gente só conseguiu fazer essa coisa do judô lazer, de sair e voltar tomar uma cerveja depois, dez anos, quinze anos depois, vinte anos. Na caminhada com pouco tempo de caminhada altamente informal a gente... pô, é por aí. E que não precisou ter nenhuma combinação, do tipo: 'vamos fazer isso?' Surge em grupo pequeno e depois aumenta com outro grupo, isso é uma coisa que eu acho interessante" (Edmundo).

"Diferentemente da relação que você tem aqui em baixo na rua, na montanha o número de pessoas é reduzido, mas existe uma relação de comunicação até, e uma relação entre as pessoas. Porque a pessoa que você está passando por ela na montanha pode ser que daqui a cinco minutos tá salvando a sua vida ou vice-versa, você tá salvando a vida dela. Então existe um respeito muito grande entre as pessoas, mesmo que elas não se conheçam, mas elas se cumprimentam, elas fazem questão de se falar [...] Isso é exatamente para que você possa manter a harmonia, uma harmonia que existe realmente na montanha. Você quer manter uma relação realmente de harmonia entre as pessoas" (Julio).

"É... tem gente aí que eu conheço desde que eu vim pra cá, e a gente... claro que agora está um pouquinho mais espaçado, mas como o Clube, ele não tem só essa questão de montanha, ele tem a questão social, que é... quer dizer, aquela parte social, não digo de... a diretoria social, as festas, as farras, então ali também, o cara tem um momento de relaxar. Então essas mesmas pessoas que estão na montanha ralando, acabam se encontrando também em outras situações, e aí, estende a amizade, e aí, quando às vezes vão, 'ah, vamos sair pra farra?', e normalmente os cascudos, o cascudo tem um perfil, ele quer montanha, quer montanha, quer montanha, o montanhista cascudo é o cara que quer montanha, está sempre ralado, [...] o cara quer buscar o quê, é a natureza..." (Munis).

Estas falas parecem demonstrar um pouco dos desdobramentos das relações estabelecidas a partir das experiências compartilhadas em torno das práticas corporais ligadas à montanha. Elas não deixam de oferecer um certo respaldo empírico aos argumentos deste estudo, os quais buscam afirmar as potencialidades do envolvimento com estas experiências de lazer para o exercício de novas formas de sociabilidade.

O envolvimento com estas práticas corporais, além de ser fortemente recortado por uma busca de sentimentos de solidariedade e de respeito pelo outro, parece favorecer ainda uma certa aproximação dos sujeitos aos movimentos de preservação da natureza:

"É sempre aquilo, sempre batendo na mesma tecla né, a solidariedade é tão forte, o respeito que a gente tem que ter pelo outro é tão forte que a gente acaba levando isso pra dentro de casa, pra nossa vida e pros outros, né. Então você acaba, não to falando só por mim, pelas pessoas que eu conheço dentro da montanha, você acaba tendo um respeito maior pelas pessoas na rua, você acaba tendo um respeito maior com o ambiente, com o

lixo, você às vezes acaba até entrando em briga de caso pelo meio ambiente. Eu acho que isso é importante hoje em dia, o respeito pelo próximo e esse eu acho que é o lado mais legal do montanhismo. E quem tá há bastante tempo dentro da montanha acaba brigando mesmo por casos ambientais, a hora que o cara vê ele tá numa ONG, tá não sei aonde, tá lutando, botando a boca no mundo pra manter isso aí... que hoje em dia tá crescendo cada vez mais né, essa exploração dos recursos naturais e tudo. O respeito com o próximo, com o lixo com tudo, acho que isso é fundamental. No ser humano o montanhismo difunde muito isso na cabeça da pessoa” (Mário).

Além de também ressaltar os desdobramentos das relações de amizades construídas a partir do envolvimento com estas práticas, o depoimento anterior parece demonstrar um desejo de exercitar atitudes mais solidárias não somente com o outro, mas também com a natureza. Voltaremos a estas questões mais adiante.

As anotações anteriores buscaram de forma bem geral descrever um cenário contemporâneo de mutações nada desprezíveis, além de situar alguns aspectos dos grupos estudados neste contexto. Problematizemos um pouco mais tais mutações, enfatizando suas paradoxais conexões mais íntimas com a subjetividade. Essas mudanças certamente trazem alguns impasses e tensões, mas também parecem abrir espaços inusitados para a ação humana, os quais, igualmente, não são nada desprezíveis.

Relações Interpessoais na Modernidade Tardia: Reflexividade, Estilo e Amizade

Um aspecto importante das teorizações tanto de Giddens como de Beck, como o qual me identifico, é que o eu não é tratado como uma entidade passiva, determinada totalmente por influências externas. Em sua autoconstituição como sujeitos, ou para usar a expressão de Giddens, “ao forjar suas auto-identidades”, os indivíduos contribuem para e até mesmo promovem diretamente influências sociais, as quais são globais em suas conseqüências e implicações, independente de quão locais sejam os contextos específicos de suas ações. Este é um entendimento que nos permite estabelecer conexões entre as estas análises

e o pensamento de outros autores chamados adiante para fundamentar os argumentos aqui desenvolvidos.

Como assinala Giddens (2002), as transformações na auto-identidade e a globalização representam dois pólos da dialética global-local na condições da alta modernidade. Isto quer dizer que mudanças em aspectos íntimos da vida pessoal estão estreitamente ligadas ao estabelecimento de conexões sociais de grande envergadura, pois, dada a amplitude do nível de distanciamento do espaço-tempo introduzido pela alta modernidade, pela primeira vez na história humana “eu” e “sociedade” estão inter-relacionados num meio global.

Vários fatores nas circunstâncias da alta modernidade, afirma o autor, tendem a influenciar diretamente a relação entre auto-identidade e instituições modernas, pois a modernidade introduz um dinamismo elementar nas coisas humanas, como discutido anteriormente, o qual está associado a mudanças nos mecanismos de confiança das pessoas e nos ambientes de risco. Nesta ótica, embora não pareça válido afirmar que a era moderna seja marcada por altos níveis de ansiedade em contrastes com épocas anteriores, visto que ansiedades e inseguranças afetaram outras épocas além da nossa, deve ser considerado que o conteúdo e a forma das ansiedades humanas apresentam mudanças importantes.

De acordo com Giddens (2002, p. 37),

Transições nas vidas dos indivíduos sempre demandaram a reorganização psíquica, algo que era freqüentemente ritualizado nas culturas tradicionais na forma de *ritos de passagem*. Mas em tais culturas, nas quais as coisas permaneciam mais ou menos as mesmas no nível da coletividade, geração após geração, a mudança de identidade era claramente indicada – como quando um indivíduo saía da adolescência para a vida adulta. Nos ambientes da modernidade, por contraste, o eu alterado tem que ser explorado e construído como parte de um processo reflexivo de conectar mudança pessoal e social.

Portanto, se aceitamos os argumentos de Giddens, é no contexto de uma ordem pós-tradicional que o eu se transforma num projeto reflexivo, uma vez que a reflexividade da modernidade se estende ao próprio núcleo desse eu. Assim, teríamos passado a viver num mundo onde as relações sociais se dão independentemente das tradições locais e de seus determinismos. Num universo

social pós-tradicional, permeado por sistemas abstratos, organizados reflexivamente - e no qual as transformações do tempo e do espaço reorganiza o local e o global - o eu parece sofrer uma mudança maciça, conforme sustenta o autor.

No plano subjetivo, ressalta Giddens (2002), um componente fundamental da vida cotidiana é simplesmente o da *escolha*. É no terreno existencial da vida moderna tardia que os indivíduos parecem ser confrontados com uma variedade de escolhas de grande complexidade, embora, por outro lado, recebam pouca ajuda sobre que opções devem ser selecionadas. Este é o contexto da profusão dos vários tipos de terapias e autoterapias, as quais são também indicadoras da reflexividade moderna. O autor aponta algumas conseqüências deste estado de coisas.

Uma delas é a primazia do *estilo de vida* e sua inevitabilidade para o agente individual. Segundo Giddens (2002), a expressão “estilo de vida” soa um tanto trivial porque muitas vezes é pensada em termos de um consumismo superficial, como os ligados à publicidade, mas há algo mais fundamental do que sugere tal concepção. Nas condições da alta modernidade, afirma o autor, não somente seguimos estilos de vida, mas num certo sentido somos obrigados a isto.

Para Giddens (2002, p. 79-80), um estilo de vida pode ser definido como

Um conjunto mais ou menos integrado de práticas que um indivíduo abraça, não só porque essas práticas preenchem necessidades utilitárias, mas porque dão forma material a uma narrativa particular da auto-identidade [...] Os estilos de vida são práticas rotinizadas, as rotinas incorporadas em hábitos de vestir, comer, modos de agir e lugares preferidos de encontrar os outros; mas as rotinas seguidas estão reflexivamente abertas à mudança à luz da natureza móvel da auto-identidade. Cada uma das pequenas decisões que uma pessoa toma todo dia – o que vestir, o que comer, como conduzir-se no trabalho, com quem se encontrar à noite – contribui para essas rotinas. E todas essas escolhas (assim como as maiores e mais importantes) são decisões sobre como agir mas também sobre quem ser. Quanto mais pós-tradicionais as situações, mais o estilo de vida diz respeito ao próprio centro da auto-identidade, seu fazer e refazer.

A noção de estilo de vida assume, segundo o autor, um significado particular no mundo moderno. Como ele ressalta, quanto mais a tradição deixa de ser predominante, e quanto mais a vida cotidiana é perpassada pelo jogo dialético

global-local, os indivíduos se vêem forçados a escolher um estilo de vida a partir de um leque de opções. O autor reconhece a existência de influências padronizadoras especialmente na forma de criação de mercadorias, pois o modo de produção e distribuição capitalista está no cerne das instituições modernas. Contudo, em parte pela pluralização dos contextos de ação, a qual promove uma certa “abertura” na vida social contemporânea, a adoção de um estilo de vida passa a assumir cada vez mais espaço na construção da auto-identidade e da atividade diária.

Giddens (2002) insiste em evitar um possível mal entendido sobre o estilo de vida em sua interconexão com o planejamento da vida dos indivíduos. Como a expressão foi largamente adotada pela mídia e outros mecanismos de estímulo ao consumo mercantilizado, é possível pensar que “estilo de vida” se refira somente aos projetos de grupos economicamente mais prósperos, estando os pobres quase inteiramente excluídos da possibilidade de escolher estilos de vida. Isto em grande parte é tido como verdade pelo autor, pois as divisões de classe e outras linhas fundamentais de desigualdade (gênero, etnicidade, etc.), em sua opinião, podem de certa maneira ser definidas em termos do acesso diferencial a formas de auto-realização e acesso ao poder. Ao produzir diferença, exclusão e marginalização, a modernidade e suas instituições tendem a afastar a possibilidade de emancipação ao criarem mecanismos de supressão e não de realização do eu.

No entanto, argumenta Giddens (2002), “estilos de vida” referem-se também a decisões tomadas e cursos de ação seguidos em condições de severa limitação material. Também é possível que estes padrões de estilos de vida possam algumas vezes envolver uma mais ou menos deliberada rejeição das formas mais difundidas de comportamento e de consumo.

Isto parece ocorrer no caso dos grupos pesquisados, no qual um certo “estilo de vida” é buscado. Porém, e isto fica claro na observação das características dos grupos, esse estilo é ele mesmo um certo contraponto aos estilos mais difundidos de comportamento e de consumo presente em grupos que

promovem e/ou vivenciam práticas corporais de lazer e aventura na natureza. De qualquer modo, a percepção de estarem adotando um “estilo de vida” parece presente em alguns discursos dos entrevistados:

“... Eu adotei isso como um estilo de vida. Montanhismo pra mim é como um estilo de vida. É como eu vejo as pessoas, é como eu vejo a minha vida, é como eu vejo a minha parte social, tudo [...] A prática do montanhismo é meu estilo de vida. É como os meus amigos que têm anos de montanha, e que também adotaram esse estilo de vida. A gente tem um jeito de levar a vida... justamente simples, sem ter excessos. Pessoas como eu também. Eu me identifico com minha tribo, né? Eu me escolhi pra eles” (Wal).

“...Porque o cara quer buscar... é natureza [...] minhas atividades de final de semana são todas externas... se não for de montanha é um passeio na rua, é um passeio no parque, enfim, buscando um verde, um ar puro, entendeu? Isso tem a ver, se você observar... os montanhistas tem aquele comportamento meio parecido, é um estilo, cria um estilo, é uma filosofia de vida [...] não está escrito assim: ‘você tem que se comportar dessa forma fora da montanha!’... não é isso. Mas acaba levando a esse comportamento” (Munis).

“Rapaz, eu sou uma pessoa meio viciada na história [...] eu às vezes me privo de ser transferido pra uma outra cidade, por causa de emprego, e fico pensando: ‘pô, lá não tem montanha’..., [...] Então hoje eu não consigo me ver longe da montanha e não só da montanha, é mais do convívio com a turma, né? É mais do prazer de você fazer uma caminhada com a turma, fazer uma escalada com a turma e descer dali com a alma lavada. Acho que hoje eu não consigo mais viver sem isso. Eu já to há 12 anos aí no clube e acho que vai durar mais... pro resto da minha vida. Então é difícil eu pensar hoje na minha vida sem montanhismo, quase que uma loucura, fico até com medo de pensar isso. Sinceramente, é um vício mesmo, porque lava a alma totalmente...” (Mario).

Afirmar uma multiplicidade de escolhas em relação aos estilos de vida, pondera Giddens (2002), não implica supor que todas as escolhas estão abertas para todos, ou ainda que as pessoas tomam todas as suas decisões com pleno conhecimento da variedade de alternativas possíveis. A seleção ou mesmo criações de estilos de vida sofre influência de pressões de grupo, da visibilidade de modelos, assim como de circunstâncias econômicas.

No cenário da alta modernidade, Giddens (2002) aponta algumas influências ou fatores que confrontam os indivíduos no que concerne à pluralidade de escolhas de estilos de vida. Uma primeira influência é que a vida se dá numa ordem pós-tradicional, onde os sinais estabelecidos pela tradição estão em branco. Agir e envolver-se com este mundo de escolhas plurais é optar por alternativas variadas.

Apontando uma segunda influência, o autor destaca a existência da “pluralização de mundos de vida” (expressão que pede emprestada a Peter Berger). Vejamos o que diz Giddens (2002, p. 81) sobre isto:

Durante a maior parte da história humana, as pessoas viveram em ambientes sociais que eram muito ligados entre si. Fosse em situações de trabalho, no lazer ou em família, um indivíduo vivia dentro de um conjunto de ambientes comparáveis – fenômeno reforçado pelo domínio da comunidade local na maioria das culturas pré-modernas. Os ambientes da vida social moderna são muito mais diversos e segmentados. A segmentação inclui particularmente diferenciação entre os domínios público e privado – mas cada um deles também está sujeito internamente à pluralização. Os estilos de vida estão caracteristicamente ligados a ambientes específicos de ação, que também expressam. Opções de estilos de vida são muitas vezes decisões de aprofundar-se nesses ambientes, a expensas de possíveis alternativas. Como os indivíduos normalmente se movem entre ambientes ou locais diferentes no curso da vida cotidiana, podem sentir-se poucos confortáveis em situações que de alguma maneira põem em questão seu próprio estilo de vida.

Dessa forma, as escolhas dos estilos de vida muito freqüentemente são segmentadas para o indivíduo, em parte exatamente devido a existência de múltiplos ambientes de ação. Isto quer dizer que modos de ação seguidos em um contexto podem ser mais ou menos distintos daqueles adotados em outros. Giddens (2002) chama esses contextos de *setores do estilo de vida*, significando estes últimos uma fração do tempo-espço do conjunto das atividades de uma pessoa, no interior do qual práticas relativamente consistentes e ordenadas são adotadas e encenadas.

Um outro fator que pode estar diretamente relacionado à pluralidade de escolha, segundo Giddens (2002), é a relação com os outros. Mesmo sem discutir em detalhes se as relações interpessoais de hoje são significativamente diferentes daquelas de culturas pré-modernas, o autor faz algumas observações importantes tanto para o casamento como para a amizade. Lembrando a *philia* grega, Giddens lembra que a rede de *philos* de um indivíduo era dada antes pela posição social que este ocupava do que por uma escolha espontânea. Tal situação caracterizava muitos ambientes culturais tradicionais, onde a noção de “amigo”, quando existia, se referia aos de dentro, por oposição aos de fora.

Os sistemas modernos de intimidade sexual e de amizade, segundo Giddens (2002), apresentam como uma de suas características a de que os parceiros sejam escolhidos de forma voluntária diante de uma diversidade de alternativas, mesmo considerando as diferenças sociais e psicológicas que limitam a real medida das escolhas. Tais escolhas não estariam submetidas a padrões rígidos de fixação, algo aproximado ao “enraizamento dinâmico” do qual fala Maffesoli (2001, p. 78), termo que expressa um vaivém constante existente entre os mecanismos de atração e repulsa, caracterizando a vida social. Nesse quadro manifestam-se formas de liberdades intersticiais (diferentes da “liberação” reivindicada nos anos 60) sem uma necessária afirmação ideológica, empiricamente vividas¹⁵. Liberdades traduzindo a necessidade de aventura, o prazer dos encontros efêmeros, o desejo do outro lugar e a busca da fusão comunitária.

Na opinião do Giddens (2002), somente quando os laços interpessoais são mais ou menos resultados de uma livre escolha é que se pode falar em “relacionamentos”, particularmente com o sentido que tomou este termo no discurso leigo. Por isso, alguns laços razoavelmente duráveis, casamentos e relações de amizade tendem a aproximar-se, na contemporaneidade, da “pura relação”. O que o autor chama de *relações puras*, que não têm nada a ver com “pureza sexual”, acaba por adquirir importância central para o projeto reflexivo do eu nas circunstâncias da alta modernidade.

¹⁵ Um casal bem estabelecido pode participar ocasionalmente de sessões de sexo grupal, bem como a notabilidade social não exclui a frequência às “boates de orgia” (Maffesoli, 2001, p. 65).

Giddens (2002) faz todo um percurso analítico para argumentar sobre a teoria e a prática da relação pura. A tentativa é identificar elementos envolvidos em relações íntimas e emocionalmente exigentes, envolvendo, por exemplo, amantes do mesmo sexo ou pessoas que compartilham de uma amizade, considerando esses elementos como centrais na relação pura. Detalhando tais elementos, o autor considera algumas questões bastante amplas. Vejamos algumas delas, pensando-as especialmente em relação aos laços contemporâneos de amizade.

De acordo com Giddens (2002, p. 87), a relação pura não está ancorada em condições externas da vida social e econômica, contrastando assim com os laços pessoais próximos em contextos tradicionais. É como se a relação “flutuasse” livremente:

A moderna amizade expõe esta característica de maneira bastante clara. Um amigo é definido especificamente como alguém com quem se tem uma relação que não depende de mais nada que das recompensas que essa relação oferece. É possível tornar-se amigo de um colega, e a proximidade no trabalho ou o interesse compartilhado gerado pelo trabalho podem estimular a amizade – mas ela só será uma amizade se a ligação com a outra pessoa for valorizada em si mesma. E é por isso que se traça uma divisão tão aguda entre amigos e parentes. Mesmo que hoje estejam bem fracas, há obrigações, especificadas por laços de parentesco, que os parentes têm entre si. Além disso, ainda que essas obrigações possam ser gerais e vagas, os laços de parentesco, pelo menos as relações de sangue, não podem ser rompidos. As relações de amizade podem ter seus próprios elementos inerciais, mas na prática e em princípio a amizade com o outro se mantém apenas se os sentimentos de proximidade forem correspondidos por seu valor intrínseco.

Nesta ótica, a relação é “pura” no sentido de ser buscada apenas pelo que ela pode proporcionar aos parceiros envolvidos. Para o autor, embora seja verdade que relações pessoais geram tanto tensão quanto recompensas, naquelas que só existem por si mesmas torna-se muito difícil “seguir com a corrente”, tal como é possível proceder numa relação fundamentada em critérios exteriores. Isto é, na relação pura, o que quer que vá mal entre os parceiros

ameaça a própria relação. É por estes e outros fatores que as relações puras são entrecortadas por tensões e angústias¹⁶.

Giddens (2002) afirma que as relações puras são contínua e abertamente organizadas de forma reflexiva. Ou seja, quanto mais a relação depender de si mesma, mais centralmente presentes estarão questionamentos reflexivos do tipo “está tudo bem?”. É neste sentido que o auto-exame, inerente às relações puras está estreitamente ligado ao projeto reflexivo do eu. Como afirma o autor, a coordenação reflexiva das relações pessoais próximas contemporâneas, independente de quão distantes possam estar do estado “plenamente puro”, participa da reflexividade mais ampla do mundo moderno.

