

# A construção sociológica do tempo: do «cada um por si» ao «um por todos»\*

Rosalina Costa \*\*

*«A forma como vivemos o tempo e como o percebemos é muito diferente segundo os sujeitos, os lugares e as circunstâncias. O tempo não tem a mesma consistência numa sala de espera de dentista, no trabalho, nas férias ou com a pessoa amada».*

G. AUSLOOS (1996) *A Competência das famílias – Tempo, caos, processo*, p. 49.

*«Um relógio parado dá a hora exacta duas vezes por dia».*

(Provérbio Árabe)

## Estações, luas, marés e relógios de pulso

Vivemos no tempo e com o tempo. A aparente simplicidade de uma afirmação como esta, ainda que apoiada por uma definição geral de “tempo” como «a duração sucessiva de qualquer fenómeno ou do movimento real das coisas» (Alves, 1975: 1276) oculta a polissemia real deste conceito, profundamente imbricado no nosso quotidiano.

\* Este artigo traduz, em parte, os resultados de uma dissertação de Mestrado intitulada “*Filhos do Adeus. (Des)sincronização familiar e fecundidade depois dos 40 anos no Portugal contemporâneo*”, elaborada no âmbito do V curso de Mestrado em Sociologia, área de especialização “Família e População”, na Universidade de Évora. A partir de um objectivo geral que pretende analisar e compreender a forma como as recentes alterações ocorridas sobre o tempo familiar se articulam com a fecundidade após os 40 anos de idade no Portugal contemporâneo, procura-se, na primeira parte do trabalho – “Tempo(s) & Família” –, reflectir sobre o lugar da temporalidade na teoria social, em particular na Sociologia da Família. Dada porém a extensão do tema, optou-se por restringir este texto à (des)construção da polissemia do tempo de modo a (re)conhecer a multiplicidade de tempos que permeiam a vida dos indivíduos, reflectindo, de forma particular, sobre o tempo social e a teorização sociológica em torno do tempo e reservando-se para um outro espaço a apresentação dos resultados relativos ao tempo familiar.

\*\* Departamento de Sociologia – Universidade de Évora/ACTÆ – Centro Interdisciplinar de Estudos Políticos e Sociais.

Na verdade, por entre a paradoxalidade que opõe à brevidade inimaginável de um milésimo ou milionésimo de segundo a temporalidade longínqua do tempo dos dinossauros, reflectindo sobre o tempo que passamos na sala de espera do dentista ou nos minutos que antecedem um exame final ou cogitando, por fim, nas designações comuns que opõem ao tempo do trabalho o tempo do lazer ou ao tempo do estudo o tempo das férias, facilmente nos apercebemos como nem todos – indivíduos, grupos ou sociedades – experienciamos um período de tempo metricamente idêntico da mesma forma.

A palavra “tempo” é assim uma palavra tão usual quanto polissémica, polissemia essa visível desde logo no significado etimológico das palavras gregas *chronos* e *kairos* (Daly, 1996). De acordo com esta distinção, no sentido abstracto o tempo é visto como objectivo e real – materializado nos ponteiros de um relógio, é o tempo do *chronos*, expresso de um modo universal e público –, já experienciado enquanto “duração”, é subjectivo, contínuo e fluído, daí que o *kairos* seja um tempo de experiências, sem fronteiras e ilimitado.

Parece ser na encruzilhada entre estas duas dimensões do tempo que se forja a sua importância para os indivíduos, grupos e sociedades. Como afirma Kerry Daly, «o tempo é uma componente fundamental da ordem sociocultural que tomamos como certa e que serve de base para as nossas decisões e acções» (Daly, 1996: 1), elemento fundamental e constitutivo da personalidade individual e da vida colectiva é, por isso, um aspecto essencial da construção social da realidade (Gasparini, 1986; Berger & Luckmann, 1999).

Subjacente às múltiplas experiências temporais, é todavia possível identificar uma dimensão tríplica do tempo<sup>1</sup> (Gasparini, 1986; Pomian, 1993), distinguindo um tempo natural (físico ou objectivo), individual (psicológico e biológico) e social (colectivo). O tempo natural é perspectivado no campo da

<sup>1</sup> A adopção da dimensão tríplica do tempo, para classificar as diversas experiências temporais, justifica-se pelo facto de, comparativamente às outras classificações existentes, permitir distinguir e isolar, para efeitos analíticos, a experiência social ou grupal do tempo das experiências física e psicológica. Na verdade, à riqueza polissémica do conceito corresponde uma infinidade de tipologias para catalogar as múltiplas experiências do e sobre o tempo. A título de exemplo, citar-se-ão as classificações que distinguem entre tempo qualitativo e quantitativo, tempo da natureza e da razão; tempo subjectivo e objectivo; tempo cíclico e linear ou tempo cíclico, linear e em espiral e ainda uma outra classificação que opõe o tempo da natureza ao tempo da sociedade (Belloni, 1986; Filipcová & Filipec, 1986; Gasparini, 1986; Pomian, 1993; Daly, 1996). Giovanni Gasparini (1986) procura resumir as diversas tipologias e distinções sobre o tempo em apenas duas “constelações”, reconhecendo no entanto que «não é possível uma recomposição antagónica clara nem tão pouco dicotómica das várias classificações utilizadas» (Gasparini, 1986: 65) ante a «complexa arquitectura temporal» (Pomian, 1984 *apud* Gasparini, 1986: 66) da sociedade que alicerça concepções, representações e organizações sociais do tempo diversas e não simétricas.

ciência físico-natural e para a sua definição e percepção, em muito contribuiu a definição de Newton que, nos *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, obra publicada em 1687, enuncia de forma clara um novo conceito de tempo<sup>2</sup>. O tempo natural equivale, na perspectiva newtoniana, ao tempo “absoluto”. É o tempo “verdadeiro, matemático”, apenas mensurável através da “equação do tempo” ou “equação astronómica”. A este, Newton opõe um tempo relativo, função do resultado das diversas operações de medida, que se deixa constatar a olho nu através da observação dos fenómenos e por isso pertencente à esfera do visível. Ligado à percepção e fruto da simples observação dos fenómenos, é, nas suas próprias palavras, “aparente e vulgar”, diferente do “verdadeiro tempo”. Na medida em que a perspectiva newtoniana da ciência encara o tempo natural como real e absoluto na medição do movimento ao longo do espaço e, somente através da “equação do tempo”, se pode passar de um tempo “sensível”, “relativo”, “aparente e vulgar”, enquanto fundado no conhecimento instrumental, a um tempo “absoluto”, “verdadeiro” e “matemático”, alcançado indirectamente graças aos cálculos feitos com base nas observações e em medidas obtidas utilizando instrumentos fiáveis (Pomian, 1993), a sua expressão é, sobremaneira, quantitativa.

Já o tempo individual, especifica-se na sua dimensão psicológica e biológica (Gasparini, 1986), significando, por um lado, a percepção, por parte do indivíduo, da própria experiência temporal, por isso psicológico e, por outro lado, a expressão dos ciclos e dos ritmos de vida dos indivíduos que o tempo biológico encerra. Na sua dimensão psicológica, o tempo individual encontra justificação no facto de durações de tempo metricamente idênticas, não serem percebidas da mesma forma, nem para indivíduos diferentes, nem tão pouco para o mesmo indivíduo quando colocado em diferentes contextos. Isto acontece porque as experiências temporais são alvo de uma interpretação subjectiva diversificada da sucessão das actividades, dos fenómenos ou do movimento, influenciadas por experiências anteriores, recordações apreendidas e conservadas na memória, expectativas que se traduzem em pensamentos, actos e palavras ou estados afectivos momentâneos ou permanentes (Pomian, 1993). O tempo psicológico – «o tempo que faço correr, isto é, aquele que o

<sup>2</sup> Nesta obra, Newton expõe assim a sua concepção de tempo: «o tempo absoluto, verdadeiro, matemático, em si mesmo e por natureza, decorre uniformemente sem relação com algo de externo, e é chamado por outro nome duração. O tempo relativo, aparente e vulgar, é uma medida (exacta ou inexacta) sensível e externa da duração por meio do movimento, que é correntemente empregada no lugar do verdadeiro tempo; tais são a hora, o dia, o mês, o ano» (Newton, 1713: 101-102 *apud* Pomian, 1993: 38).

meu psiquismo acelera ou abranda ao sabor das minhas exigências afectivas» (Alaméda, 2001: 171) –, é assim um tempo formado por intervalos desiguais e heterogéneos, tanto no presente como no passado e futuro e, por essa razão, muito variável<sup>3</sup>.