Ainda que não pretenda qualificar as relações de amizade presentes entre os membros dos grupos estudados de “relações puras”, devo ressaltar que muitos dos elementos discutidos por Giddens a respeito de tais relações estão presentes naquele contexto. A observação dos grupos, especialmente o CERJ, assim como o próprio discurso dos entrevistados apontam alguns desses elementos:

“Vou te falar que o pessoal do clube eu conheço, assim, há uns quatro anos... né, que eu comecei a fazer o curso básico. E todas as pessoas eu posso falar que moram no meu coração. Tem pessoas que conheço há pouco tempo... o Fred, cara eu adoro o Fred, ele é tipo meu irmão mais novo. Quando eu o vejo assim, e pô, eu não tenho costume de abraçar, eu sou super distante, eu o vejo dá vontade de abraçar. Eu adoro ele. Esse contato com as pessoas Não tem como dizer que é um contato diferente, não é uma coisa que eu tenho assim com meus amigos do trabalho, que é uma coisa assim distante. Com o pessoal do clube você viveu, você teve lá, assim, todo mundo passou frio junto, passou fome junto, todo mundo ficou cansado, todo mundo ficou feliz. Então é assim, uma emoção totalmente diferente. Não é uma troca, eu não consegui te explicar assim exatamente o que eu sinto, mas eu sei que eu tenho um vínculo muito forte com essas pessoas, muito mais com o que eu tenho por exemplo com o pessoal do trabalho. Cara, até com as minhas amigas que eu conheço assim de infância eu não consigo olhar pra elas e falar ‘eu te conheço’. Porque... assim, eu não conheço direito. A gente conversa assim sobre namorado, um monte de coisa, mas eu nunca fiquei a noite sozinha no escuro com ela, nunca passei fome, nunca passei perrengue mesmo. O pessoal do clube tem muito isso né, pessoas ali que eu tenho contato. Pô, o Zé... [...] O Zé eu conheço muito mais do que uma amiga minha que vive comigo desde os dois anos de idade. Que conhece assim das minhas aspirações [...] É... é outra relação. Eu não diria que é superficial. Não é superficial. Eu não sei dizer com palavras, mas eu sei dizer que é diferente” (Ester).

“Bom, eu que sou estrangeira, pra mim passou a ser como se fosse uma família. É... eu vou no clube na quinta-feira e, assim, é uma felicidade encontrar pessoas, conversar com

¹⁶ Quando discutem uma possível “política da amizade”, Michel Foucault e Francisco Ortega, como veremos adiante, ressaltam exatamente as tensões, contradições e agonística inerentes às relações de amizade, as quais não podem ser suprimidas por uma tentativa de fusão antropofágica e consenso absoluto entre as partes envolvidas na relação.

as pessoas. *Eu fiz amizades muito boas, eu tenho amigos profundos, dessas que eu posso contar minhas coisas, contar com elas. E eu posso te dizer, por exemplo, o ano passado eu quebrei o pé, as pessoas que ficaram do meu lado, me ajudando, dando apoio, foram minhas colegas de montanhismo. Me pegavam em casa pra me levar pro clube, me pegando pra ir para o Laguna que é onde a gente toma chope quando termina a escalada, me pegando pra tudo quanto é lugar. A gente foi pra Parati no final do ano, eu com o pé quebrado, me ajudando a fazer caminhada com o pé quebrado, o apoio é maravilhoso, o incentivo, a gente tá... é um esporte de solidariedade, não é um esporte competitivo. Então quando alguém consegue, parece que é um sucesso pra todo mundo [...] todo mundo tá querendo que o outro também consiga. Então eu acho que é um apoio muito grande pra todos nós, quando acontece alguma coisa para os outros, a gente está sempre presente. Eu acho um lugar de amizade muito grande [...] a gente não se preocupa se o outro tem dinheiro, se não tem dinheiro, não se pensa muito nisso, não se tem muitas diferenças. Existem diferenças, mas a gente nem percebe às vezes que existe esse tipo de coisas [...] estou sempre chamando pessoas e estou achando muito bom que as pessoas vão lá, porque vão encontrar carinho, vão encontrar amizade, vão encontrar respeito, então eu acho muito legal tudo”* (Mirian).

“Nós temos essa atividade que é basicamente física, mas ela também é social, porque a gente não faz isso sozinho, né, a gente faz sempre com... no caso da escalada, pelo menos com mais um, no caso da caminhada, às vezes tem pelo menos uma dúzia presente contigo, né [...] você vê diferentes tipos de pessoas, diferentes tipos de comportamentos e isso vai te ajudando, vai te moldando também, né, provoca uma troca, né, hoje você está escalando com um, amanhã você está com outro, esse age de uma maneira, aquele de outra, e coisa e tal... mas a tendência é essa coisa ir ficando um comportamento mais ou menos... parecido de todo mundo. Claro... ninguém vai ser igual ao outro, né, mas tende, dentro de um clube, né, tende a ter um procedimento muito parecido, né, na prática... e... está sempre um aprendendo com o outro, né...que é o bom da vida... Enquanto a gente está vivo a gente têm que aprender e ensinar... aprender aquilo que a gente não sabe e ensinar aquilo que agente já aprendeu” (Zé).

Outro fator a ocupar um lugar central na relação pura é, de acordo com Giddens (2002, p. 90), o “compromisso”. Quando fala em compromisso no âmbito das relações próximas, o autor o considera como um fenômeno historicamente novo, pois se constitui como substituto das âncoras exteriores que costumavam sustentar as relações pessoais próximas em culturas pré-modernas. Vejamos a explicação do autor:

O amor, no sentido do amor romântico contemporâneo, é uma forma de compromisso, mas entre os dois, o compromisso é a categoria mais ampla. O que é uma “pessoa comprometida” no contexto de uma relação próxima? É alguém que, reconhecendo as tensões intrínsecas a uma relação da forma moderna, ainda assim está disposta a correr o risco – pelo menos até certo ponto – e que aceita que as únicas recompensas serão aquelas inerentes à própria relação. Um amigo é *ipso facto* uma pessoa comprometida. A pessoa casada será provavelmente uma pessoa comprometida exceto se a relação for mantida apenas por envolvimento externo ou por arrasto inercial de um ou de outro tipo. O compromisso é conhecido por ganhar tempo – fornecer apoio emocional que resistirá pelo menos a algumas perturbações que a relação pode vir a ter [...] Até

certo ponto o compromisso pode ser regulado pela força do amor, mas sentimentos de amor não geram em si mesmos e por si mesmos o compromisso, nem em qualquer sentido o autorizam. Uma pessoa só fica comprometida com a outra quando, por qualquer razão, assim o decidir.

Nesta perspectiva, o compromisso pressupõe uma troca de esforços, não podendo a relação pura existir sem substanciais elementos de reciprocidade, autonomia e segurança das pessoas envolvidas. A conclusão de Giddens (2002) é a de que os compromissos são de difícil construção, especialmente pelo alinhamento mútuo pressuposto no âmbito da relação pura, e mantêm uma incômoda ligação com a reflexividade, a qual é igualmente central para o ordenamento da relação.

Outro ponto apontado pelo autor é que a relação pura enfoca a intimidade. Como condição principal de qualquer estabilidade duradoura que os parceiros logrem atingir, a intimidade, ou a expectativa por ela, muito provavelmente forneça os laços mais próximos entre o projeto reflexivo do eu a relação pura, colocando-se no centro das formas modernas de amizade e relações sexuais estabelecidas.

Giddens (2002) enxerga um valor positivo na busca da intimidade, pois em sua opinião esta não se baseia unicamente em reações negativas a um mundo impessoal envolvente e processos sociais de larga escala. Referenciando-se nos trabalhos de Janette Rainwater, Giddens destaca que a “intimidade desenvolvida”¹⁷, requer uma certa medida de privacidade da parte de cada pessoa envolvida, visto que é necessário alcançar um certo equilíbrio entre a autonomia e o compartilhamento de sentimentos e experiências.

¹⁷ Uma “intimidade desenvolvida” é entendida, neste caso, como o resultado (positivo) de um certo “trabalho psicológico”, tornado possível somente entre indivíduos seguros de suas próprias auto-identidades.

Este equilíbrio é importante na tentativa de evitar que a proximidade pessoal, na medida em que não garanta uma certa medida de privacidade entre os parceiros, se transforme em dependência. Também não se deve confundir intimidade com laços sexuais, pois é possível que a intimidade desenvolvida tenha lugar em relações não sexuais ou amigáveis, mesmo que o envolvimento sexual participe muitas vezes da obtenção da intimidade.

Para Giddens (1993, p. 11), as possibilidades radicalizadoras da *transformação da intimidade* são bastante evidentes, mesmo que alguns a declarem opressiva. Esta opressão, segundo o autor, pode realmente ocorrer se a intimidade for encarada como uma exigência de relação emocional constante. No entanto,

Se considerada como uma negociação transacional de vínculos pessoais, estabelecidas por iguais, ela surge sob uma luz completamente diferente. A intimidade implica uma total democratização do domínio interpessoal, de uma maneira plenamente compatível com a democracia na esfera pública. Há também implicações adicionais. A transformação da intimidade poderia ser uma influência subversiva sobre as instituições modernas como um todo. Um mundo social em que a realização emocional substituisse a maximização do crescimento econômico seria muito diferente daquele que conhecemos hoje. As mudanças que atualmente afetam a sexualidade são, na verdade, revolucionárias e muito profundas.

A relação pura, segundo Giddens (2002), também é dependente da confiança mútua entre os parceiros, a qual relaciona-se estreitamente com a intimidade. A confiança, assim como outros aspectos da relação pura, deve ser construída: a confiança do outro precisa ser ganha. Como discute o autor, as relações pessoais na maioria das culturas pré-modernas eram ancoradas por critérios exteriores, onde a confiança tendia muitas vezes a ser dirigida às posições estabelecidas. Os laços pessoais das *relações puras*, seguindo outras características, supõem outras formas de confiança, especialmente aquela que é construída pela intimidade com o outro. Tal confiança requer acima de tudo abertura, pois saber que o outro está comprometido conosco, sem ressentimentos, é talvez o único referencial para a confiança quando os suportes externos são praticamente inexistentes.

Pelas características das práticas corporais ligadas à montanha, partilhadas entre os nossos entrevistados, o aspecto da confiança também é ressaltado. Ela é construída na própria relação com o outro:

“É um prazer momentâneo e individual que você está sentindo ali muito grande. Além do mais essa questão de você escalando você vê... todo mundo se cumprimenta, você encontra uma pessoa na montanha você... existe uma relação de ajuda, de companheirismo, de... entendeu... ninguém vai te deixar na mão se você precisar, todo mundo tá sozinho ali, mas todo mundo tá junto entendeu... é uma coisa assim meio que...é... agora me fugiu a palavra..., mas ao mesmo tempo que tá você e aquele parceiro só na escalada, mas ao mesmo tempo você sabe que se tiver outras pessoas ali e você tiver numa situação difícil todo mundo vai te socorrer, vai te acudir... quer dizer, existe essa coisa boa da escalada, né, de as pessoas fazerem esse elo forte de amizade pela dificuldade que é o esporte, pelo risco que se corre, realmente é um esporte de risco, mas é um risco calculado, um risco que existe equipamentos muito seguros e evidentemente você tem que ter um treinamento adequado e conhecer o que tu tá fazendo pra não acontecer nada de grave contigo” (Julio).

“No montanhismo, a regra geral não é essa, é um esporte solidário, principalmente na escalada, a vida de um está na mão do outro e vice-versa, não importa se eu tenho mais conhecimento ou não, a minha vida está na mão do outro e vice-versa, na ponta da corda tem um e na outra ponta tem outro” (Munis).

“Você compartilha na escalada, que é um esporte de maior risco, daqueles momentos, ainda mais em escaladas mais adrenantes, assim, que você compartilha de momentos de extrema dificuldade. Principalmente nesses momentos em que você está em grande dificuldade, fazendo comparação com o filme, onde um xingou o outro de brincadeira, mas ele falou que a amizade é grande e você supera isso rapidamente e não fica com raiva. Eu escalando com o Mário, a gente já fez várias escaladas juntos, e aí ele: ‘porra!’... gritava comigo. É o estresse, que o cara tá num lance difícil lá... mas cara, morreu ali entendeu? No final é amizade, se abraça... e você vê que você faz essas amizades legais e você confia naquela pessoa. Você quando tá escalando com uma pessoa, você entrega sua vida àquela pessoa. É uma troca, é uma confiança mútua de vida. No lance em que nós estávamos escalando, o Mário tomou uma queda e eu segurei, ele não foi ao chão. Então... aí ele disse: ‘pô, obrigado por ter me segurado!’, aí eu falei: ‘obrigado não, não fiz mais que minha obrigação’. É o meu papel ali... eu vou fazer tudo, vou me machucar para tentar não deixar você cair... Essa eu acho que é a idéia” (Julio).

Ao longo de sua discussão, Giddens (2002) deixa implícito que o autodesenvolvimento no cenário da modernidade tardia, a despeito de suas potencialidades, ocorre contra um pano de fundo de substancial empobrecimento moral. Em tais circunstâncias, não é à toa que a recém-construída esfera das relações puras possa vir a suportar pesadas tensões e pressões como área de experiência humana geradora de desenvolvimento para a vida do indivíduo. Porém, de acordo com o autor, tal fenômeno não representa exatamente um encolhimento defensivo da auto-identidade diante de um mundo exterior

recalcitrante, como sugerem algumas influentes abordagens teóricas contemporâneas, nas quais o resultado é um eu quebradiço e fragmentado.

Giddens (2002) discorda da idéia da erradicação de uma esfera pública antes distinguível nas primeiras fases da modernidade, deixando o sujeito exposto a um mundo social esmagador. Na sua opinião, mesmo considerando as dificuldades e reversões desse processo, o que se verificou com o amadurecimento das instituições modernas foi uma certa expansão do espaço público, resultando no aumento das possibilidades de participação efetiva dos indivíduos nesse espaço. Este não é um processo linear de desenvolvimento, pois a esfera privada sem dúvida ocupa grandes áreas da vida urbana moderna, especialmente em consequência da dissolução do lugar e do aumento da mobilidade.

Contudo, segundo Giddens (2002), as áreas urbanas contemporâneas permitem o desenvolvimento inusitado de uma vida pública cosmopolita sem precedentes em comunidades mais tradicionais, especialmente pelo fato de permitirem uma diversidade de alternativas de encontros entre pessoas com interesses comuns, formando associações, inclusive suscitando o cultivo de uma rica pluralidade de interesses. Embora o crescimento das grandes organizações burocráticas e a influência da produção de mercadorias em massa drenem o controle do indivíduo sobre seu cotidiano, há claras resistências a estas tendências.

Uma descrição adequada da ação do agente humano em relação ao mundo moderno, afirma Giddens (2002, p. 162-163), deve reconhecer que

(1) num nível muito geral, os agentes nunca aceitam passivamente condições externas de ação, mas quase sempre refletem sobre elas e as reconstituem à luz de suas circunstâncias particulares; (2) tanto no plano coletivo como no individual, acima de tudo nas condições da modernidade, há áreas maciças de apropriação coletiva como consequência do aumento da reflexividade da vida social; (3) não é válido argumentar que, embora os microambientes da ação sejam maleáveis, os sistemas sociais mais amplos formam um ambiente de fundo não-controlado.

Detalhando tais questões, Giddens (2002, p. 163) argumenta sobre a necessidade de enxergarmos que os agentes humanos constituem e reconstituem

o mundo social em suas ações, ocupando nele uma posição de apropriação. Do contrário, deixa-se de captar num nível empírico a natureza da resistência ou, para o usar a expressão do autor, do empoderamento (*empowerment*) humano:

A vida social moderna empobrece a ação individual, mas favorece a apropriação de novas possibilidades; ela é alienante, mas ao mesmo tempo, de maneira característica, os homens reagem contra as circunstâncias sociais que acham opressivas. As instituições modernas tardias criam um mundo de oportunidades duvidosas e riscos de alta consequência. Mas esse mundo não constitui um ambiente impermeável que resiste à intervenção. Enquanto os sistemas abstratos penetram profundamente na vida cotidiana, as respostas a tais sistemas ligam as atividades do indivíduo a relações sociais de amplitude indeterminada.

Além disso, a reconstrução da vida diária pelos sistemas abstratos, assinala o autor, está relacionada com várias formas de apropriação. Em sua extensão global, muitos desses sistemas criam influências sociais impossíveis de serem controladas inteiramente e seus resultados tendem a ser imprevisíveis. Mas, pelo menos em relação às oportunidades existentes em culturas mais tradicionais, a expansão atual dos sistemas especializados permite possibilidades inusitadas de reapropriação.

Outros Olhares Sobre a Reflexividade

Os elementos provindos da experiência cotidiana dos grupos pesquisados, ao expressar uma certa escolha por vivências lúdicas compartilhadas no âmbito do lazer em ambientes naturais e paisagísticos, aproxima à discussão alguns aspectos importantes não priorizados por Giddens e Beck em suas caracterizações da modernização reflexiva. Trata-se dos componentes estéticos da reflexividade, isto é, as possibilidades de uma reflexividade estética e de comunidades reflexivas, as quais são teorizadas por Scott Lash.

Lash, compartilhando do mesmo universo teórico-epistemológico esboçado por Giddens e Beck para caracterizar a época presente, assume uma postura crítica que oferece contribuições importantes na teorização de uma modernidade reflexiva. Lash (1997) afirma que a teoria da modernidade reflexiva somente se consubstancia como teoria crítica quando entendida em contraposição aos seus

próprios propósitos estabelecidos, isto é, quando pensada em sua alteridade radical. O autor defende três conjuntos de argumentações para explicar como isto pode ser feito. Neles se verifica concordâncias e contrapontos às formulações de Giddens e Beck.

Primeiro, argumenta Lash (1997), a modernização reflexiva é uma teoria dos poderes sempre crescentes dos atores sociais ou da atividade social em relação à estrutura. Mas um outro ponto também deve ser igualmente enfatizado. Como argumenta o autor, mesmo com uma certo retrocesso nas estruturas sociais, o que oferece um novo escopo à ação, há o surgimento de novas condições estruturais dessa atividade mais ou menos “livre”, particularmente estruturas de informação e comunicação, às quais tendem a substituir as estruturas sociais que estão regredindo.

Segundo, se as formulações de Giddens e Beck pressupõem que a reflexividade é essencialmente “cognitiva” em sua natureza, Lash (1997, p. 136) vai destacar a dimensão *estética* da reflexividade. Isto pressupõe não uma crítica do particular pelo universal, numa tradição que remonta o Iluminismo de Kant, mas uma “crítica *da* totalidade infeliz da alta modernidade, dos universais da alta modernidade *através* do particular. Aqui o particular é compreendido como a estética e envolve não apenas a “arte elevada”, mas também a cultura popular e a estética da vida cotidiana”.

Terceiro, prossegue o autor, a teoria da modernização reflexiva é uma espécie de “programa forte” da individualização, pois o estado de coisas por ela descrito fala de um “eu” cada vez mais livre dos laços comunitários e dotado de capacidade para construir suas próprias narrativas biográficas, como quer Giddens. Contudo, argumenta Lash (1997, p. 136), “o processo ainda mais desdobrado da modernização ainda não produziu o fim da história prevista por Fukuiama em direção ao “eu” da democracia de mercado. Em vez disto, temos testemunhado ao mesmo tempo – e talvez mais do que nunca – uma vingança do ‘nós’ reprimido da purificação étnica, dos skinheads neonazistas da Alemanha Oriental e da fragmentação nacionalista da ex-União Soviética”.

Lash (1997) considera a “reflexividade” de duas maneiras: primeiro, uma reflexividade estrutural na qual a ação, de certa forma libertada das restrições impostas pela estrutura social (regras, recursos da sociedade), reflete as próprias regras e procedimentos dessa estrutura. Segundo, há uma auto-reflexividade na qual a própria ação reflete-se a si mesma. Neste caso, há uma substituição do controle heterônomo dos agentes pelo autocontrole.

Lash (1997) vai operar em outro nível de problematização ao considerar as condições estruturais da reflexividade. Se, por definição, a reflexividade envolve uma certa liberdade da ação em relação à estrutura, como as desigualdades sociais na modernidade tardia, certamente existentes, poderiam ter explicações estruturais? O argumento do autor é que a reflexividade, assim como a desigualdade das “oportunidades reflexivas” têm por condição um conjunto articulado de estruturas *não* sociais. Isto é, o que dá sustentação à reflexividade “não são nem as estruturas sociais (econômicas, políticas e ideológicas) do marxismo nem as estruturas sociais (normativamente regulamentadas e institucionais) do funcionalismo parsoniano, mas, ao contrário, um entrelaçamento articulado de redes globais e locais de estruturas de *informação e comunicação*” (p. 147). Nas condições da modernidade reflexiva, as oportunidades de vida são cada vez mais uma questão de acesso e do lugar no “modo de informação”.

De acordo com Lash (1997), o conhecimento tende a fluir por estas estruturas de informação e comunicação, não somente por símbolos conceituais (cognitivos) mas por outra organização semiótica, caracterizada por símbolos miméticos (imagens, sons, narrativas, etc.), abrindo possibilidades para uma reflexividade estética. Na vida cotidiana, de acordo com este ponto de vista, a reflexividade estética (seja das formas culturais ou da experimentação dos indivíduos) ocorre não através de um modo de mediação conceitual, mas mimético¹⁸.

¹⁸ Segundo Lash (1997, p. 167), “os filósofos vão freqüentemente contrapor o mimético (como estético) ao conceitual (como teoria). Mas no espaço da estética, podemos fazer uma distinção, mais típica dos lingüistas, entre ‘semiose’ e ‘mimese’. Na semiose, o significado é de preferência produzido em um modelo saussuriano, por meio de diferenças, valências e identidades entre os elementos de uma língua. A mimese, ao contrário, significa ‘iconicamente’, por meio de semelhança”.

Diferentemente de Giddens e Beck, Lash (1997) irá apontar o caminho da hermenêutica para lidar com os impasses e perigos da modernidade tardia em seu processo de globalização. Dessa forma, as três fontes para o *self* contemporâneo são identificadas em termos de “momentos”: momento cognitivo, estético e hermenêutico-comunitário. Esta terceira dimensão é considerada decisiva pelo autor, uma vez que ela possibilita o desenvolvimento de uma noção do *self*, a qual seja consistente e coerente com o envolvimento no “nós”. Quer dizer, trata-se de superar a ênfase no “solipsismo do ‘eu’ expressivo contemporâneo”, e dar mais atenção às comunidades hermenêuticas reflexivas (p. 195).

Esta superação segundo Lash (1997), pressupõe não somente um contraponto à reflexividade cognitiva, mas também à uma subjetividade estética abstrata. O autor argumenta que, para se ter acesso à comunidade, cabe não o “método” da desconstrução, mas a “verdade” da hermenêutica, no sentido de interpretar, e assim abandonar, as hierarquias entre ação/estrutura, sujeito/objeto, controle/contingência, conceitual/mimético. Para o autor, a reflexividade estética, ao retomar tais hierarquias da reflexividade cognitiva, permanece localizada no mesmo universo metafísico.

Lash (1997) enfatiza o tempo todo que uma comunidade deve ser entendida antes de tudo em termos de significações compartilhadas, ou seja, sua base geral são as significações ou os significados compartilhados. A comunidade não baseia-se em regras abstratas, mas em costumes, hábitos e práticas mais ou menos estabelecidas¹⁹. Estas práticas, ao envolverem pessoas, coisas, linguagem, etc., não deixam de possuir um *telos* específico, não deixam de apresentar propósitos:

Mesmo a reflexividade no contexto da comunidade deve estar “dentro de um mundo”. Nem o conhecimento cotidiano nem aquele produzido pelas ciências humanas podem ser uma questão de relacionamento entre um sujeito do conhecimento e o mundo, como ocorre na epistemologia [...] O conhecimento comunal é, em vez disso, conhecimento hermenêutico, e este último só é possível quando quem conhece está presente no mesmo mundo e “habita entre” as coisas e os outros seres humanos cuja verdade ele busca. A comunidade não envolve a

¹⁹ Lash (1997) vai se fundamentar, nesta discussão, sobretudo em conceitos bourdieuanos, tais como habitus, campos, etc.

problematização crônica do significante, mas, ao contrário, está enraizada em significações partilhadas e práticas básicas de rotina [...] Estas práticas envolvem um investimento imediato de sentimentos sobre os instrumentos utilizados – incluindo os signos – e sobre outros seres humanos com quem as práticas são compartilhadas. As atividades do cotidiano do “nós” dizem respeito à obtenção rotineira da significação: dizem respeito à produção de bens substantivos e são orientados por uma compreensão do que é visto, mais geralmente, como substantivamente bom para a comunidade. O substantivamente bom não é enfrentado como um “imperativo”, divorciado do mundano e do cotidiano [...] As significações e as práticas que incorporam o bem substantivo são aprendidas, mas depois se tornam inconscientes como se inscrevessem no corpo (Lash, 1997, p. 188).

Lash (1997) lembra que as comunidades não dizem respeito necessariamente a *interesses* compartilhados. Neste sentido, alguns grupos ou coletividades que possuem interesses comuns, não são necessariamente comunidades, mas grupos de interesse formados por indivíduos geralmente atomizados. O que está em jogo no entendimento de comunidade não são *propriedades* compartilhadas, pois grupos de indivíduos podem compartilhar um sem número de propriedades ou características e, ainda assim, apresentarem ainda uma completa atomização um em relação ao outro.

Mas, problematiza Lash (1997), seria possível uma comunidade reflexiva em nossas sociedades, nas quais a significação estaria, por definição, esvaziada? O autor busca no domínio ético-estético os indícios para esta resposta, apostando numa ética não propriamente baseada numa subjetividade transcendental ou intersubjetividade, mas fundamentalmente baseada no “cuidado”. Ao trabalhar o conceito de cuidado, Lash vai se referir à tematização foucaultiana sobre o “cuidado de si”, embora sua referência seja claramente heideggeriana. Trata-se, assim, de um “engajamento envolvido, uma preocupação com as coisas e com as pessoas em um mundo compartilhado” (p. 182).

Portanto, em contraposição às teses de individualização da reflexividade de Giddens e Beck, Lash (1997) vai argumentar sobre uma reflexividade hermenêutica e da comunidade. As três *fontes* do *self*, analiticamente separáveis como “momentos” (cognitivo, estético e hermenêutico), segundo o autor, existem em nós de uma maneira contraditória e inconciliável, e isto não pode ou talvez

não deva ser remediado. A justificativa de Lash para a sua concentração na dimensão hermenêutica ou comunitária é que talvez ela seja a única que precisa de algum tipo de operação de recuperação, numa época marcada tanto pelo individualismo cognitivo-utilitarista como pelo individualismo estético-expressivo.

As análises de Giddens, Beck e Lash, ao focar por diferentes vias processos contemporâneos de subjetivação e relações interpessoais, evidenciam características bastante importantes da contemporaneidade e dos sujeitos que a experimentam. Tais características, ganhando força na vida moderna atual, apontam um cenário de possibilidades inusitadas ao agente humano na relação com o mundo. Relação reconhecidamente tensa e contraditória, mas que abre aos sujeitos algumas possibilidades de resistência e apropriação nas várias dimensões da vida, entre as quais figuram as experiências de lazer.

Tais elaborações teóricas, além de abordarem questões importantes ao contexto desta investigação, permitem estabelecer alguns paralelos com a teorização e o enfoque de alguns outros autores que fundamentam os argumentos deste estudo, ainda que se considere importantes distinções e nuances entre tais enfoques.

As elaborações teóricas de Michel Foucault, especialmente em seus últimos desenvolvimentos²⁰, aponta para o entendimento de sujeito não como um “sujeito-substância”, essencialista, mas como um “sujeito-forma”, contingente e histórico, a ser constituído através de um intenso trabalho sobre si mesmo, na relação com o outro. Como Giddens, Beck e Lash, Foucault está ciente das forças de expropriação dos poderes subjetivantes sobre os sujeitos, mas reconhece e realça a capacidade de resistência, contraponto e luta do agente humano.

O cenário de possibilidades apontadas por Giddens e Beck numa sociedade destradicionalizada como a atual, especialmente no concernente às

²⁰ Como demonstram alguns estudiosos do pensamento foucaultiano, há um deslocamento teórico importante na obra de Foucault nos últimos anos de sua vida, no qual são levantados densos problemas ético-políticos. Como argumenta Castelo Branco (2002, p. 175), “os problemas ético-políticos levantados pelo último Foucault (1977-84) merecem atenção e procuraremos explicitar as reorientações teóricas e práticas realizadas pelo pensador francês que dão um novo ânimo ao campo de problematização que o afeta doravante. Tornar possíveis a autonomia e a liberdade dos indivíduos e de segmentos da sociedade, tendo, diante de si, o grande aparato de controle das vidas e da subjetividade, tal é a tarefa positiva que mobiliza o último Foucault”. Retornaremos a este aspecto mais adiante.

relações interpessoais, apresenta também uma certa sintonia com os argumentos do filósofo espanhol Francisco Ortega. Para este último, a conjuntura atual, especialmente pela abertura que proporciona através da perda de vínculos orgânicos, aparece como favorável para experimentar uma multiplicidade de formas de vida e relacionamentos possíveis, particularmente através das relações de amizade.

O caráter reflexivo da modernidade, tal como discutido, pode também ser aproximado à atitude crítica integrante do *ethos* da modernidade na ótica foucaultiana. Segundo Ortega (1997), a atitude crítica da qual fala Foucault constitui-se numa forma de cultura, numa postura política e moral. Foucault, ecoando o Kant da *Aufklärung*, discute a modernidade não como uma época na história, mas como uma atitude e um *ethos*, isto é, como uma forma de relação com a atualidade, uma maneira de pensar, sentir e agir.

Como vemos em Ortega (1997, p. 137), Foucault escolhe o exemplo de Baudelaire para caracterizar o *ethos* da modernidade, para o qual ela é entendida como “o transitório”, “o fugidio”, “o contingente”: Ser moderno significa assumir uma postura crítica diante da própria modernidade, uma tomada de atitude frente à própria realidade (atitude “reflexiva”, diria Giddens), pois “o caráter contingente e transitório do presente é inseparável da vontade de sua transformação. Modernidade como transformação do presente é, além disso, autotransformação”.

O *ethos* da modernidade, conclui Ortega (1997, p. 139) ecoando Foucault, constitui-se ainda numa atitude experimental e de crítica permanente consigo mesmo:

O indivíduo tem a possibilidade de – segundo as palavras de Foucault – “se desprender de si mesmo”, isto é, de recusar o tipo de individualidade imposta e experimentar com novas formas de existência. Ser moderno para Foucault consiste precisamente em aceitar este desafio. Foucault não privilegia uma forma de subjetividade determinada a que o indivíduo deve aspirar; sua aversão contra a normatividade o impede. Por outro lado, isto significaria limitar o número de possibilidades e favorecer alguma delas. Cada indivíduo deve criar sua ética, uma ética de experimentação, uma ética negativa [...] A ontologia crítica de nós mesmos inaugurada na modernidade representa um *ethos*, uma vida filosófica onde a crítica do que somos é ao mesmo tempo análise histórica dos limites que nos são postos e prova de sua transformação possível.

A exortação de Foucault é um convite à luta contra as formas de subjetivação historicamente impostas. Afinadas com um programa filosófico-político que privilegia o fomento de novas formas de subjetividade e sociabilidade, as reflexões de Foucault e Ortega, como veremos adiante, aparecem como uma alternativa ético-política fértil diante dos cenários produzidos pela reflexividade da modernidade tardia.

Mas antes de tratarmos mais de perto das formulações desses autores sobre formas de subjetivação e amizade, quero antes discutir mais detidamente alguns aspectos sobre a experiência de lazer, enfocando o contexto e as características das práticas corporais de lazer e aventura na natureza, em torno das quais se articulam as vivências dos grupos estudados.

CAPÍTULO III

Formas de Subjetivação e Amizade: Potencialidades da Experiência de Lazer

Como explicar a profusão de formas de sociabilidade que acompanham o choque da modernidade? [...] As solidariedades e grupos que emergem depois de dois séculos de modernidade já não estão unidos pelos laços arcaicos ou ideológicos. Procuram uma existência própria. Compõem-se, decompõem-se e recompõem-se, num movimento incessantemente inacabado...

Jean Duvignaud, em *A Solidariedade*.
Duvignaud (2000)

O Lazer na Natureza e as Práticas Corporais de Aventura: Potencialidades Disruptivas

O capítulo anterior buscou descrever alguns aspectos do cenário contemporâneo de amplas transformações sociais e culturais, buscando delinear algumas de suas implicações na vida cotidiana, nas formas de subjetivação e nas formas de sociabilidade. É neste contexto que as peculiaridades dos grupos estudados deve ser considerada.

Tanto em relação aos membros do GCAV e do CERJ, é particularmente no âmbito das práticas corporais de lazer e aventura na natureza que são articuladas suas vivências partilhadas. Se podemos considerar o GCAV e o CERJ como grupos que compartilham significados, estes significados são articulados nas experiências de lazer vivenciadas coletivamente. Neste sentido, torna-se necessário traçar algumas considerações sobre o fenômeno do lazer na realidade presente, especialmente buscando um olhar mais atento às práticas corporais vivenciadas na perspectiva do lazer e da aventura em ambientes naturais.

No mundo contemporâneo marcado pelo dinamismo da reflexividade e das transformações no tempo e no espaço, pelo fulcro da informação/comunicação e pela importante interconexão entre sistemas globais e o próprio sujeito, não é de admirar que o fenômeno do lazer apresente uma incontestável visibilidade. Como já vimos, tal cenário apresenta para a vida humana tanto contradições e paradoxos, como possibilita novos espaços de contrapontos e reapropriação. Isto parece fazer do lazer um campo de experiências e ações humanas tanto rico quanto ambivalente.

A valorização e apropriação midiática e comercial de vivências relacionadas ao lazer, especialmente nele promovendo uma luta obsessiva por práticas, cuidados e controle corporal diversificados, podem minar suas potencialidades criativas e críticas. Por outro lado, de forma paradoxal, o campo das experiências de lazer particularmente pode oferecer aos sujeitos um espaço singular para problematizar sua realidade, em busca de um fazer-se e refazer-se com senso crítico, ludicidade e arte.

Isto não significa supor que o lazer seja uma dimensão à parte da vida, nem que outras esferas ou dimensões sejam menos propícias para o exercício da crítica e da criatividade. Mas a experiência de lazer, sendo marcada pela vivência lúdica do mundo, e ao por em movimento o anseio humano pela liberdade, parece constituir-se numa experiência existencial fértil para o exercício de sensibilidades disruptivas, a partir das quais seja possível esperar movimentos de contraposição às imposições da lógica dominante da produção, do controle e do consumo, bem como dos modelos dominantes de subjetividade e identidade.

Acredito que somente é possível apreender o significado de lazer no seio da cultura onde este é construído, e, conseqüentemente, penso ser de pouca utilidade estar preso a determinados hermetismos conceituais. No entanto, considero ser necessário pensar o lazer contemporâneo como uma prática social engendrada pelas transformações no mundo do trabalho, pela complexificação das sociedades e pelo advento da urbanização, entre outros fenômenos situados na história. Mais que isto, não se deve perder de vista que a experiência do

lazer²¹, no sentido que eu quero lhe dar aqui, diz respeito a uma experiência humana de grande complexidade, sendo marcada pela fruição lúdica²² e intencional do mundo.

O aspecto da intencionalidade me parece importante de ser lembrado, pois permite enfatizar tal experiência na esfera da subjetividade, a qual não somente é produzida no caldo da sócio-cultura (Guattari & Rolnik, 1986), mas também vivencia, reflete, produz, reelabora e ressignifica essa mesma cultura e o mundo. Dessa forma, associo a experiência do lazer à vivência, produção e reelaboração de cultura, num espaço-tempo conquistado pelos sujeitos às imposições da vida no mundo, visando o exercício da humanidade, especialmente em suas expressões de liberdade e ludicidade. Exercício este não constituindo-se num essencialismo abstrato, mas aproximando-se dos processos de singularização, tal como os entende Guattari, nos quais o que se busca é a afirmação de outras maneiras de ser, outras percepções e sensibilidades.

Com este entendimento, parece claro o componente reflexivo que eu enxergo na experiência do lazer. Eu insisto em pensar na experiência do lazer não como mero entretenimento, mas como uma possibilidade de aprendizado.

É neste sentido que considero possível entender o lazer como campo de experiências humanas privilegiadas junto aos processos de constituição de subjetividades, já que, ao potencializar os aspectos anteriormente destacados, oferece uma rica possibilidade de exercitar e intensificar uma relação renovada consigo próprio, com a cultura e com a alteridade, aí incluídos os outros seres humanos e os demais seres e elementos do planeta.

Certamente não é de hoje que o lazer é teorizado tendo como pressuposto suas potencialidades para o exercício de novas sensibilidades e novos valores. E também não são poucas as formas de abordar este fenômeno em busca de sua

²¹ Utilizo o termo experiência no sentido dado por Tuan (1983, p. 9), como abrangendo “as diferentes maneiras através das quais uma pessoa conhece e constrói a realidade”. Experienciar é aprender, pois a experiência, constituída de sentimento e pensamento, implica a capacidade de aprender a partir da própria vivência.

²² Estou entendendo lúdico ou ludicidade como característica humana que pode expressar-se nas várias dimensões da vida, como o lazer, o trabalho, as relações afetivas, etc. O lúdico, parecendo ser um dos aspectos inerentes à vida humana, tem, em minha opinião, o sentido do gratuito, da brincadeira, da subversão. O jogo, tanto no sentido dado por Callois (1958) como por Huizinga (1993), pressupõe, ao meu ver, a dimensão lúdica, da qual é expressão.

compreensão. Fiquemos apenas com alguns exemplos nacionais de discussão teórica a este respeito.

Marcellino (1990, 1998), por exemplo, certamente influenciado pelo também sociólogo Joffre Dumazedier, irá considerar o lazer como sendo a cultura vivenciada no tempo “disponível” das obrigações institucionais, acreditando na possibilidade desse ser um tempo (o tempo sempre pensado em combinação com a atitude do indivíduo que vivencia o lazer) privilegiado para a vivência de valores que perspectivem mudanças tanto de ordem moral como cultural. Estas mudanças, argumenta o autor, seriam necessárias ao solapamento da estrutura vigente e à instauração de uma nova ordem social.

Os argumentos de Bramante (1998, p. 11) são no sentido de que “o lazer se traduz por uma dimensão privilegiada da expressão humana dentro de um tempo conquistado”. O autor afirma sobre a dimensão do “não trabalho” poder assumir, no quadro atual de instrumentalização e mercadificação do tempo, “uma nuance extraordinária para a vivência da essência humana, através da conquista de um tempo da ‘não utilidade’ frente às pressões crescentes de se dar sempre uma certa finalidade ao uso do tempo”.

Outras reflexões sobre o lazer procuram uma relativização sobre a “liberdade” na escolha de experiências no tempo de “não-trabalho”. Nesta direção, Gutierrez (1997, p. 53) destaca a necessidade de compreender a liberdade de escolha num sentido relativo. A escolha seria livre na mesma medida em que a “consciência individual do sujeito social” possa ser assim considerada. Para o autor, “ela só é livre porque o sujeito opta individualmente por ela a partir do confronto com o seu passado, onde estão cristalizadas todas as referências culturais, sociais, antropológicas e políticas do meio em que se insere”. Isto é, embora resultado de uma opção individual, a experiência de lazer é permeada por uma forte componente de determinação ambiental e histórica.

Refletindo sobre tais questões, Bruhns (1997a, p. 31) apoia-se em Sebastian De Grazia para contestar o mito da liberdade em relação ao tempo. A autora argumenta sobre este “livre” significar “fora do trabalho”, sendo este tempo

desejado pelas pessoas para realizar atividades que, por suas características, muitas vezes traduzem-se por ações bem pouco livres. A autora prossegue, convidando-nos a uma reflexão sobre a vida, “incluindo o tempo o qual nos rege e ao mesmo tempo nos comprime, seja de trabalho ou de não trabalho, bem como a necessidade de nos percebermos no mundo onde estamos vivendo, realizando algumas opções. Sejam quais forem essas opções, devemos estar atentos para as conseqüências decorrentes, o que torna-se difícil de perceber quando o tempo ‘é dinheiro’”.

De qualquer maneira, ressalta Bruhns (1997b), as experiências íntimas na relação corpo-natureza no âmbito do lazer, expressam em algumas situações uma busca de reconhecimento do espaço que este corpo ocupa em sua relação com o mundo. Estas experiências, acredita a autora, podem expressar ainda um questionamento e uma revisão de valores, assim como um encontro muito particular do ser humano consigo próprio.

Estas últimas asserções sobre as potencialidades da experiência do lazer são particularmente férteis e próximas aos argumentos deste estudo. Nela está mais ou menos expresso que, em algumas situações e contextos, as experiências de lazer na natureza podem traduzir-se em um exercício reflexivo do sujeito sobre si próprio e sobre a vida no mundo. Dela pode-se apreender ainda que este exercício potencializa uma relação diferenciada do sujeito com o próprio corpo e com a natureza, a qual pode traduzir-se numa revisão de valores e num particular encontro do sujeito consigo mesmo e com a alteridade.

As experiências vividas no âmbito do GCAV e do CERJ, particularmente relacionadas a práticas corporais de lazer e aventura na natureza, são aqui apresentadas com expressões de algumas dessas “situações” e “contextos”. Alguns argumentos para justificar este entendimento já foram mais ou menos colocados nas páginas precedentes. Exploremos agora outros argumentos nesta direção, sobretudo buscando enfocar alguns aspectos implicados na vivência de práticas corporais de lazer e aventura na natureza, aproximando-as ao contexto do GCAV e CERJ.

Antes disto, porém, vejamos algumas anotações sobre o contexto de expansão dessas práticas corporais, assim como algumas observações sobre sua teorização.

O espanhol Javier Olivera Betrán é um dos autores contemporâneos que discute essas práticas corporais e, por sua reconhecida contribuição neste debate, vem paulatinamente tornando-se uma referência teórica sobre essa temática, o que torna pertinente a interlocução com suas reflexões. Tais práticas irão receber diversas denominações em seu desenvolvimento e disseminação (“esportes de aventura”, “esportes radicais”, “atividades físicas de aventura na natureza”, etc.).

De acordo com Betrán (1995), é em meados da década de setenta que surge e se propaga, especialmente nos países economicamente mais avançados, uma nova realidade no universo das práticas corporais cujo enfoque é a vivência lúdica de aventura na natureza. Para o autor, estas novas atividades emergem como um conjunto de “práticas recreativas”, consolidando-se na década atual ao sabor dos novos hábitos, gostos e valores da sociedade pós-industrial ou “pós-moderna”.

Ao discorrer sobre as “atividades físicas de aventura na natureza”, Betrán (1995, p. 6) argumenta sobre estas práticas de lazer e turismo serem animadas, entre outras coisas,

Por uma série de valores e conceitos que pertencem às novas tendências culturais características da sociedade pós-industrial e supõem uma sólida oferta no marco das práticas corporais como modelo hedonista [...] Na atualidade, as práticas corporais de caráter recreativo têm-se constituído como a principal forma de utilização do lazer ativo das pessoas pertencentes aos países economicamente avançados do ocidente. Esta realidade lúdica forma parte importante da denominada indústria do lazer, a qual tem uma incidência crescente no produto interno bruto e na criação de postos de trabalho, concentrando-se por sua vez num alto nível de demandas sociais de transcendência política, social e cultural.