Também do ponto de vista biológico, os seres humanos são sensíveis à passagem do tempo. À semelhança de todos os outros organismos vivos, «também o homem apresenta uma organização temporal: é um relógio biológico» (Pomian, 1993: 66) e esta condição molda a sua percepção do tempo em que a biologia surge como limite. Dotado de uma orientação irreversível e dividido em fases ou períodos que se sucedem segundo uma ordem imutável – primeira infância, infância, adolescência, juventude, maturidade e velhice –, o tempo psicológico é um tempo finito, balizado que está entre os marcos do nascimento e da morte. Não obstante, para além dos constrangimentos impostos pela idade e doença, que assinalam a finitude da vida, os seres humanos são cadenciados por uma infinidade de ritmos biológicos do corpo que regulam os ritmos comportamentais e fisiológicos, onde se incluem os ciclos de dormir e acordar, de alimentação, de temperatura corporal, secreção de certas hormonas ou nível de determinados elementos no sangue, de tal forma que, «a organização temporal das próprias funções vitais parece ser, pois, o fundamento a que se sobrepõe a organização temporal senso-motora, à qual se sobrepõe por sua vez o pensamento temporal» (Pomian, 1993: 67).

Finalmente, é ainda possível reconhecer uma dimensão social ou colectiva do tempo, enquanto determinado pelos agrupamentos sociais e pela própria sociedade. Enquanto que o tempo natural é uniforme, homogéneo e quantitativo, o tempo social está, à semelhança do tempo psicológico, imbuído de significados baseados em diferentes contextos de referência e experiência, mas agora partilhados por um conjunto de pessoas. Falar do tempo social é pois reconhecer que «a concepção e o uso que os homens dele fazem são largamente tributários às condições económicas, de organização da vida quotidiana e dos quadros culturais, incluindo a religião» (Rezsöhazi, 1986: 37).

É de uma dimensão social do tempo que fala Daniel Mercure quando designa de “temporalidades sociais” a «realidade de tempos vividos pelos grupos, ou seja, a multiplicidade de condutas temporais e de representações do tempo ligadas à diversidade de situações sociais e de modos de actividades

<sup>3</sup> Como refere Antoine Alaméda «é, por exemplo, o tempo que suspendo porque tenho de negar a dor de uma separação, ou aquele que, pelo contrário, acelero, quando o sofrimento me leva pelo suicídio a antecipar a própria morte» (Alaméda, 2001: 171).

no tempo» (Mercure, 1979: 263). Para este autor, o estudo das temporalidades sociais<sup>4</sup> inscreve-se nos temas complexos que regem todas as sociedades e por isso implica relacionar as diversas actividades, tarefas e experiências dos múltiplos modos de actividade no tempo, com as diferentes representações, concepções, percepções e simbolizações do tempo, ou seja, como diz Gurvitch (1963), as diversas formas de tomar consciência do tempo, que imbricadas no tecido dos modos de actividade, donde dependem em grande medida, podem, eventualmente, conduzir por sua vez, a um conjunto de práticas sociais diferentes segundo os grupos e os actores sociais considerados. A multiplicidade de temporalidades sociais implica ao mesmo tempo uma *décalage* nas diversas concepções do tempo por parte dos diferentes grupos e nas relações que estes estabelecem com as diversas instituições sociais, podendo daí resultar problemas de ajustamento e contradições que, latentes ou manifestas, provocam uma certa dinâmica social é certo, mas também conflitos eventuais (Mercure, 1979).

Uma perspectiva socialmente construída do tempo esboça-se então a partir do entendimento de que a compreensão do tempo é moldada pela experiência cultural (Daly, 1996), ou seja, que é possível compreender a forma como as pessoas vivenciam a passagem do tempo nos seus comportamentos sociais, como experienciam os eventos e as acções ao longo do tempo, quais são os significados que outorgam à sua passagem, como relacionam os eventos em mudança e quais são as imagens e metáforas que utilizam na conceptualização do tempo. Entendendo que as ideias de tempo são construídas socialmente, então, «enquanto construção social, o tempo é simultaneamente subjectivo e social» (Daly, 1996: 44). Contrariamente ao tempo físico, o tempo social é artificial, arbitrário e convencional, derivado da actividade humana, como uma

<sup>4</sup> Segundo Daniel Mercure (1979) qualquer estudo sobre as temporalidades sociais terá, inevitavelmente, de referir duas dimensões que lhe estão muito próximas, designadamente, a de multiplicidade de tempos sociais e a de ritmo social. A noção de multiplicidade de tempos sociais implica a pluralidade e a heterogeneidade de tempos vividos nos diversos sectores da realidade social, combatendo assim a ilusão de uniformidade de tempos sociais e reconhecendo a experiência real dos indivíduos e dos grupos através de diferentes situações e experiências sociais. A noção de ritmo social não é menos fundamental no estudo das temporalidades sociais. Empregue em duas acepções diferentes mas indissociáveis, significa, por um lado, a sucessão de movimentos sociais periódicos de intensidade variável dentro de um tempo definido e, por outro lado, enfatiza a descontinuidade, aludindo à rapidez com que se sucedem acontecimentos ou etapas diferentes. Em ambas as utilizações da palavra “ritmo social” – periodicidade e rapidez das mudanças ou continuidade e descontinuidade – não parece, para Daniel Mercure, haver uma oposição mas apenas a constatação das duas faces de uma mesma moeda.

dimensão imposta pela necessidade de sincronização na organização social <sup>5</sup>, daí que cada sociedade desenvolva a sua própria «cultura do tempo» (Pronovost, 1986).

Porque é uma construção social, é interessante constatar como o processo da consciência temporal constitui uma dimensão elementar no processo de socialização primária (Zerubavel, 1982; Daly 1996). Inicia-se na família, desde a infância, onde as crianças começam, pouco a pouco, a compreender que o tempo constitui um pré-requisito para a sua participação no mundo social adulto da mesma forma que molda e estrutura o curso das suas vidas <sup>6</sup>. Norbert Elias fala mesmo de uma “socialização temporal” (Elias, 1992 *apud* Daly, 1996), para sublinhar que o indivíduo não inventa o conceito de tempo, mas que o apreende desde a infância por meio de constrangimentos compatíveis com o contexto institucional do tempo. Nesta socialização temporal, as crianças aprendem a ser pontuais, organizadas e coordenadas nas suas actividades, daí que o processo de socialização temporal seja um processo de auto-constrangimento para um padrão de auto-constrangimento temporal que abraça toda a vida do indivíduo (Elias, 1992 *apud* Daly, 1996).

A existência de um tempo social passa então não apenas pela partilha dos significados atribuídos ao tempo, mas também pelo estabelecimento de uma linha temporal que, para além dos constrangimentos do relógio, molda

<sup>5</sup> O processo de estandardização temporal impõe-se pela multiplicidade de tempos sociais. Já Gurvitch (1963) falava da unificação do tempo social como condição necessária e decorrente da multiplicidade de tempos sociais, ou seja, da natureza diversa do tempo. Também Eviatar Zerubavel (1982) reconhece que, sendo o tempo uma realidade social intersubjectiva partilhada, tem que ser estandardizado. O tempo estandardizado surge assim entre as «coordenadas essenciais da realidade intersubjectiva» (Zerubavel, 1982: 2) do mundo social, o que pressupõe a conversão das formulações subjectivas da duração de eventos e da sua localização no tempo numa «linguagem temporal estandardizada» (Zerubavel, 1982: 3), de forma a terem para os outros o mesmo significado que tem para quem as utiliza. A este propósito, também Gasparini (1986) relembra como o tempo quantitativo funciona como uma espécie de linguagem universal derivada da necessidade e da exigência do aumento de interações entre indivíduos, grupos e sociedades. A abolição de formas locais de medição temporal e a introdução de formas estandardizadas ao nível supralocal para o registo do tempo constituem um marco histórico na relação do homem com o tempo, assinalando a transição de um tempo ancorado nas propriedades da natureza como o movimento do sol, as estações e as marés para um tempo acordado socialmente, em grande medida apoiado na medição quantitativa do tempo dos relógios, cuja precisão é a forma mais simples de sincronizar as diversas actividades numa referência temporal estandardizada que é concomitante com o processo de substituição da natureza como âncora da referência temporal pelo princípio da racionalidade e que marca a construção humana do tempo (Daly, 1996).

<sup>6</sup> Como salienta Daniel Mercure (1979), as concepções e atitudes sobre a forma de encarar o tempo têm influência sobre as condutas quotidianas dos agentes sociais. Os horizontes temporais, edificados nos meios de socialização primária e da vida activa, podem influenciar as escolhas futuras, os hábitos de vida e de consumo ou as expectativas de sucesso de um determinado grupo.

as biografias individuais. Assim, o desenvolvimento individual pode ser conceptualizado como uma série de marcadores temporais ou pontos de transição que moldam o passado, influenciam o presente tendo como direcção um futuro idealizado. É neste contexto que Kerry Daly utiliza a expressão “calendário sociológico” (Daly, 1996), enquanto mecanismo que foca os temas chave e datas que organizam a experiência temporal dos indivíduos. As unidades desse “calendário sociológico” reflectem o ritmo e a mudança de temas e actividades tal como ocorrem na vida dos indivíduos – casamentos, nascimentos, baptizados, guerras, epidemias, mortes, separações ou migrações – de forma que, mais importante que as unidades estandardizadas do tempo do relógio ou do calendário em que esses eventos ocorrem, parece pois ser o significado outorgado a determinados acontecimentos considerados significativos <sup>7</sup>. Também Eviatar Zerubavel (1982) reconhece que, de entre a grande variedade na forma de medir o tempo, entre culturas e mesmo dentro da mesma cultura, se utilizam muitos pontos de referência temporais que não estão ancorados no tempo do relógio, no calendário Gregoriano ou na era Cristã, mas tão somente em determinadas formulações temporais que associam eventos a outros eventos considerados importantes para o grupo.