Como é possível perceber nestas breves considerações, o autor atribui a tais práticas um caráter peculiar sintonizado com os padrões culturais, sociais, éticos e estéticos emergentes no mundo contemporâneo, identificando-o como pós-industrial ou pós-moderno. Com as mutações paradigmáticas e o surgimento

de novos valores e demandas sociais que seriam peculiares a este novo momento da história, esse conjunto de práticas corporais, segundo o autor, têm-se consolidado nos últimos vinte anos com bastante evidência e solidez no âmbito dessa “nova cultura corporal”.

Bétran (1995), evita usar o termo esporte para se referir a essas práticas corporais, entendendo-as como pertencentes a outra época, além de tratar-se de concepções diferentes do esporte moderno, tanto no que se refere às motivações e condições de sua prática, como nos fins a atingir e no meio onde se desenvolvem. Embora reconheça seu caráter provisório, o autor adota a expressão *atividades físicas de aventura na natureza* (AFAN) como composto semântico pertinente e discriminatório capaz de responder à concepção de seus estudos sobre a temática. Essas “atividades físicas” são por ele consideradas como “práticas individualizadas que se fundamentam, geralmente, em condutas motrizes como o deslizar-se sobre superfícies naturais, onde o equilíbrio para evitar a queda e a velocidade de deslocamento aproveitando as energias livres da natureza constituem os diversos níveis de risco controlado no qual se baseia a aventura” (Betrán, 1995, p. 6).

Embora possam não dar conta da totalidade de suas reflexões, as idéias aqui expostas são representativas de alguns desenvolvimentos teóricos de Javier Betrán sobre o tema, a partir das quais gostaria de fazer algumas considerações.

Parece-me inegável uma intensificação relativamente recente das transformações tanto materiais como culturais da vida humana, o que torna pertinente admitir o momento contemporâneo como um palco de inusitados cenários (Vide Giddens (1991, 1993, 1997 e 2002), Beck (1997), Harvey (1998), Featherstone (1995 e 1997), entre outros autores). De qualquer modo, como explicitado anteriormente, não me parece adequado tratar estas práticas sob o signo da “pós-modernidade” ou de “valores pós-modernos”.

Outro ponto a ser considerado diz respeito à expressão “atividades físicas de aventura na natureza”, proposto por Betrán (1995) como núcleo semântico capaz de articular tais práticas corporais. Como o autor, considero inadequada a

utilização do termo esporte para se referir a tais práticas, não propriamente por pertencerem a outra época, como ele argumenta, mas por tratar-se de características, concepções e finalidades diferenciadas em relação ao esporte moderno, mesmo levando-se em conta o processo de ampla “esportivização” de muitas dessas práticas corporais na atualidade.

Embora muitas delas estejam sendo paulatinamente incorporadas ao espetáculo esportivizado (vide corridas de aventura e orientação, competições de *rafting*, escalada esportiva *in door*, etc.), reservo o *status* de esporte para me referir a atividades competitivas praticadas sob regras padronizadas, rígidas e institucionalizadas, em geral vinculadas a federações, etc. De forma geral, o objetivo dessas práticas esportivas institucionalizadas está intimamente ligado à comparação de variadas performances (entre indivíduos ou equipes), visando a escolha de um vencedor e/ou o estabelecimento de um *record*. As práticas corporais vivenciadas no âmbito dos grupos estudados estão longe desta perspectiva.

Por outro lado, pensemos a expressão “atividades físicas”. Tal expressão, cara à área acadêmica convencionalmente conhecida como Educação Física, particularmente ao segmento que prioriza a discussão sobre “atividade física e saúde”, não me parece atender satisfatoriamente às exigências semânticas desejáveis e reclamadas. O termo atividade, combinado ao adjetivo “física”, parece inadequado e limitado, pois, além de não garantir exatidão em sua especificidade, parece não exprimir a riqueza das ações motoras humanas presentes no repertório sócio-cultural.

De forma provisória, prefiro usar a expressão *práticas corporais de lazer e aventura na natureza*, especialmente quando pensadas no âmbito de grupos como o GCAV e o CERJ. Práticas corporais, pois a expressão “prática”, conjugada ao adjetivo “corporais”, diz respeito diretamente à noção de uma ação intencional, idéia ou projeto em realização, na qual encontra-se expressa a dimensão corporal e motriz do sujeito que a vivencia. O acréscimo “de lazer e aventura na natureza” qualifica essas práticas corporais quanto à sua

intencionalidade e a uma de suas características mais latentes - o sentido de aventura e risco. A expressão faz ainda uma clara referência ao espaço preponderante onde em geral elas ocorrem, isto é, os ambientes naturais e seus elementos, como a água, as matas, a montanha, o ar, etc.

A experiência de ação coletiva embutida nessas práticas pode ser vivida tanto numa caminhada por trilhas (*trekking*) ou *rafting*, envolvendo um número expressivo de pessoas (às vezes 30, como mencionado por Edmundo) ou numa escalada em rocha, na qual esse número é bem mais reduzido, mas onde a forma de sociabilidade exercitada é bastante intensa. Minha vivência com escaladores, possibilitada pelo trabalho de campo, e minha própria relação com a prática da escalada a partir desses trabalhos, permitem considerá-la bastante expressiva em termos de estreitamento de laços interpessoais.

A relação que se estabelece entre guia (escalador que se coloca à frente no trajeto a ser feito na rocha) e participante (escalador ou escaladores que seguem o mesmo trajeto feito pelo guia após a chegada deste num determinado lugar da parede de rocha) necessita confiança, comunicação, incitação recíproca e entendimento mútuos, a fim de evitar acidentes. Trata-se de cuidar de si e do outro na emoção de uma aventura compartilhada, onde os movimentos de troca do corpo com o ambiente são, a um só tempo, suaves e intensos.

Nesta prática corporal específica, especialmente sendo ela vivenciada como lazer, o que está em jogo é uma composição, de preferência sensível e criativa, do praticante com os obstáculos, com as possibilidades oferecidas ao corpo pela rocha (em suas agarras, fendas, fissuras, etc.), com os equipamentos utilizados (cordas, fitas, mosquetões, etc.) e com quem o acompanha nesta aventura em sentido vertical.

Deve-se ressaltar, todavia, a propósito da escalada em rocha, que esta é uma prática vinculada ao universo mais amplo do montanhismo, cujas origens históricas antecedem em muito o período recente de expansão dessas práticas e até mesmo as próprias transformações mais amplas da modernidade tardia das quais me ocupei. Este é um aspecto importante a ser considerado, pois permite a

compreensão de algumas peculiaridades dos grupos estudados, em sua vinculação com uma certa “cultura excursionista” permeada por outra lógica de ação. No entanto, nada nos desautoriza a considerar que estas práticas são sobretudo ressignificadas diante das profundas transformações sociais, político-econômicas e culturais das últimas décadas.

Há que se ter presente também as contradições e paradoxos presente no contexto das práticas corporais de lazer e aventura na natureza. Estas têm sido, de forma geral, fortemente incorporadas pelo mercado esportivo e/ou turístico, este último especialmente em sua versão “ecológica” ou “de aventura”, passando assim, a despeito do discurso ecológico que a sustentam, a reproduzir acriticamente a lógica do consumo de massas, característica do modelo de produção e acumulação capitalista sobretudo nesta fase da modernidade.

Convém ter em mente que à esta lógica corresponde o engendramento de determinadas formas de produção de subjetividade²³, as quais, também por visarem a reprodução de determinados modelos sociais e de seus variados interesses, tendem a reduzir a capacidade crítica dos sujeitos em relação aos agenciamentos sócio-políticos com os quais interage. Estes últimos visam, entre outras coisas, normatizar as ações humanas e definir um certo tipo de sujeito, uma certa referência identitária afinada com a lógica dominante.

No entanto, a existência das diversas contradições e paradoxos vinculados a essas práticas em sua incorporação pelo mercado, seja ele turístico ou esportivo, não deve invalidar o esforço de tentar perceber o que elas trazem de renovado e potencialmente transformador na relação do indivíduo consigo próprio e com a alteridade. Numa expressão: em suas condutas éticas.

A vivência dessas práticas corporais de lazer e aventura, como veremos adiante, parecem denotar uma relação no mínimo diferenciada com a dimensão corpórea e com o ambiente natural, pelo menos se as comparamos às modalidades do esporte moderno institucionalizado.

²³ Como observa Paiva (2000, p. 35), “Guattari vai localizar a construção da subjetividade no mesmo nível da produção, considerando-a [...] como ‘matéria-prima de toda e qualquer produção’”.

Parece haver, na dinâmica de realização de práticas corporais como estas, evidências de algumas mutações na relação da pessoa humana com o próprio corpo e com a natureza. Algumas entrevistas com nossos personagens dão conta de aproximar-se deste aspecto:

“Você que faz ginástica aí, três vezes por semana, o cara que faz ginástica três vezes por semana, achar que ele vai... é... de repente vai fazer uma travessia, por exemplo, que nem a que a gente vai fazer agora (travessia Petrópolis-Teresópolis), achar que ele vai se dar bem, tá ferrado, vai se dar muito mau, porque é outra atividade, completamente diferente, é outra capacidade que você precisa, são outros músculos que você está utilizando, a capacidade pulmonar que você está utilizando é outra que você precisa, então isso tá... achar só porque ele faz ginástica, porque ele tá malhado, não sei o quê... achar que ele vai se dar bem numa caminhada assim de cara, sem... sem estar acostumado a fazer a caminhada... não dá não... tem que entrar devagarinho... começar a caminhada, outra coisa, achar que... porque anda no calçadão, vai conseguir fazer montanha com o pé nas costas... também não... ali não engana! Porque é muito específico, são... é... como é que se diz... exigências completamente diferentes” (Zé).

“Posso enumerar muitas diferenças. Primeiro que a escalada ela não é uma coisa que vem e passa, é uma coisa que vem e fica. Tipo, você faz uma escalada, você fica pensando na escalada, você é capaz de ficar pensando na escalada a semana inteira. Que nem, eu faço uma escalada, ou consigo ou não consigo, e fico pensando dentro de uma a duas semanas, até um mês, até sonho com a escalada e fico pensando... revendo os lances... e assim, tem muita diferença. Por exemplo, você fazer um esporte, uma corrida na praia ou uma ginástica na academia... é uma coisa meio em vão, meio sem sentido que não te toca lá dentro. A escalada não... a escalada é onde eu sonho mesmo. É onde eu choro, é onde eu tenho medo, reclamo quando tenho fome, é diferente de quando você tá, por exemplo, na academia ou jogando um vôlei na praia... é totalmente diferente entendeu. É uma coisa que te toca, mexe com teu instinto sabe. Com seus medos, com suas felicidades, com essas coisas boas... quando você tá escalando, tem dias que você se decepciona... tem muito sentimento rolando junto” (Ester).

(No montanhismo) “não tenho compromisso com nada né... de ganhar ou de perder, eu não to ali nem pra ganhar nem pra perder... apenas pra satisfazer o meu eu...ééé... curtir a natureza, curtir as vias [...] Você olha de longe a montanha é tudo igual né, é aquela parede, pensa que é uma parede lisa, mas nada. Quando tu chega perto e vê os buracos, vê as entranhas da rocha, você vê as camadas das rochas todas desenhadas então, quer dizer, é um outro mundo, é uma coisa totalmente diferente de você estar num esporte convencional que geralmente são dentro de academias, ou de clubes, coisas que, embora a escalada tenha suas regras exatamente, mas, quer dizer, a noção de liberdade é muito maior, né” (Julio).

“Eu não encaro o montanhismo como um esporte, não vejo isso, pra mim é um lazer, só que tipo, é lógico, você está aconselhando você trabalhar com o seu corpo, com o seu físico. Com o lazer que você está gostando, é diferente de, eu pelo menos, fiz basquete, eu fiz natação, e pra mim é outro objetivo. Pra mim, eu nunca encarei o montanhismo pra eu ficar em forma, pra eu ter um fôlego bom, pra ter uma saúde melhor, eu nunca encarei isso assim, eu sempre encarei isso como um lazer, uma atividade pra me divertir” (Guido).

Estas falas apontam diferenças entre essas “novas” práticas corporais de lazer e aventura na natureza e práticas tradicionais vinculadas ao esporte

moderno institucionalizado. Ao expressar essas diferenças, elas tratam também de outras formas de relação com o próprio corpo e com a natureza.

Uma discussão teórica bastante sugestiva sobre este aspecto, pode ser encontrada nas formulações de Coelho dos Santos (1997), o qual parte de um olhar bastante abrangente para a questão. Argumentando sobre estas mudanças, o autor inicia sua exposição buscando resgatar a lógica racionalista subjacente ao projeto iluminista, o qual durante muito tempo propôs-se a “iluminar” as trevas de um mundo ainda povoado por ilusões e mitos.

Fruto da ignorância, a diversidade, a partir de então, nada mais é do que a aparência solúvel do conhecimento, onde o mundo passa a ser considerado homogêneo e a ciência adquire a possibilidade de enunciar a lógica de sua organização. De acordo com tal concepção, enquanto sistema dinâmico cujas leis são cognoscíveis, a natureza é um todo coerente que, em princípio, não reserva grandes surpresas. O mundo natural assim concebido, isto é, como obedecendo às regras da ordem dinâmica, caracteriza-se pela passividade e pela docilidade, sendo ele suscetível de ser manipulado, explorado e dominado (Coelho dos Santos, 1997).

Essa racionalidade tornou-se uma importante matriz da modernidade, acarretando uma relação particular do corpo com a natureza. Tal relação, chamada pelo autor de *energética*, é constitutiva da experiência moderna da natureza, seja na dimensão individual, social ou político-econômica.

Aproximando suas reflexões às práticas corporais esportivas, Coelho dos Santos (1997) argumenta ter a relação energética com o corpo predominado na modernidade, na medida em que o conjunto de modalidades esportivas olímpicas, cujo exercício é baseado na concepção dos sistemas dinâmicos, tornou-se exemplar para o exercício de qualquer atividade físico-esportiva:

O esporte moderno, quer seja praticado por profissionais ou por amadores, quer seja exercido individual ou coletivamente, é fundado sobre as idéias de força, de velocidade, de aceleração, de trajetória, de potência e de outras pertencentes ao mesmo domínio conceitual. Em conformidade com essas idéias básicas, as noções de destreza muscular, de resistência, de desgaste e de esforço físico são igualmente essenciais. Qualquer que seja a disciplina, o desempenho deve ser medido, avaliado, calculado, traduzido em números [...] o corpo é apenas um

instrumento ou uma ferramenta a ser dominada para otimizar o rendimento e maximizar os resultados. Trata-se de um trabalho, de uma ação sobre o corpo visando a, progressivamente, ultrapassar os limites que ele impõe, objetivando subjugar e superar cada resistência bem como cada resíduo inercial que ele possa encerrar (p. 12).

Neste sentido, a relação energética da qual fala o autor implica a concepção do corpo enquanto produtor de ação.

Estas experiências corporais atléticas onde predomina a relação energética, também chamadas pelo autor de práticas *hard*, tem como contraponto algumas práticas corporais esportivas e de lazer mais ou menos emergentes, cuja experiência da natureza implica uma concepção consideravelmente diferente. Ao contrário das práticas *hard*, desenvolvidas em superfícies rugosas, de modo geral rígidas e quase sempre planas, os “esportes *soft*”, segundo Coelho dos Santos, são praticados sempre em superfícies lisas, fluidas e onduladas.

Aqui há que se tencionar e relativizar as formulações do autor, pois algumas outras práticas de lazer e aventura, certamente contempladas no que ele qualifica de “esporte *soft*”, não apresentam estas características. Várias dessas práticas, embora apresente suas peculiaridades que as diferenciam, não são necessariamente praticadas em superfícies lisas, fluidas ou onduladas.

Coelho dos Santos (1997) busca justificar seus argumentos, afirmando que, do ponto de vista da prática e também do praticante, a diferença entre as superfícies rugosas e lisas é significativa, pois assinala uma diferença radical existente entre um tipo de superfície onde o atrito desempenha um papel de primeira importância, e sobre a qual o esportista detém o controle, e um outro tipo de superfície cujos efeitos do atrito são pouco ou nada significativos, onde o controle lhe escapa totalmente. Trata-se, neste segundo caso, de um meio fluido, indomável e inconsistente, pois tais práticas se desenvolveriam “sobre” a água, o vento, a onda ou uma coluna de ar. Aqui, segundo o autor, está em jogo uma composição do praticante com o caráter incerto e instável dos elementos com os quais se interage. Estes argumentos, embora apresentem coerência, devem ser admitidos somente em relação a algumas dessas práticas.

Coelho dos Santos (1997) apresenta ainda outros argumentos interessantes, os quais vale a pena explorar. Segundo ele, nos esportes *soft* algumas características básicas para a prática dos esportes *hard*, tais como força, trajetória ou potência, passam a um segundo plano quando comparadas àquelas de leveza, harmonia e flexibilidade. Trata-se menos de uma relação de resistência e destreza muscular do que uma relação de sensibilidade; menos de uma relação energética do que uma relação estética com o corpo e com a natureza:

No caso das práticas *soft*, corpo e natureza não são mais as realidades dóceis e úteis, prontas à sujeição e à exploração, como ocorre no caso da relação energética. De acordo com esta última, a eficácia e o desempenho estão estreitamente ligados à obediência das regras teórico-técnicas da ordem dinâmica. Ora, o problema que se coloca para o praticante de um esporte *soft*, quando se trata de aperfeiçoar a realização de sua atividade esportiva, é o da ressonância. Para chegar à plenitude das sensações e ao melhor desempenho, aquele que pratica *surf*, por exemplo, deve estar em ressonância com os elementos – a onda e o vento – mas também com a prancha e consigo mesmo, em suma, com o conjunto do que está em jogo na situação. Pois o que caracteriza essas situações é o fato de estar entre os elementos da natureza, aí incluído o seu corpo; não há espaço para uma relação de exterioridade; em tais práticas não há distância entre o saber e o fazer (p. 13-14).

O exemplo do *surf* é particularmente fértil, podendo-se também citar práticas corporais que ocorrem em corredeiras, como o rafting e a canoagem, as quais se desenvolvem em condições ambientais semelhantes de imprevisibilidade. Trata-se de práticas corporais onde está em jogo muito mais uma relação de contrato, de negociação com os elementos da natureza, do que uma relação de domínio e controle. De energético o corpo passa a ser um campo de recepção e emissão de informação.

Ao contrário de uma modalidade atlética, onde na grande maioria das vezes o praticante deve realizar um percurso previamente definido, num menor tempo possível, sob regulação minuciosa de seus movimentos, as vivências corporais esportivas tais como o *surf*, não admitem um percurso definido *a priori*, tratando-se, neste caso específico, de permanecer o maior tempo possível sobre a onda, próximo à espuma, de modo a ganhar velocidade e executar algumas manobras. Para isto, o praticante deve fazer-se um com o seu equipamento, deve estar sintonizado com a evolução da onda e do vento, deve estar atento às

demais pessoas que compartilham com ele aquele *point* da praia. Deve, enfim, estabelecer uma relação de sintonia consigo próprio, com os outros à sua volta, com o equipamento do qual se utiliza e com os demais elementos do mundo natural.

A riqueza dos elementos “caóticos” envolvidos na prática do *surf* interessou também às reflexões de Sant’Anna (1999, p. 90), as quais associam a prática do *surf* às “relações de composição” e a “ação em curso”. Estas, ao invés de implicarem em relações de dominação entre os envolvidos, mobilizam uma certa composição e um encontro entre conjuntos heterogêneos. Numa prática corporal como o *surf* o sujeito que age tende a não estar separado do sujeito que pensa, uma vez que o processo coincide com o objetivo final: surfar. A relação do surfista com o mar tende a ser pautada não pela rigidez e dominação, mas por uma composição de forças heterogêneas: “o surfista não surfa para respeitar regras e sim para surfar”.

Não se trata, numa situação como esta, de um objetivo externo à prática, um desempenho a ser avaliado, um resultado cotado ou até mesmo um recorde, como nos esportes *hard* (retomando Coelho dos Santos, 1997), onde a lógica que os preside vincula-se à produção e ao rendimento. No caso das práticas com dominância estética (presididas não pela força, potência, ou rendimento, mas pela leveza, harmonia, prazer e beleza), a vivência diz respeito em primeiro lugar a si mesma. Trata-se de um desempenho muito mais guiado pela habilidade e beleza dos gestos do que por sua funcionalidade, mais pelo prazer do que pela sua utilidade. Trata-se do triunfo do estilo sobre a força. Da relação energética a estética, como ressalta Coelho dos Santos (1997), essas novas práticas corporais possibilitaram uma certa mudança na direção dos investimentos no corpo e na natureza, as quais passam a ser dirigidas antes de mais nada pela sensibilidade. Trata-se de sentir e experimentar, compor e negociar.

Estas são ao meu ver reflexões pertinentes, muito embora tenhamos que fazer algumas ressalvas e observações, especialmente no que se refere às formulações de Coelho dos Santos. Um aspecto principal diz respeito ao tom de

generalidade dado pelo autor às suas asserções, não considerando o contexto e a intencionalidade de quem vivencia tais práticas. A atitude do praticante, acima de tudo, é fator determinante na perspectiva que ele assume diante de seu próprio corpo e alteridade nestas práticas, ainda que se considere uma mesma modalidade no âmbito dos “esportes *soft*”.

O próprio *surf* certamente acarretará perspectivas bastantes diferenciadas em seus praticantes, apenas considerando-se a situação de um “*surf-lazer*” e um “*surf-competição*”. E nem precisaríamos opor um *surf* praticado como lazer de um *surf* praticado como competição esportiva de alto nível, pois bastaríamos fazer referência às disputas dos melhores *points* das praias entre “locais” (“nativos”) e os “outros” (“forasteiros”, “estranhos ao *point*”).