Em suma, é um tempo social aquele que marca os ritmos dos habitantes de um determinado território, que subjaz à organização quotidiana dos indivíduos, que determina a regência pelos ritmos do sol, das estações, das luas, das marés ou do relógio de pulso, que distingue o tempo do trabalho e o tempo das

<sup>7</sup> Pronovost (1986) apresenta e cita o exemplo de Evans-Pritchard sobre os Nuer (Sudão). Este antropólogo, que estudou a tribo dos Nuer durante os anos 30 do século XX, distinguiu entre eles dois tipos de tempo. Por um lado o tempo ecológico, isto é, aquele que reflecte as suas relações com o meio e, por outro lado, o que reflecte as relações estabelecidas no interior da estrutura social, apelidado por isso de tempo estrutural. O tempo estrutural é aquele que predomina, na medida em que o tempo ecológico (representado pela sucessão dos anos, estações ou alternância de condições climáticas) é modulado e interpretado pelo sistema do tempo estrutural. O tempo dito “estrutural” funda-se sobre o ritmo das actividades e dos grupos sociais e, por isso, o cálculo dos períodos e dos ciclos faz-se através da identificação das actividades que têm uma significação particular no seio do grupo, tais como a festa ou a guerra ou outras de carácter memorável. O tempo é assim visto como «uma sucessão de actividades significativas; a selecção de pontos de referência é determinada pela importância de certas actividades de grupo» (Pronovost, 1986: 8). Desta forma, o que realmente determina o calendário social são os acontecimentos significantes e não a marcação casuística do tempo estandardizado, «o calendário resulta de uma relação entre um ciclo de actividades significativas: faz-se menos uso dos nomes dos meses para datar os acontecimentos que da referência a qualquer actividade notável» (Pronovost, 1986: 8). Por outro lado, estas actividades tornam-se significativas, em virtude da interpretação de que são alvo por parte dos grupos sociais, o que faz com que, dentro dos Nuer, cada grupo tenha a sua forma própria de definir e de reter o que considera marcante aos seus olhos, tornando o tempo relativo a um ponto de vista local, não obstante o quadro de referência comum a todos eles.

férias, o tempo da cidade e do campo, o tempo religioso do tempo civil ou ainda que define o ano político, o escolar, o judicial ou o fiscal. Como afirma K. Pomian, «ao “cada um por si” do tempo psicológico, do qual, para sermos exactos, só devíamos falar no plural, os tempos colectivos opõem, na ordem esparsa, o seu “um por todos”» (Pomian, 1993: 14).

### Rumo a uma Sociologia do Tempo

A polissemia do tempo confirma e justifica a inevitabilidade da sua apropriação por disciplinas científicas próprias como a cronologia e a cronometria e pelo discurso científico multidisciplinar, não apenas por parte da Biologia, Física, Matemática ou Química, mas também pela Antropologia, Arqueologia, Economia, Estética, Filosofia, Geografia, História, Linguística, Psicologia ou Teologia, bem como pela Sociologia, perspectiva que interessa agora estudar em particular, sem contudo negligenciar a constatação, válida para as diversas leituras científicas, de como, na investigação e compreensão da dinâmica temporal, as diversas tradições científicas se revelam fundamentais e sinergicamente necessárias, reconhecendo assim a limitação de qualquer análise rigidamente compartimentada e monodisciplinar sobre o tempo (Gasparini, 1986).

Se é certo que a Sociologia chega relativamente tarde na teorização sobre o tempo<sup>8</sup> (Daly, 1996), certo é que a teorização sociológica em torno do tempo é quase tão antiga quanto a própria Sociologia. A escola durkheimiana, a primeira a interessar-se por esta questão, abriria definitivamente as portas à Sociologia do Tempo (Pronovost, 1986), designadamente através dos escritos conjuntos de Henri Hubert e Marcel Mauss que, em 1909, publicam *Mélanges*

<sup>8</sup> Como afirma Pierre Jean-Simon, «a Sociologia teve um aparecimento tardio entre as Ciências – também elas tardias – do homem» (Simon, s.d.: 7), o que justifica em parte que, na longa história da teorização sobre o tempo, a Sociologia chegasse relativamente tarde, sobretudo quando comparada com a Filosofia, domínio onde a questão agostiniana se confunde por vezes com a tradição filosófica em torno do tempo, ainda que esta anteceda e preceda Santo Agostinho (Daly, 1996). Ao interrogar-se sobre «que assunto mais familiar e mais batido nas nossas conversas do que o tempo?» (Santo Agostinho, 1958: 308), Santo Agostinho alertava já para o carácter quotidiano das referências temporais. Numa questão, incluída no capítulo XI das suas Confissões, Santo Agostinho “imortaliza” para sempre a reflexão filosófica sobre o tempo ao perguntar «o que é, por conseguinte o tempo?» (Santo Agostinho, 1958: 308), respondendo de imediato que «se ninguém mo perguntar, eu sei; se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei» (Santo Agostinho, 1958: 308). Ora, esta questão é também uma das questões que, no campo da Sociologia, viria a nortear muitas das reflexões efectuadas.

d'*Histoire des Religions* e o próprio Émile Durkheim nas reflexões contidas em *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse*, datado de 1912.

É pois na tradição sociológica francesa clássica que Hubert e Mauss, partindo de uma análise da vida religiosa nas populações ditas “primitivas”, problematizam questões como as relativas ao tempo individual e tempo social, bem como a da distinção entre tempo qualitativo e quantitativo<sup>9</sup> (Gasparini, 1986), concluindo que, «o tempo é um objecto de representações colectivas da mesma forma que o espaço» (Hubert, 1901: 234 *apud* Isambert, 1979: 193), na sequência da ideia de que, para Hubert, o tempo «é uma estrutura simbólica, como esta estrutura dispõe de normas, é também um sistema operativo» (Isambert, 1979: 201) de organização da sociedade em ritmos temporais.

Em *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse*, Émile Durkheim insiste em afirmar a natureza social do tempo (Urry, 2002), consolidando a ideia que o tempo é uma categoria social de entendimento, um produto da sociedade e por isso, à semelhança do espaço, uma noção essencial que domina toda a vida intelectual. Ambas são das «propriedades mais universais das coisas», os «quadros sólidos que encerram o pensamento» (Durkheim, 1960: 13), de forma que não é possível pensar os objectos sem que se contextualizem no tempo ou no espaço. O tempo é «um quadro abstracto e impessoal que envolve não apenas a nossa existência individual, mas a da humanidade», afirma Durkheim. É «como um quadro ilimitado onde toda a duração é estabelecida sobre o olhar do espírito e onde todos os acontecimentos possíveis podem ser situados por relação a pontos de referência fixos e determinados. Não é o meu tempo que é assim organizado, mas o tempo que é objectivamente pensado por todos os homens de uma mesma civilização» (Durkheim, 1960: 14), donde só pode ser colectivo<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Observando a prática religiosa e mágica na cultura arcaica e tradicional em geral, Hubert e Mauss encontraram uma antinomia e uma divisão entre tempo nonnal ou profano e um tempo sagrado e indiviso. Neste contexto, e para a religião, o tempo não é homogéneo e as partes em que se divide não são também necessariamente homogéneas ou iguais. Para a religião e para a magia, o tempo não é uma quantidade pura, plenamente mensurável, mas antes um elemento dotado de qualidade. Ao mesmo tempo que distinguem de certa forma um tempo quantitativo de um tempo qualitativo, «composto de partes descontínuas, heterogéneas e girando sem parar sobre ele próprio» (Hubert, 1905: 229 *apud* Isambert, 1979: 200), os autores refutam a ideia de um calendário que tenha uma função essencialmente quantitativa. Esta distinção entre tempo quantitativo e qualitativo, não implica uma total e absoluta exclusão. Mauss reconhece, por um lado que o tempo qualitativo não está completamente alheado da quantidade e por outro lado, que o tempo quantitativo representa, muito provavelmente, o resultado histórico da ideia de tempo qualitativo (Gasparini, 1986).

<sup>10</sup> Acerca da distinção entre tempo social e tempo individual, Durkheim expressa claramente que o tempo social exprime um tempo comum ao grupo, sendo uma autêntica instituição social que envolve não apenas a existência individual mas também a vida da humanidade (Gasparini, 1986). Ao mesmo tempo,

Não obstante as diferenças de abordagem encontradas entre Henri Hubert, Marcel Mauss e Émile Durkheim, todos eles partem da reflexão da consideração do tempo sagrado e religioso e, mais concretamente, da forma como o ritmo de vida nas sociedades estudadas é penetrado pelo sagrado e regido por categorias religiosas de pensamento, salientando a forma como os ritos constituem modalidades de ordenação do ritmo de vida em colectividade (Pronovost, 1986) moldando, por conseguinte, o tempo social dessas sociedades.

Do outro lado do Oceano Atlântico, caberia aos escritos conjuntos de Pitirim Sorokin e Robert Merton, que em 1937 publicam no *American Journal of Sociology* o artigo «Social time: a methodological and functional analysis», as primeiras reflexões sobre a Sociologia do Tempo que constituiriam o alicerce da escola americana neste domínio (Pronovost, 1986). Fortemente inspirados pela antropologia, estes autores demonstram o carácter eminentemente qualitativo do tempo social, a sua descontinuidade, relatividade e a especificidade de um tempo conhecido por relação ao tempo biológico e físico (Pronovost, 1986). Neste contexto, o contributo específico de Sorokin e Merton reside na ilustração da relação de significação que une uma actividade ao seu quadro temporal, na medida em que o reconhecimento dos períodos temporais depende em grande parte do conteúdo significativo das actividades que os compõem e também na afirmação da relação entre tempo e grupos sociais, enfatizando um “time system” particular aos grupos, que outorga ritmos específicos às suas actividades (Pronovost, 1986). Os autores concordam pois com a ideia de um tempo social ou sociocultural, que se opõe ao tempo astronómico, moldado que é pelas crenças e costumes comuns ao grupo (Gasparini, 1986).

Vinte anos mais tarde, os trabalhos sobre o tempo conheceriam um interesse renovado, graças a Georges Gurvitch que, de novo no espaço europeu, afirma de forma indelével a multiplicidade de tempos sociais. Em *A Vocação Actual da Sociologia*, datada de 1950, Gurvitch define tempo social e faz a distinção entre tempos macrosociais e tempos microsociais, ao mesmo tempo que faz referência a uma grande multiplicidade e heterogeneidade de tempos sociais diferentes. Gurvitch deu conta da diversidade e heterogeneidade

---

Durkheim revela uma concepção clara dos ritmos sociais. O tempo colectivo compõem-se de diversos acontecimentos ou de durações particulares que se encaixam uns nos outros, se modulam e se articulam num ritmo conjunto que é próprio de uma determinada sociedade (Pronovost, 1986). Nas suas palavras, «as divisões em dias, semanas, meses, anos, etc., correspondem à periodicidade dos ritos, das festas, das cerimónias públicas. Um calendário exprime o ritmo da actividade colectiva ao mesmo tempo que tem por função assegurar a regularidade» (Durkheim, 1960: 15).

de tempos sociais, articulando a sua análise em redor do estudo da escala de tempos e dos seus níveis de análise, conceptualizou diferentes categorias de tempo social<sup>11</sup>, procedeu a um exame das suas relações com as instituições, as estruturas e os grupos sociais e relatou os laços que os tempos sociais mantêm entre si (Pronovost, 1986).

Para Georges Gurvitch, o tempo é «uma coordenação, bem como uma *décalage* de movimentos, coordenação e *décalage* que dura ao longo da sucessão e se sucede na duração» (Gurvitch, 1963: 32) sendo que a vida social se faz de tempos múltiplos, sempre divergentes, por vezes contraditórios, donde a unificação relativa, ligada a uma hierarquização por vezes precária, representa um problema para todas as sociedades. Daqui resulta que, cada classe social, cada grupo particular, cada elemento microsociedade, cada actividade social – mítica, religiosa e mágica, económica, técnica, jurídica ou política, cognitiva, moral ou educativa – tem tendência a mover-se num tempo que lhe é próprio (Gurvitch, 1963). Desta forma, a sociedade não pode viver sem tentar unificar a pluralidade destes vários tempos sociais, mas o esforço para chegar a esta coesão e, portanto, a esta interpenetração relativa dos tempos sociais conduz a um novo aspecto da sua multiplicidade – própria das sociedades globais – onde cada um estabelece uma outra hierarquia unificadora dos tempos sociais e escolhe um dos pontos da sua especificidade a partir do qual organiza a sua vida (Gurvitch, 1963). Neste sentido, «a multiplicidade de tempos impõe-se-nos pelo contacto directo com as diferentes esferas do real» (Gurvitch, 1963: 337), podendo, consoante os casos, ser vividos, percebidos, representados, simbolizados e conceptualizados pelos quadros sociais onde se movem, daí que a unidade do tempo não passe de uma “miragem” (Gurvitch, 1963).

Relativamente à teorização sociológica recente em torno do tempo<sup>12</sup>, são de realçar as análises de Eviatar Zerubavel que, em palco americano, se

---

<sup>11</sup> Segundo Georges Gurvitch (1963), os fenómenos sociais totais e as estruturas sociais que os exprimem parcialmente são os produtores e os produtos do tempo social, daí que seja impossível definir tempo social sem definir fenómeno social total. O tempo social caracteriza-se pelo máximo de significações humanas que se lhes pode outorgar e sobre a sua extrema complexidade, complexidade muito superior que a do tempo da realidade física, pelo que é possível definir diferentes tipos de tempo que se encontram em função da pluri-dimensionalidade dos fenómenos sociais totais. Para uma análise mais detalhada dos diferentes tempos sociais construídos como quadros de referência da análise sociológica propostos por Gurvitch (1963), ver o capítulo XIII do 2.º vol. de *La Vocation Actuelle de la Sociologie*, intitulado «A Multiplicidade de Tempos Sociais» ainda que, para Gasparini (1986), a tipologia proposta por Georges Gurvitch seja de tal forma detalhada e formal que se torna pouco utilizada em termos empíricos.

<sup>12</sup> A história da Sociologia do Tempo ensaiada nos parágrafos anteriores está todavia longe de ser completa. Outros autores como Karl Marx e Max Weber com as suas reflexões sobre a sociedade capitalista

posiciona ante o objectivo ambicioso de delinear um novo campo de análise designado por “Sociologia do Tempo”<sup>13</sup> (Gasparini, 1986), bem como dos contributos de Anthony Giddens (2000, 2001) que «colocou a análise do tempo e do espaço no coração da teoria social contemporânea no início dos anos 1980» (Urry, 2002: 389) e que vê no “esvaziamento do tempo” o corolário da libertação do tempo ocorrido nas culturas modernas comparativamente às pré-modernas, e ainda os contributos mais recentes de Kerry Daly, Michel Maffesoli ou Zaki Laïdi, que sintomática e respectivamente, sintetizam em expressões como “síndrome da aceleração” (Daly, 1996), “o eterno instante” (Maffesoli, 2001) ou o “homem-presente” (Laïdi 2001), a problematização da questão do tempo nas sociedades ocidentais contemporâneas.

Não obstante os exemplos apresentados, a Sociologia tem demonstrado um interesse relativamente modesto sobre o tempo<sup>14</sup> e este tem sido de certo modo problematizado de forma insuficiente, ao mesmo tempo que os estudos se têm centrado de forma excessiva na sua dimensão quantitativa (Mercure, 1979; Belloni, 1986; Pronovost, 1986; Daly, 1996). De referir que uma tradição relativamente importante neste domínio tem a ver com o estudo da multiplicidade de tempos sociais, contabilizando para isso as diferentes ocupações temporais de actividades diversas por relação a um parâmetro – o tempo matemático (Mercure, 1979). Muitos destes estudos traduzem-se em análises quantitativas das diversas formas de ocupar o tempo: formas de emprego do tempo, geometria dos horários de vida ou repartição de actividades numa duração precisa (Mercure, 1979; Daly, 1996). Insere-se aqui, aliás, a tradição dos orçamentos de tempos ou “*budgets-temps*”<sup>15</sup>, na expressão francófona que os tornou conhecidos.

industrial, os estudos de Pierre Bourdieu sobre os Cabilas da Argélia e os contributos fenomenologicamente orientados de Heidegger, Bergson e Mead (Urry, 2002) teriam certamente, numa análise mais aprofundada, lugar garantido nesta história por escrever.

<sup>13</sup> Para esta tarefa contribuiu, de modo decisivo, a obra *Hidden Rhythms*, datada de 1981 e «The Standardization of Time: a sociohistorical perspective», publicado no *American Journal of Sociology* em 1982.

<sup>14</sup> Em 1986, Maria Carmen Belloni afirmava que, ao examinar a literatura sociológica, facilmente nos deparamos com o facto de a variável tempo raramente entrar em consideração e socorria-se para o efeito de escassos exemplos (no domínio da Sociologia italiana), de trabalhos empíricos realizados no âmbito da Sociologia das Organizações e do Trabalho, na Sociologia da Família e, também em estudos mais recentes, sobre a cultura de certos grupos sociais em que a percepção do tempo é considerada em estreita relação com a personalidade, a formação da identidade e a capacidade de se proteger a si mesmo.