Uma outra análise que aponta as mudanças entre o esporte moderno e essas “novas práticas” pode ser vista em Pociello (1995). O autor ressalta uma tendência à produção de novos tipos de gestos esportivos nesses novos espaços de práticas corporais. Para o autor, esses comportamentos esportivos tendem a ajustar-se perfeitamente à produção de novas vivências, as quais aceleram o progresso de tecnologias a seu serviço. As palavras do autor revelam uma estreita sintonia com as mutações até aqui descritas:

O investimento viril e quase artesanal do corpo, que os esportistas tradicionais exercem sempre direta e concretamente sobre matérias duras (colocando concretamente à prova suas qualidades de força e de resistência), parece ceder o passo diante de outros tipos de investimento lúdico do corpo. Explorando as energias exteriores ao corpo (suaves, de preferência), graças aos prolongamentos maquínicos dos quais ele se dotou, pode-se assegurar, através dos controles sutis de ‘equilíbrio’ e com o mínimo esforço, qualquer experiência da mobilidade acrobática ou vertiginosa a custo mínimo... a hábil pilotagem dessas máquinas (*surf*, skates, pranchas, asas desta, caiaques...) produz gestos acrobáticos e aéreos, permite a exploração de novas energias, busca novas sensações e abre novos espaços de jogos.

Ainda nesta direção, Bruhns (1998, p. 23) ressalta também certas diferenciações, afirmando que estas novas práticas operam em um outro registro em termos de rendimento e produção de performances. Para a autora, estes “novos esportes” não contemplam um treinamento prévio intensivo ou rendimento planejado, sendo mais direta a experiência do praticante. Neste contexto,

vislumbra-se uma variedade complexa de situações híbridas e muitas variações. Haveria, nesses “novos esportes”, “uma preferência por ações mantendo certa independência (embora com a presença grupal), com práticas pouco reguladas. Exalta-se o risco (ciente de seu controle) e a aventura em empreitadas não enfrentando adversários, num ambiente imprevisível e hostil”.

As mudanças analisadas pelos autores anteriormente citados dizem respeito especialmente à relação com o corpo e com a natureza no envolvimento com essas práticas. Mas as diferenças apontadas pelos nossos entrevistados abrangem aspectos ainda mais sutis, como demonstram as seguintes falas:

“A primeira coisa que destaco é você fazer (a atividade) dentro de sala e você fazer ao ar livre. Isso é uma coisa que marca bastante. Você entra numa sala onde o pessoal tá treinando judô, o cheiro do kimono e o suor são forte. Isso aí é uma coisa que enquanto você tá treinando você tá acostumado. Até as pessoas que vem pela primeira vez numa sala de quem tá treinando judô, eles tem a sua sensibilidade bastante agredida. Por outro lado, é a questão do objetivo. Quando eu treinei judô durante muito tempo foi com o objetivo judô pra competição. Eu agora não tô fazendo atividade física visando competição, tô visando meu lazer, meu prazer, uma coisa que me agrada que é o contato com a natureza, o contato com as pessoas. Então a gente pode fazer o esporte de competição, a gente era capaz de ficar num grupo de quinze pessoas vinte pessoas, tinha gente que era capaz de vir, treinar com agente, durante seis meses, quase que três vezes por semana e a gente não trocava uma palavra. Não havia interação porque o objetivo era competir, o objetivo era preparar para a competição” (Edmundo).

“O montanhismo ele não tem competição. Você não tem um inimigo, uma pessoa que vai disputar com você. Não existe isso. Pelo contrário, é uma união entendeu? Então eu sempre combato aquilo: ‘ahh, eu venci a montanha!’. Eu nunca falei isso. Eu venci a mim mesmo, as minhas incertezas, a minha preguiça entendeu. Mas não tem uma competição com você. Vamos repetir pra entender. A diferença básica e crucial do montanhismo para os outros esportes é essa, não tem competição” (Wal).

“Bom, eu pratiquei natação e natação é um esporte individual e a gente está sempre querendo ganhar, ganhar dos outros. Tem... tem aqueles revezamentos, que aí são quatro que se revezam, não sei se esse tem aqui no Brasil, e aí os quatro querem ganhar da equipe, né. No montanhismo não tem nada disso. Tem vários clubes e nem se quer entre os clubes a gente tem competição de quem consegue chegar um na frente do outro. O montanhismo é uma forma de vida. Primeiro respeita a natureza e isso significa pra nossos filhos, pra nossos netos ter um mundo melhor, um mundo melhor do que teria se a gente não se preocupasse. Por isso, melhor do que hoje não sei, a gente não sabe pra onde o mundo vai, mas a gente se preocupa em cuidar da natureza para eles” (Miriam).

“Pois é, eu acho que o montanhismo tem uma peculiaridade, talvez até encontre em outros esportes né, mas ele tem uma peculiaridade mais forte do que outros que é a solidariedade, né, tem que ser muito forte e não tem distinção. A pessoa quando tá com a gente aqui no meio da montanha não tem distinção de valores né. Preto, branco, rico, pobre, todo mundo tem que se dar bem porque a solidariedade tem que ser grande. Porque às vezes é uma questão de sobrevivência né. A gente tá hoje aqui num ambiente bom, não tem problema nenhum, de vez em quando o tempo fecha né, um raio, ou alguém

torce um pé e a gente depende da gente mesmo, do que a gente tem aqui. Um resgate é impossível, é muito difícil, né. Então a solidariedade, a união entre as pessoas, o respeito que a gente adquire com este grupo é muito forte, acredito ser mais forte no montanhismo, pela dificuldade de acesso, de lugares remotos que a gente vai, esse tipo de coisa, eu acredito ser muito mais forte do que num outro pessoal que pratica outro tipo de esporte. É lógico que existe alguns outros, tipo, talvez uma coisa de aventura, um rafting, ou até pára-queda, o rally, esse tipo de coisa também existe essa ajuda, essa solidariedade, mas não tão forte quanto aqui. Não quero dizer que a união deles não seja grande, é lógico que é, mas assim, o momento que a gente passa, quando acontece de passar um perrengue, seja de frio ou chuva e a gente num ambiente desse, a gente depende da gente mesmo né. Então a união, a solidariedade com, entre todos do grupo é muito forte. Isso eu acho que é legal” (Mario).

“Aí ele (um amigo) já tinha me avisado, como é que era esse relacionamento com os outros participantes, esse entrosamento que se tinha no grupo. Ele falou: ‘ó, você vai encontrar uma coisa que realmente não encontra por aí. E não é porque, na minha opinião, é um esporte envolvido com a natureza, que tem essa relação, não sei porque é assim, mas esse esporte dá essa integração com o grupo, enquanto que o mergulho que eu fiz não dava nenhum, tinha, era várias pessoas, eram quantos, eu não sei, doze ou quinze pessoas no barco, que faziam meu ‘check-up’, e eram grupos né, aqueles grupinhos assim, três amigos, dois amigos, e esses grupos não interagiam um com o outro, eram grupos praticamente fechados, como você vê em outros esportes. E depois foi o que eu disse, eu não acho que era um esporte que envolve a natureza que dá isso (interação) à pessoa. E esse, em especial sim, talvez porque um dependa do outro né, numa escalada, numa caminhada, você sempre tá num grupo, enquanto que num mergulho não, é individual, quer dizer, não é individual, é em dupla, mais você acostuma ir sempre com essa dupla, não tem uma conversa, não tem nada, ou você vai velejar, mesma coisa, não tem nada, não tem essa interação [...] primeiro que eu vejo que não tem aquele objetivo de vencer né, como se você vai jogar um futebol, você quer melhorar seu time pra você vencer um campeonato. E no montanhismo não, você faz o que você quer, divertir e vai pra casa, tanto faz você fazer um terceiro grau, um oitavo grau, não tem essa obrigação de vencer, essa obrigação de disputar com outra, eu sou melhor do que você nisso, é essa diferença que eu vejo (Guido).

Tais mudanças pontuais, tanto as apontadas pelos entrevistados como as discutidas nos apontamentos da literatura, são, ao meu ver, bastante significativas. Não me parece exagerado supor que elas podem ser consideradas como uma manifestação importante de mutações mais amplas na lógica da relação do ser humano consigo próprio e com a natureza. Isto não quer dizer, é importante ressaltar, que essas vivências na natureza não se mostrem permeadas por outras lógicas. Pelo contrário, tal como as experiências de lazer de maneira geral, essas experiências corporais junto à natureza trazem consigo uma mescla de perspectivas e de características, as quais evidenciam sua

natureza híbrida²⁴, igualmente sujeitas aos princípios de rendimento, competitividade, consumo, individualismo e exclusão. As ambigüidades das vivências no “tempo livre” não admitem uma abordagem maniqueísta do lazer.

Mesmo no contexto dos grupos aqui estudados, os quais não parecem viver de forma “compensatória” suas práticas, torna-se possível vislumbrar um certo tom de “funcionalidade” dada ao lazer:

“Hoje em dia existe a competição de escalada esportiva, existe a competição de rally a pé esse tipo de coisa, mas não é muito a filosofia nossa, do nosso grupo, né. O pessoal de clube, de montanha, a gente pratica mais sábado e domingo, todo mundo trabalha, tem seu trabalho de segunda a sexta, é mais um lazer pra gente esfriar a cabeça daquele estresse de cidade grande, né. Queira seja uma caminhadinha lá na floresta, lá na cidade mesmo, uma escalada lá na cidade, num ambiente desse aqui, num parque nacional qualquer. Eu acho que é mais pra gente limpar aquelas coisa ruins que a cidade grande hoje em dia pressiona né, aquela correria, aquele estresse que a gente enfrenta lá. Eu acho que é mais por aí” (Mario).

Em todo caso, pelo que eu pude perceber, esta parece não ser a perspectiva mais geral do grupo na forma de vivenciar e de perceber suas atividades na montanha. Além disso, como é possível perceber em outras formulações do próprio Mario, sua relação com o montanhismo está além de uma relação estritamente funcional.

O que é importante reter é que as mudanças aqui discutidas apresentam, exatamente pelo que trazem de novo na relação com o corpo, com a natureza e com o outro, férteis possibilidades aos sujeitos para o exercício de uma nova relação consigo próprio, de vivenciar de forma diferente o mundo e de experimentar formas renovadas de sociabilidade e de relação com a alteridade, especialmente a partir da experiência de lazer. Tal exercício pode resultar na construção de novas subjetividades, engendrando espaços diferenciados, talvez compostos por uma lógica diferenciada daquelas atreladas unicamente aos valores da produção e do consumo, a qual, especialmente sob a bandeira da liberação sexual, da obrigação do prazer e da beleza a qualquer custo, não cessa de criar novas regras, pudores e coações.

²⁴ Assunto melhor discutido em: Villaverde, Sandoval (1999) Da Natureza do espaço ao espaço da natureza: reflexões sobre a relação corpo-natureza em parques públicos urbanos (Dissertação de Mestrado) Universidade Estadual de Campinas.

Estas mudanças permitem vislumbrar uma relação mais pautada pelo *contrato*, em meio às predominantes relações de *controle* em relação à natureza, onde estão em jogo sentimentos, estilo, experimentações intensas, composições, negociações. Estas noções, que ao meu ver relacionam-se de perto com essas práticas corporais, inclusive as praticadas no GCAV e CARJ, tornam possível uma aproximação à discussão contemporânea sobre subjetividade, ética e amizade, especialmente considerando as reflexões de pensadores como Foucault, Derrida, Levinas, Arendt, Deleuze, Guattari, entre outros.

As formas que assumem a dinâmica das práticas corporais vividas coletivamente pelos sujeitos pesquisados, sob a égide das intensidades²⁵ e das composições interpessoais, parecem oferecer um cenário propício para o exercício de novas formas de sociabilidade, em especial as relações de amizade, entendida como forma de subjetivação coletiva. Vejamos mais um pouco o que dizem os nossos entrevistados:

“Quanto ao esporte (montanhismo), eu não sei se eu levei algo, mais do convívio com as pessoas sim, você aprende, você conhece muitas pessoas, eu conheci sei lá, mais de trinta ou quarenta pessoas. Não intimamente, mais você vê o comportamento das pessoas, umas diferentes das outras, e você começa a analisar, o comportamento das outras, e vê que muitas vezes eu fiz isso também e não reparei se eu estava fazendo a coisa certa, acho que não. E você leva um pouco de... aprender a ser mais humilde, de ser mais companheiro [...] Então nesse lado eu levei muita coisa dessa prática, do convívio com as pessoas, de você vê, tudo isso né [...] Sim, pô, porque eu conheci pessoas de diversas faixas etárias, de diversas classes sociais, então você vê que você aprende com outras pessoas, você vê que a outra pessoa tem um ponto de vista diferente do seu, porque ela viveu diferente uma situação diferente da sua, ponto de vista diferente do seu, porque ela viveu diferente, uma situação que foi diferente da sua, uma outra época, então você aprende muito né, você conhece muito de outras coisas que você nunca reparou, nunca se deparou” (Guido).

“Eu venho somando aí na minha família, mais irmãos, porque o montanhismo, essa... essa característica de você é... dormir, às vezes de baixo do mesmo teto, sofrer situações adversas, isso aproxima o ser humano. Um tenta proteger o outro pra manter a integridade do grupo, e se faz exatamente um trabalho de... de como se... houvesse uma dependência uma das outras. E é exatamente, o montanhismo é isso aí. Então essa coisa de você, você volta no tempo, você tinha o trabalho braçal e dependia um do outro, uma caçava, outro pegava lenha, outro... só que agente obviamente no caso não havia nada disso, mas na montanha você tem essa tarefa, todo mundo olha por todo mundo” (Munis).

²⁵ “Pensar a intensidade ou pensar intensamente é uma forma de pensar o aberto, o acontecimento, esses momentos excepcionais, nos quais se interrompe a regularidade e a necessidade, mesmo por um instante. A intensidade somente pode ser pensada de forma intempestiva, fugaz e provisória, semelhante a pinceladas impressionistas que revelem alguns momentos, percebidos por um brilho peculiar, ou seja, pela sua intensidade” (Ortega, 1998, p. 7-8).

“E com relação às pessoas você aprende a conversar mais com as pessoas, a ouvir mais as pessoas. Você passa a ter mais paciência com as pessoas, porque o montanhismo é um esporte solidário. Então, querendo ou não querendo, se você quiser continuar no montanhismo você tem que ser uma pessoa solidária de natureza, ou passar a ser solidário. Se não você automaticamente vai ficando excluído, porque a maioria das pessoas são solidárias, então você começa: puxa, aquela pessoa ali não ajuda em nada! aquela pessoa ali só fica sozinha, só pensa nela! Então tudo isso vai botando você de lado. Então se você não se integra nesse processo, você não progride e acaba saindo [...] A maioria dos benefícios, os benefícios físicos que eu tenho hoje, primeiro aconteceram muitos benefícios espirituais, morais, psicológicos, essas coisas assim, que levaram ao equilíbrio físico. Houve primeiro um equilíbrio emocional, equilíbrio espiritual, para depois levar a um equilíbrio físico. E assim você muda totalmente seus valores. Quer dizer, cada um tem os seus, cada um encontra isso daí da sua forma. Eu encontrei os meus, se eu superei situações da vida, eu agradeço ao montanhismo” (Jana).

O convívio em torno das práticas corporais de lazer e aventura na natureza oferecem, como demonstra o contexto pesquisado, a possibilidade de visualizar novos exercícios vinculatórios. Penso sobretudo nas potencialidades do envolvimento com tais práticas para a criação e intensificação de laços interpessoais mais criativos, não simplesmente pautados em adequações harmoniosas que neutralizam as diferenças e comprometem a afirmação das singularidades, mas buscando manter até o final o realce das diferenças envolvidas em cada relação. Este exercício vinculatório poderá talvez fomentar a eclosão de liames sociais menos burocratizados, vividos numa relação renovada dos sujeitos consigo próprio, com o outro e com o mundo.

Como ressalta Sant’Anna (2000), ecoando o pensamento foucaultiano, é necessário considerar que os indivíduos se transformam historicamente em sujeitos de seus corpos e de suas ações. Suas condutas éticas, ao invés de abstratas, são produzidas na especificidade de cada relação social, de relações entre seres humanos entre si e entre estes e outros seres do mundo.

Estas considerações são úteis quando refletimos sobre questões referentes às práticas corporais de lazer, especialmente aquelas vivenciadas em ambientes naturais. Mas a intensificação da busca por tais vivências na natureza não significa, em si mesma, uma mudança qualitativa na relação do ser humano com esta última. Como já foi dito, embora as práticas corporais de lazer aqui tratadas apresentem novos modos de investimentos sobre o corpo e a natureza, há que se

indagar sobre as suas implicações e o modo de operar desses novos investimentos.

A despeito de também encontrarmos nessas práticas uma lógica que em nada se diferencia de outras formas de produção e consumo relacionados ao lazer, aprofundando muitas vezes um traço narcisista e egocêntrico, tipo “culto californiano do eu” (Paiva, 2000), é possível vislumbrar aí outras dimensões voltadas para construção de subjetividades cujas bases estejam assentadas em outros valores.

É claro que os desafios e obstáculos encontrados nesta direção são consideráveis, especialmente quando pensamos nessas práticas corporais como parte do universo das atividades turísticas. Estes desafios dizem respeito especialmente à lógica utilitarista e mercantil de instrumentalização da natureza, adotada muitas vezes nas práticas etiquetadas como “ecoturísticas” e também pelo *trade* turístico que as promovem e comercializam. A facilidade com que esta lógica pode aparecer disseminada nos indivíduos e grupos que participam desses pacotes “esverdeados” podem, em boa parte dos casos, ser um fator de empobrecimento de suas potencialidades de reflexão, crítica e criatividade.

No entanto, o compromisso ético-político de descortinar transformações socioculturais qualitativas e ampliar eventuais demonstrações de resistência à lógica e à subjetividade dominantes, deve, em minha opinião, ser assumido. Mesmo havendo uma incorporação dessas práticas corporais pela lógica mercadológica turística ou esportiva, tal incorporação nunca é total, assim como nunca é total o esquadramento da subjetividade pelos poderes subjetivantes²⁶, tal como têm demonstrado Foucault, Deleuze e Guattari, devendo-se ir em busca de “resistências moleculares”, de pequenas “brechas”, de “linhas de fuga” subjacentes a essas experiências humanas. Tratem-se dessas transformações e

²⁶ Conforme discute Paiva (2000, p. 37), pensando com Deleuze e Guattari, talvez não seja correto julgar possível um agenciamento completo das subjetividades pelos poderes, pelo sistema que busca forjá-las segundo seus interesses. Neste sentido, “há um permanente entrelaçamento móvel das forças de *territorialização* (enquanto tendência do sistema) com as de *desterritorialização* (forças de criação, de inventividade), sendo que uma jamais esgota a outra: ambas se escalonam, trabalham, reconfiguram uma relação a outra”.

potenciais de resistência, considerando a tematização da amizade, a qual aparece com relevo no âmbito das práticas corporais e dos grupos estudados.

Amizade como Forma de Subjetivação Coletiva: Cuidar de Si e do Outro nas Experiências de Lazer

As potencialidades das práticas corporais de lazer e aventura na natureza, especialmente as práticas de montanha aqui estudadas, ao realçar aspectos como sentimentos, estilo, experimentações intensas, composições e negociações, articulam-se especialmente em torno de relações de amizade. Os laços de sociabilidade partilhados entre os membros do GCAV e no CERJ, traduzidos sobretudo em relações de amizade, foram certamente expressivos no meu convívio pessoal com estes grupos durante a pesquisa²⁷, além de serem corroborados pelos discursos dos entrevistados.

As composições, sentimentos, estilo, experimentações diferenciadas e intensas - aspectos que podem ser aproximados àquelas práticas - estão também em estreita sintonia com a noção de amizade, especialmente a noção foucaultiana de amizade no âmbito de uma *estilística da existência*, a qual é desenvolvida e ampliada pelo filósofo espanhol Francisco Ortega.

Vejamos alguns apontamentos de como estes e outros autores pensaram a questão da amizade. Suas reflexões buscaram acima de tudo uma melhor compreensão desta complexa esfera da existência humana. Trilhemos esses caminhos de reflexão sobre amizade, especialmente tendo em mente como esta forma de sociabilidade pode apresentar-se na contemporaneidade, sobretudo no âmbito do lazer na natureza. A questão é pensar em que termos a amizade, pensada como forma de subjetivação coletiva, pode figurar no contexto de uma

²⁷ Embora o meu convívio com estes grupos, especialmente o CERJ, tenha ocorrido no período de observações, minhas relações com os grupos se mantêm até hoje. É verdade que, diante dos compromissos assumidos, entre os quais figura a própria elaboração deste relatório de pesquisa, não me foram possíveis outros encontros presenciais com os grupos. Em todo caso, sejam alimentados via telefone ou Internet, meus laços com boa parte dos entrevistados se mantêm.

estilística da existência, de uma *vida como obra de arte*, certamente pautadas por novos referenciais éticos, tal como queria Foucault.

Mesmo não tendo tratado de forma sistemática a questão da amizade em seus últimos livros, Michel Foucault não deixou de sublinhar, especialmente em alguns vários artigos, entrevistas e conferências, a importância de sua tematização. Para Francisco Ortega, estudioso da temática da amizade em Foucault, Arendt, Derrida, entre outros autores, a reflexão ético-política tardia de Foucault aponta para uma possível atualização da antiga *estilística da existência* através da amizade (Ortega, 1999).