<sup>15</sup> Em 1964, o Centro Europeu de Coordenação de Pesquisa e Documentação em Ciências Sociais, sob os auspícios da UNESCO e estabelecido em Viena, incluiu no seu programa um vasto inquérito de “*budgets-temps*” a aplicar num determinado número de países e que deveria constituir assim a primeira grande pesquisa multinacional de Sociologia comparada. Em 1965, os representantes das instituições de pesquisa

Todavia, uma mudança de rumo parece emergir progressivamente. Maria Carmen Belloni (1986), nota um interesse crescente pela dimensão temporal, ainda que no plano metodológico se tenda a negligenciar o factor tempo, isto é, a não considerar como condição metodológica importante «o facto que todos os fenómenos sociais se produzem no tempo, ocupam um tempo determinado, e que o tempo constitua por vezes um constrangimento, a par de outras variáveis, e uma dimensão (a privilegiar porventura) do próprio fenómeno» (Belloni 1986: 69). Segundo esta autora, para além de um ponto de vista descritivo, onde cada fenómeno pode ser definido tendo por base as dimensões fixadas pelos seus elementos constitutivos, como a duração, sucessão de componentes ou ritmo das sequências, isto é, quantificado, o tempo pode ser percebido enquanto objecto signficante, procurando-se assim analisar os seus significados e é neste sentido precisamente que se processa a evolução verificada.

O interesse crescente pelas questões do tempo no contexto das ciências sociais traduz a convicção de que é possível considerar o tempo, não mais como uma constante de menor importância no estudo dos fenómenos, mas como «uma variável de grande instabilidade e de uma forte complexidade, pela qual numerosos actores sociais manifestam um interesse cada vez mais tangível» (Belloni, 1986: 70). Para a autora, as causas que estão na base desta evolução na concepção do tempo são essencialmente duas: por um lado o facto de se encarar o tempo como um recurso de que se pode dispor em medida diferente e cuja exploração interage com outros recursos, através da negociação ou de um cálculo racional levado a cabo pelo sujeito em causa. Resultado do progresso técnico que em certa medida provoca um efeito contraditório de ora abundância de tempo, libertando os actores de um conjunto de tarefas de natureza

em ciências sociais dos vários países reuniram-se em Budapeste para acordar uma metodologia comum e em Abril de 1966, uma primeira reunião na Universidade de Colónia, permitiu desde logo confrontar os resultados da maioria dos inquéritos e mais tarde no VI Congresso Mundial de Sociologia em Evian, uma mesa redonda foi especialmente organizada sobre este projecto internacional. Em *Les Vingt-Quatre Heures du Belge*, Claude Javeau (1970) apresenta os resultados da experiência belga, analisando as 24 horas do quotidiano dos belgas em grandes categorias de actividades como o dormir, higiene, trabalho, administrar a casa, refeições, lazer e ocupação com crianças, donde resultou uma divisão entre os 4 tempos da vida quotidiana: tempo obrigatório (trabalho, trabalhos domésticos e não trabalho no local de trabalho), o tempo constrangido (trajectos, compras e serviços), tempo livre (diferentes actividades de lazer) e o tempo necessário (dormir, refeições, cuidar de crianças). Bem mais contemporâneo e em contexto português, o *Inquérito à Ocupação do Tempo* (INE 2001), promovido pelo Instituto Nacional de Estatística, constitui a primeira experiência a nível nacional de um inquérito que pretende caracterizar, nas várias dimensões, a forma como os portugueses ocupam o respectivo tempo. A recolha de informação, realizada no último trimestre de 1999, permitiu organizar a informação em três capítulos distintos, nomeadamente “A ocupação do tempo”, “Trabalho e Família” e “Lazer”.

obrigatória, ora rarefacção de tempo, que não permite a realização de todas as tarefas desejadas, o tempo passou a ser entendido como um bem em si mesmo e não um mero receptáculo dos acontecimentos da vida humana, sendo por isso um bem desejável e valorizado. Por outro lado, e estreitamente relacionado com o aspecto anterior, ao considerar-se que o tempo é um bem, considera-se simultaneamente que é um bem raro que tem de ser maximizado.

Também Pronovost (1986) constata uma certa evolução na teorização sociológica no sentido de um tempo “qualitativo” que se afasta progressivamente da simples representação em termos de duração perfeitamente mensurável e por isso composto de diversas partes, descontínuas e assimétricas e John Urry é peremptório, afirmando que a Sociologia do Tempo tem «um significado central na sociologia contemporânea, mesmo sabendo que nem sempre tal aconteceu» (Urry, 2002: 377).

A Sociologia do Tempo não se pode pois limitar a analisar a incidência do tempo mecânico ou do tempo do relógio nas práticas quotidianas nem tão pouco a uma simples descrição da geometria dos horários de vida. Como defende Daniel Mercure (1979), os trabalhos realizados no âmbito das temporalidades sociais deverão sim orientar-se no sentido de estudar as modalidades múltiplas do tempo colectivo, dos modos de actividade no tempo e das formas de tomar consciência do tempo e das relações complexas que este estabelece com os vários sectores da realidade social: estudo de interferências entre temporalidades sociais distintas, dinâmicas que revelam ou os problemas de harmonização do tempo que impõem <sup>16</sup>.

Parecem assim esboçar-se, progressivamente, as premissas de uma Sociologia do Tempo. Para Pronovost (1986), uma Sociologia do Tempo centrar-se-ia em torno dos tipos de sociedades e respectivas estruturas do tempo, na pluralidade de quadros temporais e nas mutações das relações entre os tempos sociais, na institucionalização de certas formas de tempo, na sua natureza e

<sup>16</sup> Para Daniel Mercure (1979), o estudo das *détalages*, das distorções e dos conflitos entre temporalidades sociais deve levar a que nos debruçemos sobre dois domínios principais: por um lado, sobre quais são os mecanismos através dos quais cada sociedade procura harmonizar as suas temporalidades sociais divergentes, ajustar as suas concepções e os seus modos de apreensão do tempo em temporalidades novas que acompanham as mudanças numa dada sociedade, de se adaptar ao ritmo de transformações e de coordenar as múltiplas *détalages* entre ritmos de actividades distintos. Por outro lado, em que medida as tensões entre os diferentes modos de temporalidade social suscitados por desequilíbrios temporais profundos e *détalages* e distorções nos ritmos de transformação e na concepção do tempo, como a evolução rápida de novos modos de actividade, são fonte de rupturas e mudança importantes nas mentalidades e revelam as mutações profundas que animam os sectores económico, técnico e político da sociedade.

diversidade de conteúdos e de significações para os actores, actividades, cultura e política. Porque as significações do tempo são múltiplas, variadas e ricas em conteúdo, à Sociologia caberia procurar descrever e compreender as diversas representações, os diferentes modelos temporais próprios de uma sociedade ou de um grupo particular. Como afirma Gasparini, «o tempo representa um ponto de vista novo – mas também antigo, se se pode acrescentar – através do qual é possível visitar toda a problemática social» (Gasparini, 1986: 57) já que, como defende Daniel Mercure (1979), o estudo das diversas formas de tomar consciência do tempo contribui de forma decisiva para a compreensão dos fenómenos sociais, dos esquemas temporais, dos modos de simbolização do tempo e das concepções e atitudes particulares de entender o tempo.

### A experiência (in)temporal contemporânea

Analisando a teorização em torno do tempo através de um «percurso sociologicamente orientado» (Gasparini, 1986: 58) e tendo como pano de fundo o facto de cada tipo de sociedade construir a sua própria «cultura do tempo» (Pronovost, 1986), parece ser possível identificar, nas sociedades ocidentais contemporâneas, um conjunto de representações, concepções e percepções do tempo que lhes são próprias, operando desta forma uma distinção entre, o que parece ser uma concepção moderna e uma concepção pós-moderna <sup>17</sup> do tempo, dos seus usos e significados (Daly, 1996; Laïdi, 2001; Maffesoli, 2001).

<sup>17</sup> A distinção entre uma concepção moderna e pós-moderna de tempo é concomitante com uma outra, bastante mais ampla, que associa à modernidade a crença num progresso linear, em verdades absolutas, no planeamento racional de ordens sociais ideais e na standardização do conhecimento e à pós-modernidade a heterogeneidade, a fragmentação, a indeterminação e a descrença nas explicações universais que o positivismo preconizava (Harvey, 1989 *apud* Daly, 1996). Também Anthony Giddens (2000) reconhece a pós-modernidade como uma espécie de avanço para longe das instituições da modernidade, em direcção a um tipo novo e distinto de ordem social. Neste contexto, identifica como pressupostos da pós-modernidade a descoberta de que não se pode saber nada com qualquer certeza, uma vez que todos os “fundamentos” preexistentes da epistemologia se tornaram frágeis; a conclusão que a história é destituída de teleologia, e que, em consequência, não se pode falar em “progresso” e o nascimento de uma nova agenda social e política com a crescente importância das preocupações ecológicas e dos novos movimentos sociais em geral (Giddens, 2000). A constatação de que «[...] não se pode saber nada com qualquer certeza [...]», está de facto no centro do debate sobre a constelação do moderno e pós-moderno. Como afirma Barry Smart, «com a aplicação dos poderes de reflexão ao próprio processo de reflexão moderna, as velhas certezas entraram, de facto, em colapso. Encontramo-nos como se estivéssemos no estrangeiro, num mundo em que a teoria e a análise sociais já não são capazes, com credibilidade, de fornecer um modelo para a prática política e para a decisão eticamente informada» (Smart, 2002: 431).



Para Gilles Pronovost (1986), a valorização do tempo como um recurso, as estratégias temporais relacionadas com a planificação e organização do tempo a curto, médio e longo prazo e a associação dos diversos horizontes temporais à ideia de progresso e futuro prometedor constituem as três dimensões fundamentais das significações modernas de tempo. Em primeiro lugar, a sociedade moderna valoriza o tempo como um recurso, em oposição a uma atitude de ociosidade, inutilidade e passividade que apenas encara o tempo como uma coordenada certa da acção humana, que segue um curso próprio, alheio à vontade e ao esforço do homem. Na valorização do tempo como um recurso, o capitalismo industrial desempenhou um papel fundamental ao associar o tempo à produtividade e, por conseguinte, ao dinheiro (Daly, 1996). O tempo da fábrica é também o tempo do relógio<sup>18</sup> enquanto medida exacta da eficácia laboral que mede a quantidade de bens que podem ser produzidos no menor tempo possível, associando o valor da força do trabalho ao tempo laboral necessário à produção. A idolatria do tempo torna-se assim um valor chave na sociedade industrializada, que vê nele um recurso precioso demais para ser desperdiçado<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Para a implementação da "cultura do relógio" (Daly 1996), em muito contribuiu a disciplina do trabalho na indústria, que, para além de suscitar uma procura maciça de relógios, «inscreveu solidamente o tempo quantitativo no próprio corpo dos indivíduos» (Pomian, 1993: 33) que, sob o olhar atento, constante e vigiado dos ponteiros do relógio, cumprem o ritmo de um trabalho regular, exacto e imparável que é, afinal de contas, também o ritmo da própria revolução industrial. A fábrica, esse ícone máximo da sociedade industrial, encontra assim no relógio um forte aliado, sem o qual não teria imposto o seu ritmo à sociedade, pelo menos da forma que o fez, operando uma distinção radical entre o tempo do trabalho e o tempo "morto", em que, «o dinheiro não dá juros, as máquinas não trabalham e os operários não produzem» (Pomian, 1993: 33). Ao mesmo tempo que a produção industrial moldou as relações laborais pela rigidez e precisão do tempo do relógio (Gasparini, 1986), forçou de certa forma a divisão do tempo global em vários tempos sociais; desde logo, o tempo do trabalho e o tempo do não trabalho, ou, por outras palavras, o tempo cronometrado e o tempo livre. Todavia, «com a divisão do tempo, o que se afirma não é tanto uma segmentação em partes homogêneas numa entidade única (o tempo global), mas uma autonomização progressiva dos tempos microsociais, que são relativamente interdependentes, mas que não se bastam a eles próprios e que são forçados a encontrar pontos de encontro entre eles» (Belloni, 1986: 70). A fragmentação de tempos sociais é característica dos tempos modernos, «o homem moderno vive numa pluralidade de quadros temporais de significados e conteúdos diferentes, senão contraditórios ou em conflito» (Pronovost, 1986: 10). De facto, com a industrialização assiste-se ao império do tempo. Parece que tudo se organiza em torno de um tempo principal que é o tempo do trabalho e, por referência a este se organiza, se estrutura, se divide e se reparte o outro tempo disponível nos vários tempo possíveis; o da família, da religião, do lazer ou do desporto. É por isto que, segundo Pronovost, se pode dizer que nas sociedades industriais, o trabalho define o "tempo-pivot" (Pronovost, 1986), em torno do qual o conjunto dos outros tempos sociais é redistribuído.

<sup>19</sup> Em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, Max Weber chama a atenção para as inextricáveis relações entre o tempo e a economia. Ao relacionar as concepções religiosas básicas do protestantismo ascético com as máximas económicas da vida quotidiana, Weber conclui que a propriedade em si não é

O próprio discurso quotidiano está imbuído de utilizações metafóricas que aludem para a necessidade de uma correcta gestão do tempo, como se de um recurso financeiro – escasso –, se tratasse (Daly, 1996). É neste contexto que se utilizam expressões como "dispender", "gastar" ou "poupar tempo" ou que se apela à importância de "não perder tempo", entendendo-se que "o tempo é precioso".

A segunda dimensão fundamental das significações modernas de tempo tem a ver com as estratégias temporais relacionadas com a planificação e a organização do tempo a curto, médio e longo prazo, o que se contrapõe fortemente a uma atitude de fatalismo, do sentimento de impotência face ao poder do tempo que tudo determina. Na sequência da primeira dimensão que vê o tempo como um recurso escasso, o tempo moderno é o tempo cronometrado, contabilizado e dividido, sobre o qual se fazem custos, contas e orçamentos, num esforço, que é também o da modernidade, de planificar, quando a sociedade se orienta para o futuro e não mais para o passado (Pomian, 1993).

Por último, a terceira dimensão distintiva das significações modernas de tempo associa à representação de um horizonte temporal de médio e longo prazo, as noções de progresso e futuro prometedor. Para isto, em muito contribuiu a promoção da ciência, cujos progressos alimentam a crença num futuro prometedor mas, ao mesmo tempo, a problemática das relações entre o passado, o presente e o futuro adquiriu um significado particularmente interessante com a Revolução Francesa (Pomian, 1993), na medida em que esta consolida a ideia, inicialmente política, de que é possível, mediante um esforço

condenável, aquilo que é realmente condenável do ponto de vista moral é «apoiar-se na propriedade, gozar a riqueza, o ócio e o prazer carnal dela resultantes, sobretudo o desvio da aspiração a uma vida "santa"» (Weber 1996: 124). A garantia da salvação conquista-se pela subordinação da vida terrena ao trabalho. Como afirma, «o "repouso eterno dos santos" dá-se no outro mundo, mas na Terra o homem, para se assegurar do seu estado de graça, tem de fazer valer as obras daquele que o enviou, enquanto for dia". Não o ócio e o prazer mas apenas a acção serve, segundo a vontade indubitavelmente revelada por Deus, para aumentar a sua glória. Perder tempo é assim o primeiro e, do ponto de vista dos princípios, o maior de todos os pecados. A duração da vida é infinitamente curta e, por isso, preciosa para "assegurar" a salvação. Perder tempo em sociedade, em "conversas podres", no luxo, ou por dormir mais que o necessário à saúde – 6, no máximo 8 horas – é absolutamente condenável de um ponto de vista ético» (Weber 1996: 125). Apoiando-se em Richard Baxter, representante do puritanismo inglês que se destacou de entre muitos propagandistas da ética puritana e a quem Max Weber recorre para a discussão do capítulo intitulado "Ascetismo e espírito capitalista", afirma que «o tempo é infinitamente valioso, visto que cada hora perdida é tempo que se rouba ao trabalho ao serviço da glória de Deus. A contemplação inactiva também não tem valor, sendo directamente condenável, pelo menos à custa do trabalho profissional. Agrada menos a Deus que o labor activo na sua profissão. Para a contemplação há o domingo e, segundo Baxter, são sempre os ociosos no trabalho precisamente aqueles que nunca têm tempo para Deus na hora devida» (Weber, 1996: 125).

consciente, colectivo e organizado, acreditar num futuro melhor que o presente, a ponto de se romper com ele. A modernidade caracteriza-se assim por uma inversão na referência do tempo individual e social do passado para o futuro.

Algumas das características da concepção moderna de tempo enunciada por Gilles Pronovost (1986) são utilizadas por Michel Maffesoli (2001) para argumentar que o tempo moderno se diferencia do tempo pós-moderno. Num livro intitulado *O Eterno Instante – o retorno do trágico nas sociedades pós-modernas*, defende que se passou de um tempo «monocromo, linear, seguro, o do projecto, para um tempo policromo, trágico por essência, presenteísta e que escapa ao utilitarismo do cômputo burguês» (Maffesoli, 2001: 9). Prossegue ainda na sua distinção, afirmando que «[...] onde dominava a separação, a distinção, a autonomia, tende a reinar a reversibilidade, a mistura, a heteronomia» (Maffesoli, 2001: 11). O tempo pós-moderno afigura-se então como um tempo diverso, que não marcha ao ritmo do passo de um progressismo optimista e que coloca a ênfase nas experiências do *hic et nunc*.