Prefaciando uma das publicações de Ortega, Jurandir Freire Costa argumenta sobre a distância entre o sentido corrente do termo amizade e o entendimento foucaultiano acerca do mesmo. Para Foucault, amizade não tem o sentido de um “artifício compensatório, um ornamento afetivo ao qual reservamos um lugar espremido e residual entre as obsessões amoroso-sexual e os deveres cívicos”. A amizade em Foucault é pensada como o quadro relacional de uma constante recriação de si, uma subjetivação coletiva, a qual pode romper as fronteiras morais vigentes, levando o sujeito a uma auto-transformação, estilizando sua existência na relação com o outro²⁸.

De acordo com Ortega (1999), *ascese*, *conversão*, *parrhesía* e *amizade* são conceitos-chave na obra de Foucault que até o momento têm sido negligenciados. Isto, em parte, se deve ao fato de não terem sido objeto de uma tematização sistemática no *corpus* foucaultiano, deixando inclusive de serem tratados diretamente nos volumes da *História da Sexualidade*. No entanto, estes aspectos foram pelo menos tangenciados nestas obras e tratados mais diretamente numa série de artigos, conversações e conferências. Parte de suas palestras e entrevistas foram publicadas em 1994, na França, sob o título *Dits et Écrits*, as quais facilitam a compreensão das últimas reflexões foucaultianas.

Sobre as reflexões de Foucault nos últimos anos de sua vida, Ortega (1999, p. 22) destaca dois importantes aspectos:

²⁸ A obra prefaciada é “*Amizade e Estética da Existência em Foucault*” (Ortega, 1999, p. 11).

1. Há um intervalo de oito anos entre a publicação do primeiro volume da *História da Sexualidade* (1976) e os volumes seguintes (1984). Nestes anos, ocorreram inúmeras mudanças na trajetória do pensamento foucaultiano, que, se não acompanhadas, criam a impressão de uma ruptura em sua filosofia: o sujeito repudiado de sua obra, nos anos 60 e 70, vai ser retomado (uma ampla literatura ocupa-se deste aspecto). Somente analisando as entrevistas e artigos desta época é que se pode reconhecer que o que realmente aconteceu, foi um *deslocamento teórico no eixo do poder*, que vai da analítica do poder às tecnologias, permitindo, com isso, o surgimento de um si mesmo constituído esteticamente. 2. Uma genealogia da amizade – o último e inacabado projeto de Foucault – toma apenas forma (impressionista) nas suas entrevistas. Seus livros não oferecem nenhum testemunho disto (os grifos são do autor).

Os dois últimos volumes da *História da Sexualidade*, *O Uso dos Prazeres* e *O Cuidado de Si*, constituem-se em investigações históricas sobre a ética sexual antiga e a arte de viver entre gregos e romanos. Nestes livros Foucault parece não fazer uma passagem clara ou ponte com a atualidade, mas, juntamente com os chamados “textos menores” (artigos, entrevistas, palestras) do autor, eles oferecem importantes pistas para uma possível atualização da antiga estética da existência através da amizade.

Um exemplo disto é a tematização que desenvolve Foucault (1994a, p. 163) em uma das suas entrevistas. Mesmo considerando o contexto de discussão sobre a homossexualidade, as respostas foucaultianas apontam para um novo e importante interesse pela amizade: “...não se entra simplesmente na relação para poder chegar à consumação sexual, o que se faz muito facilmente; mas aquilo para o que as pessoas são polarizadas é a amizade”.

Seguindo as pistas deixadas por Foucault, Ortega (1999) busca desenvolver uma espécie de ontologia da amizade, buscando realçar a dimensão agonística e inter-subjetiva do cuidado de si. Elemento de ligação entre a elaboração individual e a subjetivação coletiva, a amizade é um convite à experimentação de novos estilos de vida e comunidade, a qual, reabilitada, pode introduzir movimento e fantasia nas rígidas e normatizadas relações sociais, além de proporcionar uma possibilidade de pensar e repensar as limitadas e empobrecidas formas de relacionamento existentes em nossa sociedade.

De acordo com Ortega (1999), os sentimentos foram tematizados na tradição filosófica sobretudo com vistas ao seu disciplinamento e supressão, não havendo, salvo raras exceções, uma valorização substancial dos sentimentos humanos. Com exceção da Antigüidade, onde se pode falar da existência de uma *téchne* da *philia*, a amizade constituiu-se como um sentimento inquietante e perigoso, dado seu caráter inesperado e intenso, o qual conduziu historicamente a seu controle e codificação. Embora problematizada, a noção de amizade própria da Antigüidade esteve situada em um contexto de institucionalização e regulamentação, visando exatamente controlar e excluir esse caráter de inquietação e desassossego. É exatamente este caráter transgressivo que Foucault, como veremos, vai realçar para as relações de amizade.

De acordo com Ortega (1999), a concepção de amizade platônica²⁹ é, dentre as concepções existentes na Antigüidade (platônica, aristotélica³⁰, epicúrea, estoica), a única que concebe a relação entre *eros* e *philia*.

²⁹ Como se sabe, a amizade foi tematizada por Platão, para quem o conhecimento teria como pressuposto o diálogo entre amigos. A reflexão platônica sobre a amizade se dá sobretudo no contexto da relação entre *eros* (sexualidade) e *philia* (amizade). No âmbito de uma erótica que se dava especialmente na relação com os rapazes (*páidekon* = pederastia), a *philia* pode ser percebida como uma estratégia do filósofo grego para sublimar e tornar mais aceitáveis as relações entre os homens. A *philia* platônica parecia ter o sentido de um “uso correto” de *eros*. Na introdução do diálogo platônico *Lisis* (Platão, 1995) o qual constitui-se numa reflexão sobre a essência da amizade, Francisco de Oliveira afirma ser possível encontrar o esclarecimento da doutrina sobre a *philia* especialmente naquele diálogo (além de *O Banquete* e *Fedro*). Em sua opinião, mesmo considerando seu caráter aporético, é sobretudo no *Lisis* que Platão mais se aproxima da definição do conceito.

³⁰ Em Aristóteles, a amizade foi tematizada em termos de excelência moral, estabelecendo relação com a felicidade, com o ideal grego da “vida boa” (*eudaimonia*). A problematização aristotélica esteve, assim, empenhada em decifrar os elementos de uma amizade perfeita (*teleia philia*), a qual não deixa de assumir um papel regulativo: “amizade perfeita é a existente entre as pessoas boas e semelhantes em termos de excelência moral; neste caso cada uma das pessoas quer bem à outra de maneira idêntica, porque a outra pessoa é boa, e elas são boas em si mesmas. Então as pessoas que querem bem aos seus amigos por causa deles são amigas no sentido mais amplo, pois querem bem por causa da própria natureza dos amigos, e não por acidente; logo, sua amizade durará enquanto estas pessoas forem boas, e ser bom é uma coisa duradoura (Aristóteles, 1999, p. 156). Para Aristóteles, a amizade seria uma forma privilegiada de ter consciência de si próprio, já que a contemplação das boas ações de si mesmo são dificultadas por não haver um distanciamento necessário. Assim, seria preciso então contemplar a ação do outro, para ter consciência de si próprio e do próprio conhecimento. O amigo, com quem se dá a convivência, a comunhão de interesses e a afinidade intelectual, seria um outro eu.

Em Aristóteles, epicuristas e estóicos³¹, assim como em toda a história da amizade após Platão, *eros* e *philia* aparecem dissociados. A inversão desta história é uma outra tentativa de Foucault, uma vez que sua reabilitação da antiga estilística da existência, pressupõe a recuperação de *eros* para a dinâmica da amizade.

Embora tenha visto na dinâmica da amizade a possibilidade de uma atualização da antiga *estética da existência*, Foucault parece não incorporar, nesta atualização, o modelo ético greco-romano. De acordo com Ortega (1999, p. 152-153), a análise foucaultiana não procura um princípio esquecido, o qual a filosofia tivesse que resgatar, porém enfatiza a importância do contato com a filosofia antiga, sublinhando o valor exemplar de semelhantes experiências éticas.

As incursões foucaultianas à antiga estilística da existência, levam-no à revalorizar e procurar a reabilitação da práxis ascética (ascese no sentido de auto-elaboração) da Antigüidade, na qual, através de um minucioso trabalho de elaboração de si mesmo, os antigos buscavam fazer de suas vidas uma obra de arte.

De minha parte, considero esta uma discussão bastante fértil e que abre caminhos potenciais para pensar o contexto das práticas de lazer na natureza aqui consideradas. O apelo foucaultiano por uma forma de vida que atenda a certos critérios éticos e de estilo (a vida como uma “obra de arte”), marcada por uma experimentação intensa na relação dos sujeitos consigo mesmo e com o outro, nos remete a instigantes reflexões. É sob esta ótica que vale a pena um olhar mais detido sobre algumas formulações foucaultianas.

Vejamos como se refere Foucault (1998) a essas “artes da existência”, essas “técnicas de si”, tão expressivas na cultura greco-romana:

³¹ No discurso ciceroniano sobre a amizade, por exemplo, há uma convicção de que esta somente pode ocorrer entre “pessoas de bem”, entendendo-as não segundo a idéia comum de que esta expressão designaria somente os sábios, mas se estenderia àquelas que “seguem, tanto quanto um ser humano é capaz, a natureza, que é o melhor dos guias para viver de maneira correta” (Cícero, 1999, p. 84). Esta “maneira correta”, de que fala o filósofo, inclui uma postura ética de lealdade, integridade, equidade e generosidade, entre outros atributos morais. O tematização ciceroniana da amizade, insere-se numa tradição que privilegia o discurso do epitáfio, do luto, no qual se busca homenagear a memória do amigo já falecido. No caso do diálogo ciceroniano, é Caio Lélcio que discursa sobre sua amizade com Públio Cipião, realçando as virtudes de seu caráter e buscando, de certa forma, resgatar sua “presença”. Outro exemplo clássico do discurso do epitáfio é a brilhante reflexão do renascentista francês Montaigne sobre a amizade, pautada sobretudo na memória do amigo Etienne de La Boétie (Montaigne, 1991).

Deve-se entender com isso, práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam regras de conduta, como também procuram se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo. Essas 'artes da existência', essas 'técnicas de si', perderam, sem dúvida, uma certa parte de sua importância e de sua autonomia quando, com o cristianismo, foram integradas no exercício de um poder pastoral e, mais tarde, em práticas de tipo educativo, médico ou psicológico (p. 15).

Como discute Foucault (1994b), a vontade de ser um sujeito moral na Antigüidade, e a respectiva ética da existência, era sobretudo um esforço de afirmação da própria liberdade. Apesar de normas de comportamento que não deixavam de ancorar a conduta de cada um, esta afirmação da liberdade do sujeito moral estava combinada ao compromisso em dar à sua própria vida, uma forma na qual fosse possível o seu reconhecimento por outros e onde a própria posteridade pudesse tê-la como exemplo. Nas palavras de Foucault (1994b, p. 731), a "elaboração da própria vida como uma obra de arte pessoal, ainda que obedecendo a certos cânones coletivos, estava no centro, me parece, da experiência moral, da vontade moral da Antigüidade..."

Nas reflexões foucaultianas, especialmente em *O Uso dos Prazeres e O Cuidado de Si*, são largamente utilizados os conceitos de "ascese" (tarefa de auto-elaboração), "técnicas de si", "cuidado de si", "práticas de si". Tais conceitos ofereceriam denominações diferentes e atualizadas para o sentido de ascese, de auto-elaboração. De acordo com Foucault (1985), o tempo para o cuidado de si não era um tempo vazio ou passivo, mas povoado por tarefas práticas, atividades diversas, exercícios físicos sem excesso, cuidados com o corpo, regimes de saúde, meditações, leituras, satisfação tão medida quanto possível das necessidades, etc.

Segundo Foucault, em torno dos cuidados consigo próprio na Antigüidade, tem lugar toda uma atividade de palavra e de escrita, na qual se ligam o trabalho de si para consigo mesmo e a comunicação com outrem. Ele reconhece aí um dos pontos mais importantes dessa atividade consagrada a si mesmo: ela não se traduz por um exercício da solidão, mas sim uma prática social, uma intensificação das relações sociais.

No âmbito da discussão da moral sexual antiga e das “práticas de si”, Foucault (1998, p. 28) discute longamente a abrangência e as ambigüidades da palavra “moral”. Argumentando sobre a *teleologia* do sujeito moral, o autor chama a atenção para o fato de que, naquele contexto, uma ação não era considerada moral em si mesma e na sua singularidade, mas também por sua inserção e pelo lugar ocupado no conjunto de uma determinada conduta. Uma ação moral tende à sua própria realização, mas além disso, visa a constituição de uma conduta que leva a um modo de ser característico do sujeito moral, e não simplesmente a ações sempre de acordo com os valores e à regra. Em suma, para ser dita “moral”,

Uma ação não deve se reduzir a um ato ou a uma série de atos conformes a uma regra, lei ou valor. É verdade que toda ação moral comporta uma relação ao real em que se efetua, e uma relação ao código a que se refere; mas ela implica também uma certa relação a si; essa relação não é simplesmente ‘consciência de si’, mas constituição de si enquanto ‘sujeito moral’, na qual o indivíduo circunscreve a parte dele mesmo que constitui o objeto dessa prática moral, define sua posição em relação ao preceito que respeita, estabelece para si um certo modo de ser que valerá como realização moral dele mesmo; e, para tal, age sobre si mesmo, procura conhecer-se, põe-se à prova, aperfeiçoa-se, transforma-se.

Não existe, explica Foucault (1998), ação moral particular que não faça referência à unidade de uma conduta moral. Do mesmo modo, não há conduta moral que não implique a constituição de si mesmo como sujeito moral e nem constituição do sujeito moral sem “modos de subjetivação”, sem uma “ascética” ou sem “práticas de si” que lhes dê suporte. A ação moral é, portanto, indissociável dessas maneiras de atuar sobre si próprio, maneiras essas que não são menos diferentes de uma moral a outra do que os sistemas de valores, regras e interdições.

Se toda moral, argumenta o autor, comporta tanto os códigos de comportamento e as formas de subjetivação, e se for verdade que eles jamais podem estar inteiramente dissociados, pode-se admitir que, em determinadas morais, a ênfase seja colocada sobretudo no código em sua sistematicidade e capacidade de ajustar-se a todos os casos possíveis. Em tais morais, a importância maior tende a recair nas instâncias de autoridade que fazem valer

esse código, que sancionam as infrações, etc., onde a subjetivação se efetua, no essencial, de forma quase jurídica. O sujeito moral nelas se constitui em referência a um conjunto de leis às quais ele deve se submeter sob pena de punições.

Por outro lado, observa Foucault (1998, p. 30), pode-se conceber morais onde o elemento forte e responsável pela sua dinâmica deve ser buscado do lado das formas de subjetivação e das práticas de si³². Nesse caso, o sistema de códigos de comportamento pode ter uma característica bem rudimentar e sua observação e cumprimento exato pode ser relativamente pouco relevante, pelo menos se for comparada às exigências feitas ao indivíduo para que, na relação estabelecida consigo mesmo, ele se constitua como sujeito moral. Assim, “a ênfase é dada, então, às formas das relações consigo, aos procedimentos e as técnicas pelas quais são elaboradas, aos exercícios pelos quais o próprio sujeito se dá como objeto a conhecer, e às práticas que permitam transformar seu próprio modo de ser”.

Para Foucault (1998, p. 30), as reflexões morais na Antigüidade greco-romana teriam sido muito mais orientadas para as práticas de si do que para as codificações de condutas e definição estrita do permitido e do proibido: “...a ênfase é colocada na relação consigo que permite não se deixar levar pelos apetites e pelos prazeres, que permite ter, em relação a eles, domínio e superioridade, manter seus sentidos num estado de tranqüilidade, permanecer livre de qualquer escravidão interna das paixões, e atingir a um modo de ser que pode ser definido pelo pleno gozo de si ou pela soberania de si sobre si mesmo”.

Ortega (1999), argumentando sobre a Antigüidade apresentar uma experiência moral mais centrada na relação consigo do que num sistema social, jurídico ou institucional, enxerga uma certa similaridade desse quadro na situação atual. Apoiando-se em Foucault, ele chama atenção para que a maioria das

³² De acordo com Paiva (2000), quando Foucault refere-se à ética ele a entende não como recobrando o domínio do comportamento efetivo das pessoas quantos aos códigos, nem o do código moral propriamente dito, o qual é imposto às pessoas. Nem domínio dos códigos (receitas) nem dos atos (canais), a ética, para Foucault, refere-se à relação que o sujeito mantém consigo próprio (rapport à soi). Trata-se, portanto, de tematizar a ética não ao nível dos códigos mas ao nível das problematizações.

peças hoje já não crêem que a ética se fundamente na religião, assim como dificilmente se aceitaria que um sistema jurídico se imponha na vida pessoal, moral, privada. Nessa ótica, a dificuldade de encontrar um fundamento sobre o qual se possa basear a elaboração de uma nova ética, seria mesmo o motivo pelo qual sofrem os movimentos contemporâneos de libertação.

Como destaca Ortega (1999, p. 153), Foucault irá conceber o cuidado de si como um ponto preferencial e útil contra o poder político, localizando o fomento de novas formas de subjetividade como o próprio objetivo da ação política: “o indivíduo alcança autonomia mediante as práticas de si e mediante a união da própria transformação com as mudanças sociais e políticas”.

As ressalvas de Foucault quanto à amizade praticada na Antigüidade decorrem, segundo Ortega (1999), de duas razões: primeiro, tratava-se de um tipo de relação institucionalizada e que não permitia espaços para experimentação, inserida num contexto que implicava um sistema de coações, tarefas, obrigações, hierarquia, etc. As relações de amizade, na pólis grega, assumiam uma função de integração social, constituindo os átomos da cidade e a condição para a sua sobrevivência. O problema é que, na ótica foucaultiana, seja qual for a importância para a amizade desses valores emocionais e expressivos, eles não constituem nenhum grupo em si, mas compõe um sistema regulativo pautado nas leis ou no ideal de virtude. Segundo, a amizade na Antigüidade estava baseada na supressão das relações sexuais. Foucault, ao contrário, defende a introdução do componente *eros* nas relações de amizade, ainda que isto não implique que toda amizade deva ter um caráter sexual.

Ainda assim, continua Ortega (1999), a amizade seria a forma de existência pensada por Foucault para uma possível atualização da antiga estética da existência. É verdade que Foucault limita quase que exclusivamente sua análise à cultura homossexual, às vanguardas artísticas, etc., porém isto não chega a excluir a possibilidade de ampliá-la a outros grupos. Trata-se sobretudo de chegar a uma nova forma de existência mediante a sexualidade, a qual teria, através de um certo trabalho sobre si mesmo, a forma da amizade.

Ao comparar as rígidas relações heterossexuais institucionalizadas com o caráter aberto das relações homossexuais, Foucault (1994a, p. 164) afirma que, nestas últimas, os homens encontram-se “um em frente ao outro sem armas, sem palavras convencionais, sem nada que os tranqüilize sobre o sentido do movimento que os leva um para o outro. Terão que inventar de A ao Z uma relação ainda sem forma que é a amizade”.

Como destaca Ortega (1999), a reflexão foucaultiana oferece um certo contraponto às análises sociológicas sobre a amizade. Foucault não se interessou tanto pelo caráter compensatório da amizade, tanto quanto pela alternativa (de caráter transgressivo) que ela representa em relação às formas de relacionamento prescritas e institucionalizadas. Trata-se de um apelo à experimentação de outras formas de sociabilidade e de comunidade, sobretudo em alternativa aos modelos tradicionais de relacionamento. Como ressalta Ortega, a ocupação sociológica e social-filosófica sobre a amizade tem uma curta história, e seu afloramento coincide com o aumento do interesse por esse fenômeno a partir dos anos 70. A amizade, neste entendimento, tem sido desqualificada pela sociologia sob acusação de tratar-se de um assunto privado, dirigindo suas análises sociológicas a fenômenos mais “sólidos” para a descrição da sociedade, tais como a família, as instituições, as relações de dominação, etc.

Ortega (1999) descreve a caracterização que Ulrich Beck faz da sociedade moderna, indicando uma tripla individualização: (a) o deslocamento das formas sociais historicamente prescritas, tais como a família, o matrimônio, etc; (b) a perda da segurança conquistada mediante normas, crenças e conhecimento da ação; e (c) o estabelecimento de novos vínculos, incluindo aqueles na forma de dependência do mercado, da mídia e do consumo. Para o indivíduo, este processo triplo representa a dissolução de um contexto social relativamente seguro, onde ele conta apenas consigo próprio para configurar sua vida, na busca de superar as novas condições existenciais surgidas a partir de tais processos múltiplos de diferenciação.

Seguindo a linha de raciocínio de Beck, diz Ortega (1999, p. 155-156):

A mobilidade como experiência típica da modernidade origina um processo de decomposição das formas tradicionais de relacionamento (família e matrimônio) que valiam como garantia de estabilidade. Estes modos de convivência serão submetidos a processos de erosão, pois os processos de modernização dissolvem na atualidade as formas de vida e os conceitos que organizavam a dinâmica da sociedade industrial: classe, família, profissão, matrimônio, sexualidade, etc. A figura que melhor caracteriza nossa época é, para Ulrich Beck, o solteiro, capacitado a cultivar uma intensificação de sua rede de amizade. Como consequência dessas tendências de desprendimento e individualização, típicas da sociedade moderna, o indivíduo pode escolher entre uma multiplicidade de campos; ele será o arquiteto de uma rede, iniciador de suas relações sociais em um universo construído por ele mesmo.