Ao tempo mecânico da produção industrial e do relógio de ponto, linear e projectivo, da história individual ou social, dotado de um início e um fim, sucedem-se experiências temporais que enfatizam a lentidão, a suspensão e a paragem do tempo, dando lugar «ao qualitativo da existência» (Maffesoli, 2001: 65), o culto da instantaneidade e do *carpe diem*, entendendo que, «não sendo a vida mais do que uma concatenação de instantes imóveis, de instantes eternos, de que é necessário poder tirar o máximo de prazer» (Maffesoli, 2001: 8).

Esse tempo pós-moderno, enfatiza o presente como expressão da presença da vida. Numa espécie de “eterno instante”, a suspensão do tempo e o abrandamento da existência favorecem a intensidade, o qualitativo e o aprofundamento das relações sociais e a apreciação do mundo tal como ele é, marcado com o cunho do efémero, onde se vive uma «temporalidade descontínua» (Maffesoli, 2001: 100).

É também da oposição entre uma concepção moderna e pós-moderna de tempo que Zaki Laïdi (2001) fala em *A Chegada do Homem-Presente ou Da Nova Condição do Tempo*, ao distinguir entre o homem arcaico, o homem perspectivo e o homem-presente. O homem arcaico não é estranho ao tempo. A sua experiência do tempo é eminentemente cíclica, ritmada pelo desenrolar repetitivo dos dias, pela sucessão das estações e das variações climáticas, a transmissão dos saberes, as sequências que comandam a sua vida cultural e social. Para este homem, «o sentido da vida exprime-se pela conformidade com o passado absoluto através dos diferentes rituais da repetição» (Laïdi, 2001: 22). O homem

arcaico vive no presente, no entanto, este presente não é diferente do passado nem do futuro, pelo que ele se temporaliza a partir do passado. O homem perspectivo, por sua vez, forjou as categorias temporais do tempo orientado, como uma seta do tempo – do passado para o futuro através do presente – ou a de um tempo cumulativo dominado e construído pela experiência. É guiado pelo tempo da revelação e em vez de interpretar a sua vida do ponto de vista do seu passado, começa a compreendê-la na perspectiva do seu fim último<sup>20</sup>, ou seja, «ele mede a sua finitude pela infinitude de Deus» (Laïdi, 2001: 39). Finalmente, perante o tempo, o homem-presente encontra-se numa posição de fraqueza, de vulnerabilidade. Este tempo curto, restrito, rápido, que exige tudo no momento, impõe-se-lhe com um vigor que o torna violento, é por isso que «o homem-presente é um homem sem ponto de vista. Privado das mediações do tempo que o ajudavam a pensar e a sentir o mundo, ele tornou-se imediato em si mesmo» (Laïdi, 2001: 245). O «homem-presente» de que fala Zaki Laïdi é o mesmo homem que vive «o eterno instante» de Michel Maffesoli (2001). Reconhecendo a brevidade da vida e submerso em possibilidades de opção de vida e de escolha disponíveis, o indivíduo é colocado numa «sociedade da satisfação imediata» (Laïdi, 2001: 119) e conduzido pelo «paradigma sociocultural da velocidade» (Laïdi, 2001: 195), onde a urgência remete para um tempo social rarefeito, que pressiona a agir sempre com a máxima rapidez para daí serem retiradas as máximas vantagens.

A libertação do tempo, o pluralismo e o passo acelerado da mudança são para Kerry Daly (1996) as três características principais da concepção pós-moderna de tempo. No que diz respeito à libertação do tempo, a contemporaneidade liberta o tempo da experiência local, o mesmo é dizer que se assiste à libertação das relações sociais dos contextos locais de interacção e da sua reestruturação através de infinitos cursos de tempo e espaço que contribuem para deslocalizar o tempo. Quanto ao pluralismo do tempo, é de notar como o

<sup>20</sup> Para Zaki Laïdi (2001) a perspectiva, emblemática descoberta da Renascença, foi decisiva para a nova concepção do tempo que emerge a partir do século XV. Libertando o homem de ver no quadro apenas uma superfície plana, mas uma verdadeira janela em que a imagem representada corresponde à visão dos objectos no espaço, isto é, em que «o percebido coincide com o representado» (Laïdi, 2001: 48), permite descobrir a profundidade num espaço até então unidimensional. Do *Quattrocento* às Luzes sedimentam-se as ideias de transposição do espaço e de abertura para o infinito possibilitadas pela perspectiva, um passo decisivo em que «a perspectiva representa, a partir de então, um sistema de sentido que associa claramente a projecção no espaço à projecção no tempo» (Laïdi, 2001: 49). O contributo da perspectiva foi pois decisivo: «ao libertar o pensamento das contingências reais e simbólicas do espaço, ela permitiu ao homem ver e pensar “mais longe”, dar maior amplitude ao seu olhar, projectar-se sem receio excessivo ou inibição dirimente» (Laïdi, 2001: 63).

tempo universal da maquinaria industrial e moderna caminha no sentido de uma pluralidade de tempos que se impõem em tempos e horários cada vez mais individualizados (Daly, 1996), seja nos próprios tempos laborais que se tornam menos típicos, fugindo do trabalho das 9 às 5 ou nos tempos familiares em que o divórcio ameaça o “para sempre” do casamento (Daly, 1996). Enquanto que uma visão moderna do tempo o dicotomiza entre público e privado, entre o tempo do trabalho e do não-trabalho, na visão pós-moderna o tempo está fragmentado por muitos domínios moldados pela globalização, consumismo, *mass media* e as próprias rotinas individuais. Reconhecendo a variedade e multiplicidade de tempos sociais, abandona-se a noção de um tempo externo, de uma estrutura temporal singular a favor de uma visão do tempo que é viva, diversa e em mutação. A experiência pós-moderna parece pois elevar, a todos os níveis, o número de escolhas disponíveis num determinado tempo tornando visível, mais que nunca, a coexistência plural de diferentes estilos de vida.

A ideia de multiplicidade de tempos sociais para que Gurvitch (1963) chama a atenção constitui assim e paradoxalmente, um dos eixos fundamentais da concepção do tempo na era pós-moderna (Daly, 1996). Na verdade, à globalização do tempo <sup>21</sup>, consequência das transformações impostas pela moderni-

<sup>21</sup> O processo de “globalização do tempo”, adivinhava-se desde finais do século XVIII. Os serviços regulares de correspondência e de transporte, sobretudo o transporte ferroviário, a invenção do telefone e do telégrafo e a própria emergência da fábrica foram os primeiros responsáveis pela tomada de consciência de como o tempo das comunidades era diferente entre si e, por conseguinte, da necessidade de um sistema de tempo estandardizado que permitisse uma certa coordenação temporal ao nível supralocal. Quando, por volta de 1780 (Zerubavel, 1982), os Correios Britânicos adoptaram como ponto de referência *The Royal Observatory* em Greenwich, visível num objecto que todas as carruagens transportavam, indicando o Tempo Médio de Greenwich (Greenwich Mean Time ou GMT), constituiu-se a primeira tentativa na História para sincronizar comunidades diferentes entre si (Zerubavel, 1982). Todavia, porque apenas um círculo muito restrito utilizava os serviços dos Correios, o GMT continuou, durante algum tempo, incógnito para grande parte da população britânica de forma que, não seria senão com a introdução do transporte ferroviário, que afectava uma proporção bastante maior da população, que a necessidade de introduzir uma forma estandardizada de tempo ao nível supralocal se tornaria crucial. Primeiro na Grã-Bretanha, mais tarde nos EUA, o sistema de estandardização do tempo rapidamente ultrapassou as fronteiras do mundo ferroviário para começar, gradualmente, a penetrar em muitos outros domínios da vida quotidiana, estando na base da instauração de um quadro de referência global e unitário para a mensuração do tempo a nível planetário (Gasparini, 1997), unificando o planeta em termos de medida de tempo com um nível de precisão extrema. O processo de estandardização temporal a nível mundial é assim um processo lento, cuja “formalização” se iniciou em 1884 na *International Meridian Conference*, donde resultou a divisão do mundo em 24 zonas temporais, cada uma com 15 graus de longitude e diferenças de uma hora entre elas, por referência a um meridiano, no caso o meridiano de Greenwich (Zerubavel, 1982), mas que tem desenvolvimentos mais recentes como em 1956, quando o *Comité International des Poids et Mesures* ab-rogou a definição tradicional do segundo para a substituir por outra, segundo a qual «o segundo é a fracção 1/31 536 925,9477 do ano trópico para 1900 Janeiro O às

dade, afirma-se a tomada de consciência da impossibilidade total dessa mesma globalização temporal e o conseqüente reconhecimento, mais do que nunca, da multiplicidade de tempos sociais. Como afirma Kerry Daly, «apesar de os indivíduos poderem acordar sobre uma medida de tempo objectiva e externa, o tempo é experienciado de muitas e diversas formas» (Daly, 1996: 3) e esta característica é indelével da pós-modernidade.