Neste sentido, Ortega (1999) concorda com a idéia de que o momento contemporâneo permite, mediante seus processos característicos de diferenciação, a possibilidade de fugir de vínculos orgânicos representados pela religião, a família, o matrimônio, o trabalho e a comunidade, os quais tradicionalmente garantiam a coesão de muitas sociedades. Mas, em contraposição, o autor argumenta que a experimentação com diferentes formas de existência será possível, mesmo sem ter, por isto, que recorrer a um esboço de uma “tipologia das ações primárias”, tal como propõe Beck.

As análises sociológicas também atribuem à amizade, afirma Ortega (1999), uma função de crítica social, na medida em que ela é transversal à ordem institucional. Neste enfoque, mesmo não sendo considerada revolucionária, a amizade funciona como uma “válvula” que permite um espaço para o desvio. Em resumo, a amizade se constitui numa forma de se esquivar das convenções sociais. Além destes aspectos, a amizade assume uma função compensadora, pois age entrelaçando, integrando, estabilizando, igualando.

Em contrapartida às análises sociológicas, as reflexões foucaultianas sobre o tema da amizade busca nela sobretudo um componente transgressivo. Em Foucault, segundo Ortega, a amizade “não é vista como uma forma de relação e de comunicação além das relações de poder; representa antes um jogo agonístico e estratégico, que consiste em agir com a mínima quantidade de domínio. Falar de amizade é falar de multiplicidade, intensidade, experimentação, desterritorialização” (Ortega, 1999, p. 157).

Relações agonísticas, explica Ortega (2000), são relações livres que apontam para a incitação recíproca e pelo desafio mútuo, e não para a submissão ao outro. Sendo o poder um jogo estratégico, a ética da amizade busca jogar no interior das relações de poder com o mínimo de dominação. O objetivo é criar um tipo de relacionamento tanto intenso quanto móvel, não permitindo que as relações de poder se transformem em estados de dominação. A dimensão ético-transgressora da amizade decorre exatamente da possibilidade da recusa às formas impostas de relacionamento e subjetividade.

Uma ética de amizade, ressalta Ortega (2000), somente teria sua possibilidade como uma ética negativa, compondo uma espécie de “programa vazio”, isto é, um “moldura” capaz de oferecer mecanismos para a criação de relações variáveis, multiformes e não normatizadas, concebidas de forma individual³³.

A amizade, na perspectiva foucaultiana, não teria nem a unanimidade consensual nem a violência direta, mas uma característica agonística, tal como descrito anteriormente. Ela representaria a possibilidade de constituir a comunidade e a sociedade, ao nível individual, pautada num tipo de relação livre e não institucionalizada. Portanto, longe de assumir um caráter individualista, essa intensificação da relação consigo próprio, na relação com o outro, deve resultar numa forma de intensificar relações sociais. Como afirma Ortega (2000, p. 91),

O projeto foucaultiano de uma ética da amizade no contexto de uma possível atualização da estética da existência permite transcender o quadro da auto-elaboração individual para se colocar numa dimensão coletiva. A amizade supera a tensão existente entre o indivíduo e a sociedade mediante a criação de um espaço intersticial (uma subjetivação coletiva), passível de considerar tanto necessidades individuais quanto objetivos coletivos e de sublinhar sua interação.

³³ “A idéia de programa ‘vazio’ tem uma central importância na ética foucaultiana. Propor um programa traz consigo a normatização de determinados modos de existência. A noção de ‘programa vazio’ é interessante porque conserva somente a forma, a idéia (neste caso a invenção possível de novos tipos de relações), criando uma ‘cavidade’ que pode ser preenchida em cada caso, segundo o indivíduo, de forma diferente” (Ortega, 2000, p. 167). Digna de nota, em minha opinião, é a fertilidade desta idéia-força, não somente para a dimensão relacional, mas também para a crítica e proposições relativas ao planejamento de espaços e à elaboração de “programas” de lazer.

Mas Foucault, assim como Nietzsche, Blanchot, Jean-Luc Nancy e Derrida, de acordo com Ortega (2000), procuraram imaginar uma nova política da amizade para além da reciprocidade, da proximidade, das metáforas familiares e divisões binárias, e da identificação do outro com o mesmo. Tais elementos, invariavelmente desconsiderados nas análises sociológicas e filosóficas sobre o fenômeno da amizade, são objeto de destaque para estes pensadores.

A amizade, como argumenta Ortega (2002), é um fenômeno público e portanto precisa do mundo e da visibilidade dos assuntos humanos para florescer. O apego exacerbado à interioridade tende a não permitir o cultivo de um certo *ethos* da distância, necessária para a amizade, uma vez que a amizade é o espaço entre os indivíduos, o espaço do mundo compartilhado, o espaço da liberdade e do risco.

Esta nova noção de amizade, segundo o autor, vai contra o ideal clássico (aristotélico-ciceroniano) da amizade, pautada na igualdade e na concordância. Esta nova noção não enxerga, no amigo, uma adesão incondicional, mas uma incitação recíproca, um desafio capaz de nos transformarmos. Amizade como um exercício de autotransformação e aperfeiçoamento:

Às vezes é tão importante discordar dos amigos quanto concordar com eles – isso Nietzsche sabia muito bem! Ressaltando os momentos de assimetria e irreciprocidade está se afirmando a heterogeneidade, a alteridade na relação com o outro, que não deve ser suprimida na busca do consenso. Ao contrário dos discursos tradicionais da amizade, que usam a assimetria e a irreciprocidade para afirmar a identidade, o mesmo, a assimetria serve aqui para realçar a alteridade, o cuidado com o outro, a diferença. Não estou afirmando com isso que a amizade deva procurar o dissenso, o conflito, a irreciprocidade. Acredito, no entanto, que o monopólio exercido pelo consenso, a transparência, a identificação, a fusão, a extrema intimidade nas relações de amizade deveriam ser questionados [...] no amigo, não devemos reconhecer-nos para fortalecer nossa identidade. A relação de amizade poderia desenvolver uma sensibilidade para as diferenças de opiniões e de gostos. Somente esta distância, este agonismo, esta disposição para nos deixarmos questionar em nossas crenças e ideais, a modificarmos nossas opiniões através do relacionamento com o amigo, constituem a base de uma amizade para além da reciprocidade, do parentesco, da incorporação do outro (Ortega, 2000, p. 81-82).

Sob esta perspectiva, essa nova amizade constitui a experiência mesma do impossível, mas um impossível que não causa paralisia, pois que é movimento do

desejo, da ação, da urgência, do *talvez*. Para Ortega (2000), a amizade do *talvez* pode ser definida segundo três elementos: inconstância, imprevisibilidade, instabilidade. A amizade, concebida desta maneira, estaria aberta para o acontecimento, para o novo, para a invenção, para a criatividade e para a experimentação.

É pela possibilidade de realçar tais aspectos que a amizade, pensada nestes termos, relaciona-se de perto com a vivência de práticas corporais de lazer na natureza. A abertura para o novo, para a criatividade e para a experimentação lúdica do mundo, tal como discutido anteriormente, são características muitas vezes presentes nessas práticas.

Os membros dos grupos participantes desta pesquisa parecem encontrar na relação criativa e lúdica consigo próprio, com o outro e com a natureza, um espaço fértil para o exercício de autotransformação e para a vivência de amizades diferenciadas. As amizades naquele contexto, sobretudo assumindo o sentido de subjetivação coletiva, não deixam de representar um exercício ético, um exercício do político, ainda que se considere o espaço mais ou menos restrito dos grupos onde elas são construídas. Tais relações tendem a ocupar um lugar de destaque na forma pela qual se constituem aquelas subjetividades.

De qualquer modo, os alertas foucaultianos sobre formas de subjetivação apontam para a necessidade de uma constante desconfiança em relação às formas prescritas de relacionamento e para a necessidade de um exercício continuado de experimentar-se a si mesmo. Trata-se de um incessante movimento de experimentar com outras maneiras de ser, questionando tanto os apelos identitários como os apelos comunitaristas que se pautam pela prescrição rígida.

E por que a preocupação em desconfiar dos apelos identitários ou comunitaristas? Como é possível discutir, apoiado em Paiva (2000), prender-se ao universo da *identidade*, por um lado, levanta questões sobre o esquadrinhamento e domesticação dos processos de singularização pelos poderes normatizantes que tendem a neutralizar seu potencial disruptivo, vide,

por exemplo o *culto californiano do eu*, onde a identidade é decifrada pelos saberes científicos e, assim como certos movimentos de minorias com forte matriz identitária, esboça um esteticismo bastante afeito à lógica do mercado, o que pode reduzir, mas não necessariamente, o conteúdo político de suas reivindicações.

Por outro lado, o apelo ao *comunitarismo*, dentro do qual o eu somente poderia ter expressão a partir do pano de fundo dado pela matriz comunitária, levanta grandes desconfiças em relação à questão da administração dos grupos, assim como aos mecanismos de inclusão/exclusão presentes na comunidade e, inclusive, nos vários neotribalismos quaisquer que sejam suas matizes. A originalidade do pensamento foucaultiano estaria exatamente na indagação de como poderíamos pensar a produção da subjetividade para além da individualismo e da *pessoalidade*, recusando tanto a obsessiva reivindicação de identidades quanto a obsessão por significações partilhadas, as quais implicariam quase inexoravelmente num movimento de aderência e conservadorismo (Paiva, 2000).

Suely Rolnik, discutindo sobre subjetividade em tempos de globalização, afirma que não é a defesa de identidades locais contra identidades globais, nem ainda a identidade em geral contra a pulverização, mas é a própria referência identitária que deve ser combatida, não pelo fascínio niilista pelo caos ou simplesmente em nome da pulverização, mas para dar lugar aos espaços de criação existencial, aos processos de subjetivação singulares. Isto implica abrir mão do vício em identidades e não tentar “domesticar” as forças de instabilização, o que tenderia a breçar os processos de singularização (Rolnik, 1997a).

O desafio, segundo a autora, é aliar-se com as “forças da processualidade”:

Esta aliança depende – mais do que qualquer outro tipo de aprendizado- de estar à escuta do mal-estar mobilizado pela desestabilização em nós mesmos, da capacidade de suportá-lo e de improvisar formas que dêem sentido e valor àquilo que essa incômoda sensação nos sopra. Aqui não se trata de alucinar um dentro para sempre feliz, mas, sim, de criar condições para realizar a conquista de uma certa serenidade no sempre devir outro (Rolnik, 1997b, p. 32-33).

Portanto, de acordo com a autora, é dentro de um projeto político de resistência aos diversos “kits de subjetividades-clones” desses tempos de globalização, bem como de recusa às “identidades *prêt-à-porter*”, essas figuras glamourizadas fartamente oferecidas pela mídia, onde se pode visualizar a potencial criação de singularidades disruptoras, de tipos renovados de sociabilidade.

A procura de novas formas de subjetividade e sociabilidade, inclusive no âmbito do lazer, pressupõe a constituição do sujeito não como um exercício solitário, mas como uma ação compartilhada com outros sujeitos. A questão da intersubjetividade, isto é, a presença do outro na constituição do sujeito, especialmente enquanto sujeito ético, merece destaque. Como observa Renaut (1998, p. 100), a idéia do sujeito, na medida em que não a reduzimos à do indivíduo, na medida em que ela implica, em sentido contrário, uma transcendência da individualidade do eu, comporta nela mesma a intersubjetividade, e assim a comunicação em torno de uma esfera comum: “na medida em que a idéia de sujeito corresponde não ao valor (individualista) da independência, mas ao da autonomia (humanista), nela está incluída, por definição, a relação com o outro”.

A subjetividade, de acordo com Emmanuel Lévinas, citado por Ortega (1999), nasce na dimensão intersubjetiva do encontro com o outro, sendo a ética e a sociabilidade originadas na desdobra da relação primária do face-a-face. A filosofia de Lévinas aponta para a primazia da relação com o outro no estabelecimento da relação consigo mesmo, situando a intersubjetividade no centro da constituição do sujeito.

Como faz em relação a Lévinas, Ortega (2000), aproxima ao pensamento foucaultiano os desenvolvimentos teóricos de Hannah Arendt. Segundo ele, embora existam diferenças entre as “estéticas da existência” foucaultiana e arendtiana, tanto em Foucault como em Arendt as formas de subjetivação pensadas pressupõe sua realização no espaço público e, portanto, são de caráter tanto ético quanto político. Além disso, tanto numa como noutra abordagem, há

uma recusa em aceitar um eu da interioridade e uma visão essencialista da subjetividade. Para Foucault, a subjetividade aparece como um processo, como uma relação consigo e com o outro, algo distante da noção de auto-consciência, e daí ele preferir falar de um “sujeito-forma” ao invés de um “sujeito-substância”.

Quando Arendt (2000, p. 19) magistralmente problematiza a condição humana em sua existência, essa condição humana não tem o mesmo sentido de “natureza humana” ou “essência humana”. Seus argumentos vão no sentido de que nada nos autoriza a presumir que o humano tenha uma natureza, assim como as outras coisas as têm, pois é bastante improvável que nós, que temos o poder de conhecer, determinar ou definir a essência natural de todas as coisas que não somos e que nos rodeiam, venhamos a ter esta mesma capacidade em relação a nós mesmos. Isso seria como pular a própria sombra. Por outro lado, ressalta a autora, “as condições da existência humana – a própria vida, a natalidade e a mortalidade, a mundanidade, a pluralidade e o planeta Terra – jamais podem ‘explicar’ o que somos ou responder a perguntas sobre o que somos, pela simples razão de que jamais nos condicionam de modo absoluto”.

Tanto na fenomenologia arendtiana como na genealogia foucaultiana, observa Ortega (2000, p. 39), as formas retóricas não argumentativas ocupam o lugar da fundamentação argumentativa. Dessa forma, não há “nenhum critério objetivo e de validade universal, justificável logicamente ou fundamentável de forma argumentativa, que leve a privilegiar ou a universalizar suas posições, sejam para encorajar a vontade de agir (Arendt) ou animar a experimentação com novas formas de sociabilidade(Foucault)”.

Esta ação, em Arendt (2000, p. 15), é entendida como a única capacidade humana “*que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria*” O agir, capacidade inerente ao humano, é dado segundo o pressuposto de que os homens existem em pluralidade, e que estes se definem pela sua singularidade. A ação (o agir político, a participação nos assuntos humanos) está relacionada intimamente com a condição humana fundamental da *natalidade*, do gozo e da alegria de um novo começar, do início de algo novo. A

natalidade, ou seja o nascimento, pressuposto ontológico da existência do agir, somente se realiza no confronto com o novo, o aberto, o contingente, e isso exige sair da esfera da segurança, aceitando o desafio do encontro e o convívio com novas pessoas e novas situações.

Em consonância com a opinião de Ortega (2000), é somente com o desenvolvimento de novas formas de *amor mundi*, no sentido arendtiano, que se pode conceber alternativas para a criação e recriação de formas alternativas de relacionamentos voltados para o mundo, para o espaço público, sejam elas a amizade, a cortesia, a solidariedade, a hospitalidade e o respeito.

Estas noções, a meu ver, deveriam compor o quadro referencial de qualquer forma de vida e prática social humana, incluindo a experiência do lazer. Mas as potencialidades das práticas corporais de lazer e aventura na natureza cujas pistas procurei apontar, não devem buscar formas de sociabilidade baseadas na fusão identitária com o outro, na excessiva intimidade antropofágica, no consenso absoluto.

O contexto investigado e as perspectivas teóricas aqui discutidas sugerem antes pensar numa forma de amizade que, ao ter presente as contradições e tensões da condição humana, possibilite ação e movimento à própria vida, através da incitação recíproca, da vivência lúdica do lazer na natureza, oferecendo a possibilidade de auto-transformação. Trata-se da criação compartilhada de algo novo, onde sejam respeitadas a singularidade e a pluralidade do outro como condição possível para um mundo compartilhado e livre.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Eu me escolhi pra eles!”
Wal, um dos entrevistados, sobre sua
relação com o grupo.

Ao concluir temporariamente as reflexões propostas para esta pesquisa, gostaria aqui de traçar algumas breves considerações numa tentativa de síntese dos principais aspectos suscitados nesta investigação. Tais aspectos são provenientes tanto das perspectivas teóricas discutidas quanto da vida cotidiana dos sujeitos da pesquisa, especialmente no contexto dos grupos investigados.

Uma primeira consideração diz respeito à singularidade destes grupos. Como busquei demonstrar, O GCAV assume desde o início de sua criação a busca por uma forma inovada de organização, sobretudo marcada pela não-diretividade de suas ações. Trata-se de um agrupamento de pessoas cujo único elo a manter sua atual coesão, além de seu *site* na Internet, é a afinidade pela prática de caminhadas nas montanhas e florestas do Rio de Janeiro.

São pessoas de variadas idades, segmentos sociais e estilos pessoais de comportamento, articuladas em torno de ações descentralizadas. Estas características do GCAV, evidenciando um assumido traço anárquico em sua dinâmica de constituição, conferem ao grupo uma peculiaridade poucas vezes encontrada em associações ou grupos voltados à promoção de atividades de lazer ou esporte de aventura na natureza. Não me parece exagerado enxergar no GCAV um exemplo de fuga a uma certa padronização no âmbito de grupos com tais finalidades. Neste sentido, este grupo tende a escapar da referência identitária geralmente atribuída a grupos deste tipo, não deixando-se capturar num certo “estilo radical” de comportamento e de consumo.

Alguns indicativos autorizam afirmar mais ou menos o mesmo em relação ao CERJ. Embora tenha outras características de criação e dinâmica, mais

institucionalizadas e voltada a traços mais “tradicionais” do montanhismo, o CERJ, ainda assim, assume características que o afastam também de tais referências voltadas aos modismos do mundo dos “esportes radicais” e a práticas etiquetadas como “ecoturísticas”. Ora, parece mais ou menos evidente uma certa incorporação de tais referências por muitas empresas inseridas no mercado esportivo ou turístico voltados a estas práticas, pois o que está em jogo é sobretudo a lucratividade advinda de um *marketing* bem sucedido, sustentado acima de tudo por um discurso ecológico ligando aventura, adrenalina e “radicalidade”.

Em todo caso, isso não impede que novas sensibilidades surjam e que em grupos constituídos também a busca por novas amizades seja determinante. Ao mesmo tempo, os grupos não constituídos através de agências ou operadoras não têm-se mostrado tão integrados numa proposta ambientalista. Este aspecto pode ser ilustrado por meio de uma matéria jornalística (Folha de São Paulo, 2000), a qual busca documentar as agressões ambientais impostas por alpinistas ao Monte Everest. A matéria aponta as estimativas do governo do Nepal sobre o lixo deixado por expedições de alpinistas, algo em torno de 50 toneladas, entre as quais figuram cerca de 300 cilindros de oxigênio usados em função do ar rarefeito. Tal situação exigiu das autoridades locais a cobrança de um depósito adicional, o qual, somado à taxa habitualmente cobrada, busca reverter o quadro atual de degradação. Exemplos como este são úteis para evitar a reificação de práticas como o montanhismo, assim como para tensionar um pouco a visão romântica (sem “contaminações”) encontrada, inclusive, em alguns dos depoimentos aqui apresentados.

Tanto o GCAV como o CERJ estão desvinculados de qualquer perspectiva empresarial e de qualquer fim lucrativo em suas atividades. Isto significa que eles tendem a não tratar e não promover suas práticas como mercadorias, o que os colocam numa perspectiva diferenciada no trato com tais práticas. Os próprios sujeitos que coordenam as atividades desses grupos tendem a vivenciá-las como lazer, como algo que tem um fim em si mesmo, sem nenhum fim mercadológico

ou grandes apelos ao consumo de modismos. Diante de tais peculiaridades, tanto no contexto do CERJ como no do GCAV vislumbra-se outras possibilidades de estilos de vida e de compartilhamento de experiências, de relações de amizade e de relação com a natureza.

Os grupos estudados não deixam de expressar certa rejeição à forma de poder dominante na sociedade (o qual manifesta-se às vezes de forma bastante agressiva), através de suas composições e atuações. Dessa forma, abrem um espaço fértil para serem repensadas as relações de poder institucionalizadas, assim como mostram novas possibilidades de organização na execução de suas propostas, fugindo aos modelos tradicionais de autoridade, disciplina e controle.

Ao propor formas de organização que expressam um contraponto ao poder instituído na sociedade sob as mais diversas formas (militar, político, etc.), esses grupos traduzem uma certa resistência a esse poder manipulador e discriminador (muitas vezes legitimando a exclusão do negro, da mulher, do vagabundo, dos pobres), além de altamente controlador e moralista. Poder que agressivamente tentou inculcar idéias e valores justificadores de um crescimento econômico pautado na produção e no consumo.

Estes aspectos, além de vários outros já destacados ao longo do texto, apontam, já de saída, elementos de diferenciação e abertura para uma outra forma de vivenciar aquelas práticas corporais de lazer e aventura na natureza, assim como se constituem em espaços férteis para o exercício de novas formas de ser e se relacionar.

Os entrevistados apontam algumas nuances importantes na experiência com estas práticas corporais de lazer e aventura, comparando-as às modalidades esportivas mais tradicionais. O principal componente apontado diz respeito à mudança de perspectiva na ação do sujeito, uma vez que no lugar da competição e da disputa (comum nas modalidades esportivas convencionais) entra o componente da solidariedade e da parceria com o outro.

Como demonstram alguns depoimentos, o aspecto da competição, quando existe, não inclui necessariamente a busca pela superação do outro, mas a

superação dos próprios limites e medos ao enfrentar os riscos tão presentes nas práticas do montanhismo. Nestas práticas, vivenciadas como lazer, pelo menos no tempo em que tive contato com elas, não percebi uma comparação de performances corporais sob o jugo de um cronômetro e de rígidas regras, resultando em ganhadores e perdedores.

Acima de tudo, no contexto das práticas corporais aqui estudadas, não está em jogo um confronto com o outro ou com a natureza, uma necessidade imperiosa de rendimento, obediência a regras fixas e à rigidez do tempo, ou ainda de obter do corpo uma performance que esteja desvinculada do prazer e da harmonia com o ambiente onde se realiza. Neste sentido, há uma relação mais *contratual* do que de domínio ou controle em relação à natureza. Há uma intencionalidade de interação com os elementos do mundo natural, onde o desempenho parece muito mais guiado pela habilidade e beleza dos gestos do que necessariamente pela sua funcionalidade, mais pelo prazer na busca de novas sensações do que por sua utilidade. Estes aspectos parecem sugerir que o envolvimento com tais práticas convida a novas ações e a uma forma diferenciada de relação do sujeito com o próprio corpo e com a natureza.

Estes aspectos podem ser aproximados às formulações de Sant'Anna (1999, p. 90), nas quais a “ação em curso” é discutida no âmbito das “relações de composição”. Numa “ação em curso” já não é possível separar o sujeito que pensa e reflete do sujeito que age, assim como coincidem reflexão e vida corpórea. Por não se colocar fora da relação, o sujeito torna-se ao mesmo tempo pensamento e ação: “a meta final coincide com o processo”.

A vida cotidiana no contexto pesquisado parece dar lugar a formas particulares de constituição de subjetividades e de relações interpessoais, articuladas sobretudo pelo envolvimento com as práticas corporais de lazer ligadas ao montanhismo. A vivência coletiva destas práticas são associadas sobretudo a momentos de intensificação da relação do sujeito consigo próprio e com a alteridade, aí incluídos a natureza e os outros sujeitos que compartilham tais momentos.

Esta intensificação da relação consigo próprio na relação com o outro não deixa de ser marcada pelo fulcro da reflexividade, pois, como sugerem os discursos dos sujeitos, ali também se busca um certo questionamento de si mesmo, uma mudanças de valores, outras maneiras de ser e de se relacionar com o outro e com a vida. Estes sujeitos, como poderia sugerir Beck (1997), tendem a se constituir numa interação discursiva bastante aberta, a qual não deixa de apresentar sua complexidade. Eles parecem buscar não somente uma mudança de valores, mas também apontam mesmo para uma certa reinvenção do social.

Esta interação oferece um caráter peculiar às relações interpessoais vivenciadas a partir do convívio no grupo, especialmente no âmbito do CERJ. Os laços de sociabilidade criados e mantidos a partir do envolvimento com aquelas práticas corporais de lazer e aventura na natureza, giram em torno do que estas práticas representam e do prazer que elas podem proporcionar. Neste perspectiva, embora talvez não se possa falar estritamente aqui de “relacionamentos puros” no sentido de Giddens (2002), tais liames sociais aproximam-se de tal noção uma vez que não se fundamentam em nenhuma âncora externa (não estão baseadas em outras condições externas da vida social e econômica, por exemplo) além de uma afinidade comum por atividades ligadas ao montanhismo.

A amizade com o outro é acima de tudo uma aproximação de crenças e valores, e os sentimentos de proximidade revelam interesses e significações comuns. É também neste sentido que elas são tidas como diferenciadas em relação a relações de amizade suscitadas, por exemplo, no ambiente de trabalho ou a partir dos vínculos mais próximos ao círculo familiar. Trata-se de tipos de relacionamentos menos institucionalizados e burocratizados, uma vez que, em certa medida, tendem a fugir da rigidez dos vínculos orgânicos tradicionais, quer eles sejam vinculados ao trabalho, a religião ou façam referência às metáforas familiares.

Como foi possível constatar no discurso de alguns entrevistados, as relações de amizades suscitadas neste contexto tendem a ser cultivadas e bastante valorizadas, pois oferecem amparo sobretudo pela intensidade e emoção que é compartilhada nas experiências singulares de lazer vividas na montanha. Por outro lado, elas tendem algumas vezes a extrapolar o espaço mais restrito do grupo e a compor a vida cotidiana e o estilo daquelas pessoas, criando novas redes de relações, muito embora a referência comum mais forte seja vivência conjunta das práticas ligadas ao montanhismo.

Se estes laços de sociabilidade algumas vezes “perdem” em duração ou frequência, eles ganham em intensidade, pois as experiências vividas são dotadas de expressiva significação para os sujeitos que a vivenciam. Elas permitem uma forma de amizade aberta, na qual é exercitada uma relação de confiança e compromisso com o outro, resultando em momentos singulares de emoções e desafios compartilhados. Mesmo que ainda não enxerguemos em agrupamentos como o GCAV e como o CERJ exemplos de “comunidades reflexivas” pautadas em significações partilhadas, apontadas por Lash (1997) como uma tendência nesta fase da modernidade, estes grupos parecem compartilhar emoções pautadas não só por um forte apelo estético, mas também por um certo compromisso ético com a natureza. Um exercício ético-estético talvez, especialmente entendendo a estética no sentido de emoção compartilhada, tal como discute Maffesoli (1996).

Na ótica deste autor, presencia-se na contemporaneidade o surgimento de novos vínculos, surgidos a partir do partilhar de experiências e sentimentos comuns, estabelecendo conexões entre a ética e a estética. Para Maffesoli (1998, p. 20), assiste-se no presente a elaboração de uma aura estética, onde poderão ser encontrados os elementos que remetem à “pulsão comunitária”, à pulsão do “estar junto”, a qual explicaria a multiplicação e efervescência de pequenos grupos (espécie de “tribalismo”) de redes existenciais.

O componente de reflexividade parece ser evidenciado nas experiências vivenciadas no contexto dos grupos investigados, já que a relação com o outro (e

também com a natureza) é encarada como uma oportunidade de aprendizagem e de questionamento de si mesmo. Dessa maneira, se há sentido em falar do sujeito como um “projeto reflexivo” na modernidade tardia, este projeto parece incluir formas de subjetivação coletiva, formas de se constituir como sujeito na relação com o outro. No contexto pesquisado, estas relações apresentam-se fortemente pautadas por sentimentos de solidariedade, mas são também recortadas por uma incitação recíproca peculiar, por um desafio mútuo dos sujeitos na vivência das práticas vinculadas ao montanhismo.

Diante de tais asserções, seria possível aproximar estes liames sociais às formas de relacionamento sobre as quais refletem Foucault e Ortega. Se Falar de amizade em Foucault é falar de multiplicidade, intensidade, experimentação e desterritorialização, pode-se também afirmar que as relações de amizade vividas no contexto da pesquisa tendem a ser marcadas pela experimentação e intensidade no âmbito das práticas corporais de lazer e aventura na natureza. Tais relações de amizade apresentam-se como um tipo de relacionamento tanto intenso quanto móvel (a mobilidade desterritorializante de relações no contexto do GCAV é disso um exemplo!), não se pautando necessariamente na igualdade e na concordância, mas num desafio mútuo, num compartilhamento de experiências de liberdade e de risco capazes de transformar os parceiros envolvidos. O amigo não é uma adesão incondicional, mas alguém com quem se constrói relações de confiança e desafios recíprocos (especialmente no contexto do CERJ), num processo que inclui autotransformação e aperfeiçoamento.

Diante destas já alongadas considerações, seria possível, a propósito de nossa indagação inicial, sustentar o argumento sob o qual o envolvimento com estas práticas coletivas de lazer e aventura na natureza podem, em algumas situações, ser entendidas como experiências existenciais férteis para o exercício de uma relação renovada do sujeito consigo mesmo, com o outro e com a natureza. Este exercício faculta aos sujeitos envolvidos a possibilidade de vivenciar processos renovados de subjetivação coletiva, podendo resultar em formas de amizade mais solidárias, livres e criativas.

Estas considerações obviamente levam em conta o contexto bastante restrito a partir do qual são formuladas, basicamente envolvendo apenas dois grupos relacionados com práticas corporais no âmbito do montanhismo. De qualquer modo, não há aqui nenhuma grande pretensão generalizante em relação aos dados e os argumentos apresentados. É possível que talvez nem tenhamos chegado a “grandes conclusões a partir de fatos pequenos densamente entrelaçados”, como nos convida Geertz (1989).

Até mesmo os atributos naturais invejáveis da cidade do Rio de Janeiro, combinando esplendorosamente praias e montanhas (vivenciadas pela população, a despeito do quadro de violência e desigualdade social existente), devesse ser considerado como fatores “facilitadores” de tais sensibilidades entre os sujeitos da pesquisa. Coincidência ou não, a cidade do Rio é eleita por psicólogos de uma universidade californiana, neste ano de 2003, a “cidade mais amigável do mundo”, ressaltando alguns aspectos surgidos em sua pesquisa internacional, tais como solidariedade, gentileza, amizade e o bom humor carioca³⁴.

Em todo caso, a realidade investigada não deixa de nos apontar aspectos significativos sobre a experiência de lazer, especialmente aquelas relacionadas a práticas corporais de aventura na montanha. Embora estes aspectos digam respeito ao contexto dos grupos pesquisados, nada nos impede de supor a ocorrência de experiências semelhantes noutros contextos. Da mesma forma, não há nada que nos impeça de exercitar o anseio de que tais experiências não permaneçam limitadas a pequenos grupos.

Se este fluir da imaginação nos é permitido em um trabalho acadêmico, certamente inspirando-se nas experiências vislumbradas no contexto da pesquisa, é a partir desses pequenos lampejos de invenção lúdica de si mesmo que talvez seja possível imaginar um exercício ético-estético dos sujeitos, sobretudo a partir dessas experiências de lazer. Ainda que o pensemos emanando da experiência de lazer, este exercício não deixaria de ser estendido

³⁴ Segundo reportagem do *Jornal Nacional* (Rede Globo), levada ao ar no dia 19/06/2003.

às várias dimensões da vida, especialmente se entendemos a ética no sentido foucaultiano, antes de mais nada como uma intensificação da relação consigo próprio, como uma constante invenção e reinvenção de si mesmo.

A partir das pequenas “brechas” vislumbradas no lazer vivenciado pelos grupos aqui estudados, talvez seja possível imaginar uma prática de si exercitada a partir do lazer e da relação com os outros, a qual possa constituir o sujeito como arquiteto de suas ações intencionais, sobretudo abrindo caminhos para processos de singularização (Guattari), isto é, para a problematização daquilo que se é, para o tensionamento da própria subjetividade em busca de outras sensibilidades, outras percepções, outras maneiras de ser.

Talvez seja possível também, a partir daí, imaginar uma *ética relacional*, na qual importe não somente uma relação renovada do sujeito consigo próprio, mas também uma relação nestes termos com as outras pessoas – consideradas em sua pluralidade - e ainda com outros seres e elementos existentes no mundo – considerados em sua diversidade.

Tal *ética relacional* aproxima-se das formulações de Sant’Anna (2000), à medida em que nelas são pressupostas condutas éticas onde, no lugar da dominação, são exercidas composições entre seres humanos e não humanos. Estas composições não se limitam a adequações harmoniosas entre diferenças, fadadas a tornar os seres similares uns aos outros, mas pressupõe que as diferenças e singularidades sejam mantidas do início ao fim da relação. Trata-se de realçar tais diferenças e singularidades, sem com isso degradar qualquer uma delas em proveito da outra.

Uma ética nestas bases talvez nos aproxime de fundamentos que outorguem uma nova “arte de viver”, nos termos Foucault. A exortação foucaultiana é um convite a tornar a vida do sujeito comum uma obra de arte, não exatamente para destacá-lo do tecido e das tramas da vida cotidiana e torná-lo um personagem acima dos demais, mas, como nos lembra Sant’Anna (2002), para reforçar seus elos com o espaço público, tornando-o menos objeto de uso ou

de exposição e mais um conjunto de ações dotadas de compromissos sociais, tanto imerso na historicidade de seu tempo quanto aberto ao devir.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABRAMO, Perseu (1979) **Pesquisa em ciências sociais**. In S. Hirano (Org.) **Pesquisa social: projeto e planejamento**. São Paulo: T. A. Queiroz.
- ALVES JUNIOR, Edmundo D. (2001) O grupo de caminhada alternativa de vida. **Coletânea do II Seminário “O Lazer em Debate”**. Belo Horizonte: UFMG/EEF/CELAR.
- ARENT, Hannah (2000) **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- ARISTÓTELES (1999) **Ética a Nicômanos**. Brasília: UNB.
- BECK, Ulrich (1997) A reinvenção da política: rumo a uma teoria da modernização reflexiva. In BECK, U., GIDDENS, A., LASH, S. **Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna**. São Paulo: Ed. Unesp.
- BERMAN, Marshall (1986) **Tudo o que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade**. São Paulo: Companhia das Letras.
- BETRÁN, Javier O. (1995) Las actividades físicas de aventura en la naturaleza: análise sociocultural. **Apunts**, n. 41, 5-8. INEFC: Barcelona.
- BRAMANTE, Antonio C. (1998) Lazer: concepções e significados. **Licere**, n. 1, v. 1. (p. 37-43). Belo Horizonte: CELAR/UFMG.
- BRUHNS, Heloisa, T (1999) Lazer e meio ambiente: a natureza como espaço da experiência. **Conexões**, n. 3 (p. 7-26). Campinas: FEF/UNICAMP.
- _____ (1997b) O corpo visitando a natureza: possibilidades de um diálogo crítico. In C. M. T. Serrano e H. T. Bruhns (Orgs.) **Viagens à natureza: turismo, cultura e ambiente**. Campinas: Papirus.
- _____ (1997a) **Sobre o ideal clássico de ócio e lazer contemporâneo**. Coletânea do V Encontro de História do Esporte, Lazer e Educação Física. Ijuí: UNIJUÍ.
- CALLOIS, Roger (1958) **Los juegos y los hombres**. Barcelona: Seix Barral.
- CARVALHO, Marcos (1994) **O que é a natureza**. São Paulo: Brasiliense.
- CASTELO BRANCO, Guilherme (2002) As lutas pela autonomia em Michel Foucault. In Rago, M; Orlandi, L. B. L; Veiga-Neto, A. (Orgs.) **Imagens de Foucault e Deleuze, ressonâncias nietzschianas**. Rio de Janeiro: DP&A.

CASTORIADIS, Cornelius (1992) **O mundo fragmentado: as encruzilhadas do labirinto 3**. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

CÍCERO, Marco T. (1999) **Saber envelhecer e a amizade**. Porto Alegre: L&PM.

COELHO DOS SANTOS, Francisco C. (1997) "Controle e contrato: duas formas de relação com a alteridade". In **Revista Educação, Subjetividade e Poder**, Porto Alegre, v. 4, n. 4.

COURTINE, Jean-Jacques (1995) Os stakhanovistas do narcisismo: body-building e puritanismo ostentatório na cultura americana do corpo. In Denise B. de Sant'Anna (Org.) **Políticas do corpo**. São Paulo: Estação Liberdade.

DUVIGNAUD, Jean (2000) **A solidariedade: laços de sangue, laços de razão**. Lisboa: Instituto Piaget.

EPICURO (1997) **Carta sobre a felicidade (a Meneceu)**. Tradução de Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: Editora da Unesp.

FEATHERSTONE, Mike (1995) **Cultura de consumo e pós-modernismo**. São Paulo, Nobel.

_____ (1996) The body in consumer culture. In M. Featherstone, M. Hepworth e B. Turner (Orgs) **The body, social progress and cultural theory**. Londres: TCS/SAGE.

_____ (1997) **O desmanche da cultura: globalização, pós-modernismo e identidade**. São Paulo: Nobel.

FEIXA, Carles (1995) La aventura imaginaria, una visión antropológica de las actividades físicas de aventura en la naturaleza: **Apunts**, n. 41, 36-43. INEFC: Barcelona.

JORNAL FOLHA DE SÃO PAULO (2000) "Equipe faz escalada para 'limpar' Everest". 09 de maio.

FOUCAULT Michel (1994a) Da amizade como forma de vida. **Dits et écrits**, v. 4. Tradução de Wanderson F. Nascimento. Paris: Gallimard.

_____ (1985) **História da sexualidade: o cuidado de si**. Rio de Janeiro: Graal.

_____ (1998) **História da sexualidade: o uso dos prazeres**. Rio de Janeiro: Graal.

_____ (1994b) Uma estética da existência. **Dits et écrits**, v. 4. Tradução de Wanderson F. Nascimento. Paris: Gallimard.

GEERTZ, Clifford (1989) **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC.

GIDDENS, Anthony (1991) **As conseqüências da modernidade**. São Paulo: Ed. da Unesp.

_____ (1993) **A transformação da intimidade: sexualidade, amor & erotismo nas sociedades modernas**. São Paulo: Ed. da Unesp.

_____ (1997) A vida em uma sociedade pós-tradicional. In BECK, U., GIDDENS, A., LASH, S. **Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna**. São Paulo: Ed. da Unesp.

_____ (2002) **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

GUATTARI, Félix e ROLNIK, Suely (1986) **Micropolítica, cartografias do desejo**. Petrópolis, Vozes.

GUTIERREZ, Gustavo, L. (1997) **O lazer na atualidade: contribuição para uma reflexão metodológica**. Coletânea do V Encontro de História do Esporte, lazer e Educação Física. Ijuí: UNIJUÍ.

HARVEY, David (1998) **A condição pós-moderna**. São Paulo: Loyola.

HUIZINGA, Joan (1993) **Homo ludens**. São Paulo: Perspectivas.

LASH, Scott (1997) A reflexividade e seus duplos: estrutura, estética, comunidade. In BECK, U., GIDDENS, A., LASH, S. **Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna**. São Paulo: Ed. Unesp.

MAFFESOLI, Michel (1996) **No fundo das aparências**. Petrópolis: Vozes.

_____ (1998) **O tempo das tribos**. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

_____ (2001) **Sobre o nomadismo – vagabundagens pós-modernas**. São Paulo: Record.

MALKIN, Marjorie J. e RABINOWITZ, Erik (1998) Sensation seeking and high-risk recreation. In **Parks & Recreation**, 33 (7), 34-45.

MARCELLINO, Nelson C. (1998) Lazer: concepções e significados. **Licere**, n. 1, v. 1. (pp. 37-43). Belo Horizonte: CELAR/UFMG.

_____ (1990) **Pedagogia da animação**. Campinas: Papirus.

MIRANDA, Julián e Col. (1995) Actividades físicas en la naturaleza: um objeto a investigar, dimensões científicas. In **Apunts**, n. 41, 53-69. INEFC: Barcelona.

MONTAIGNE (1991) **Ensaio**. São Paulo: Nova Cultural.

ORTEGA, Francisco (1999) **Amizade e estética da existência em Foucault**. Rio de Janeiro: Graal.

_____ (2002) **Genealogias da amizade**. São Paulo: Iluminuras.

_____ (1997) Governabilidade e ethos da modernidade. In BRITO, A. N. e HECK, J. N. **Ética e política**. Goiânia: Ed. da UFG.

_____ (1998) **Intensidade: para uma história herética da filosofia**. Goiânia: Ed. da UFG.

_____ (2000) **Para uma política da amizade**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

PAIVA, Antonio C. S. (2000) **Sujeito e laço social: a produção da subjetividade na arqueogenealogia de Michel Foucault**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

PLATÃO (1995) **Lísis**. Brasília: Ed. UNB.

POCIELLO, Christian (1995) Os desafios da leveza: práticas corporais em mutação. In SANT'ANNA, Denise B. (Org.) **Políticas do corpo**. São Paulo: Estação Liberdade.

RENAUT, Alain (1998) **O indivíduo: reflexão acerca da filosofia do sujeito**. Rio de Janeiro: Difel.

ROLNIK, Suely (1997a) Toxicômanos de identidade: subjetividade em tempo de globalização. In LINS, D. (Org.) **Cultura e subjetividade: saberes nômades**. Campinas, Papirus.

_____ (1997b) Uma insólita viagem à subjetividade: fronteiras com a ética e com a cultura. In LINS, D. (Org.) **Cultura e subjetividade: saberes nômades**. Campinas, Papirus.

SANT'ANNA, Denise B. (2000) Corpo, ética e cultura. In BRUHNS, Heloisa T. e GUTIERREZ, Gustavo L. (Orgs) **O corpo e o lúdico, ciclo de debates lazer e motricidade**. Campinas: Autores Associados.

_____ (2002) Entre a serpente e a toupeira: transitando pelas idéias de Foucault e Deleuze. In BRUHNS, H. T. (Org.) **Lazer e ciências sociais, diálogos pertinentes**. São Paulo: Chronos.

_____ (1994) **O prazer justificado: história e lazer**. São Paulo: Marco Zero/CNPq.

_____ (1999) Passagens para condutas éticas na vida cotidiana. **Margem**, n. 9. São Paulo.

SHILLING, Chris (1993) **The body and social theory**. Londres: TCS/SAGE.

SYNNOT, Anthony (1993) **The body social: symbolism, self and society**. Londres: Routledge.

TUAN, Yi-Fu. (1983) **Espaço & lugar: a perspectiva da experiência**. São Paulo: Difel.

TURNER, Bryan S. (1996) Recent developments in the theory of the body. In M. Featherstone, M. Hepworth e B. S. Turner (Orgs.) **The body, social progress and cultural theory**. London: TCS/SAGE.

VILLAVERDE, Sandoval (1999) **Da natureza do espaço ao espaço da natureza: reflexões sobre a relação corpo-natureza em parques públicos urbanos** (Dissertação de Mestrado) Universidade Estadual de Campinas.