Quanto ao passo acelerado da mudança, Daly (1996) lembra como se tem a noção que tudo, nas últimas décadas, mudou muito rapidamente e se espera, constantemente, pela apresentação de outras tantas alterações, de tal forma que «o ritmo acelerado do tempo tornou-se ele próprio um dado adquirido» (Daly, 1996: 34) e assim, apesar de em termos de *quantum* o dia permanecer igual, a sensação de que a viagem no tempo se acelerou de forma dramática instalou-se definitivamente, o que se reflecte numa espécie de «síndrome da aceleração» (Daly, 1996: 14) que caracteriza as sociedades contemporâneas e que a transforma numa «sociedade obcecada pelo tempo» (Shaw, 1994: 81 *apud* Daly, 1996: 14) em que o discurso dominante é um discurso de crise associado a essa rarefacção de tempo.

Os próprios avanços na economia de mercado e na tecnologia desempenham um papel fundamental nesta nova concepção de tempo, conquistando as barreiras temporais de outrora (Daly, 1996; Castells, 1999). As mudanças recentes na economia de mercado, agudizadas pelo processo de globalização, possibilitam a coexistência de produtos de extremos do globo na mesma prateleira de supermercado e, por outro lado, as novas tecnologias criam comunicações virtuais onde o espaço é apenas um artefacto comunicacional, onde a comunicação é mediada pelo ecrã, teclado ou microfone do computador, longe da comunicação tradicional onde as interações ocorrem entre corpos localizados num espaço tangível <sup>22</sup>. Ao mesmo tempo, «a tecnologia dá azo a uma intolerância quanto à espera e um desejo por resultados imediatos e gratificação» (Daly, 1996: 34). Num caso como no outro, são constantes os apelos aos valores da rapidez, instantaneidade, simultaneidade e descartabilidade <sup>23</sup>.

12 horas T.E.» (Pomian, 1993: 35), quer dizer, da escala temporal chamada das Efemérides, que define em princípio o movimento orbital da terra em volta do Sol e, na prática, o da Lua em volta da Terra.

<sup>22</sup> É neste contexto que Anthony Giddens (2000, 2001) fala do «esvaziamento do tempo» ao contrapor as culturas pré-modernas, caracterizadas por uma estreita ligação entre o tempo e o espaço (o “quando” e o “onde”), às culturas modernas, caracterizadas pela uniformização e universalização que, ao separar tempo e espaço, o libertam do seu significado anterior, esvaziando-o e abstraíndo-o.

<sup>23</sup> No domínio da economia, a disponibilização por parte do mercado de uma grande variedade de bens de consumo, vindos de qualquer parte do mundo e a rapidez no seu acesso, facilitado pela eficiência

Como afirma Manuel Castells, tomando como termo de comparação a modernidade, esse tempo «linear, irreversível, mensurável e previsível está sendo fragmentado na sociedade em rede» (Castells, 1999: 460), daí que a experiência temporal contemporânea seja uma experiência eminentemente intemporal, caracterizada por «fugir dos contextos de sua existência» (Castells, 1999: 460) e que, numa mistura de tempos aleatórios, apropriada, de forma selectiva, qualquer valor que os vários contextos podem oferecer ao presente. Castells apelida assim de «tempo intemporal» (Castells, 1999: 460) a temporalidade dominante na nossa sociedade onde se vive simultaneamente uma cultura do eterno e do efémero – eterna porque alcança toda a sequência passada e futura das expressões culturais e efémera na medida em que cada organização e cada sequência específica depende do contexto e do objectivo do momento. Neste contexto afirma, não estarmos numa cultura de circularidade ou linearidade mas de uma «temporalidade não diferenciada de expressões culturais» (Castells, 1999: 487).

Em suma, uma nova concepção de tempo parece emergir nas sociedades ocidentais contemporâneas, abandonando-se as dicotomizações herméticas de

dos serviços à distância, pelas cadeias de supermercados, entregas porta a porta, pagamentos *on-line* ou generalização da compra e venda através da *Internet* e do multibanco contribuem de forma decisiva para esbater as barreiras temporais. A expressão “colonização” do tempo utiliza-se neste contexto para significar o preenchimento de tempo anteriormente desocupado, quer por pessoas, quer por actividades (Melbin, 1978 *apud* Daly, 1996: 88). Constituem exemplos desta colonização do tempo a abertura do comércio e da restauração todo o dia, a sequência entre turnos de trabalho ininterruptos, o prolongamento de televisão e rádio toda a noite, a permanência dos multibancos, *Internet* e de diversos outros serviços 24 horas por dia, separando, definitivamente, o tempo dos ritmos diários e sazonais do mundo natural. A libertação do tempo e a fuga da cultura ao relógio são igualmente facilitadas pelas novas tecnologias. A seu tempo, a introdução do telefone e do telégrafo revolucionaram as comunicações de então, mas as comunicações por satélite, os faxes, computadores e redes de *e-mail* dos dias de hoje permitem a transmissão tão rápida quanto instantânea de informação ao longo do globo, contribuindo de forma decisiva para um sentimento de “aceleração do tempo”, onde os vários tempos se tornam síncronos, sem começo, fim ou sequência. O desenvolvimento nas comunicações móveis, nomeadamente com as opções de chamada em espera e de transmissão de mensagens não apenas orais, como também escritas e visuais, normalizaram a expectativa de constante disponibilidade e interrupção, num altura em que «a cultura da virtualidade real associada a um sistema multimédia electronicamente integrado (...) contribui para a transformação do tempo em nossa sociedade de duas formas diferentes: simultaneidade e intemporalidade» (Castells, 1999: 486). O mesmo se passa com o aperfeiçoamento dos electrodomésticos que, progressivamente, minimizam os tempos de espera, seja as ondas electromagnéticas dos fornos microondas ou a possibilidade de *fast forward* do gravador de vídeo, contribuindo para que o passado se aproxime do presente e para que este, por sua vez, coincida de muito perto com o futuro. Acresce ainda que, na superação constante do presente pelo novo, a sociedade contemporânea se torna uma «sociedade de deitar fora» (Daly, 1996: 35), em que as pessoas se dispõem a deitar fora não apenas chávanes, pratos, guardanapos ou roupa, mas também valores, estilos de vida, relações estáveis, compromissos com pessoas e formas de fazer e ser (Harvey, 1989 *apud* Daly, 1996).

outrora que confluem na diversidade e simultaneidade de tempos, tornando-o fragmentado, contraditório, plural e variável. Expressa no culto da instantaneidade, simultaneidade e descartibilidade, a experiência contemporânea é por isso profundamente presenteísta (Urry, 2002), imprimindo nas experiências o cunho do efémero, concomitante com a rapidez com que as mudanças se impõem, de tal forma violentas que quase afogam a brevidade da vida na multiplicidade de opções disponíveis. A experiência contemporânea do tempo é pois construída a vários tempos e onde a intemporalidade coexiste com temporalidades diversas que vão desde a sujeição aos ritmos naturais até à tirania do tempo do relógio. Como metaforicamente afirma Manuel Castells, «a intemporalidade navega em um oceano cercado por praias ligadas ao tempo, de onde ainda se podem ouvir os lamentos de criaturas a ele acorrentadas» (Castells, 1999: 490).

## BIBLIOGRAFIA

- ALAMÉDA, Antoine (2001) [1998], *Os Sete Pecados da Família*, Porto: Ambar.
- ALVES, V. de Sousa (1975), «Tempo», in AAVV, *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, vol. 17, Lisboa: Editorial Verbo, pp. 1276-1285.
- AUSLOOS, Guy (1996), *A Competência das Famílias – tempo, caos, processo*, Lisboa: Climepsi Editores.
- BELLONI, Maria Carmen (1986), «Les Dimensions des Temps Sociaux en tant qu’Indicateurs de Distance entre les Classes en Italie», *Revue Internationale des Sciences Sociales*, Numéro Spécial «Temps et sociétés – Perspectives sociologiques et historiques», vol. XXXVIII, n.º 1, 107. UNESCO/Erès: 69-82.
- BERGER, Peter L. & LUCKMANN, Thomas (1999) [1966], *A Construção Social da Realidade*, Lisboa: Dinalivro.
- CASTELLS, Manuel (1999), *A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura – A Sociedade em Rede*, vol. I, São Paulo: Paz e Terra.
- COSTA, Rosalina (2003), *Filhos do Adeus. (Des)sincronização familiar e fecundidade depois dos 40 anos no Portugal contemporâneo*. Dissertação de Mestrado em Sociologia, Área de Especialização: Família e População, Évora: Universidade de Évora [texto policopiado].
- DALY, Kerry J. (1996), *Families & Time – keeping pace in a hurried culture*, Thousand Oaks: Sage Publications.
- DURKHEIM, Émile (1960) [1912], *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse – le système totémique en Australie*, 4.ª ed., Paris: PUF.

- FILIPCOVÁ, Blanka & FILIPEČ, Jindřich (1986) «La Société et les Concepts du Temps», *Revue Internationale des Sciences Sociales*, Numéro Spécial «Temps et sociétés – Perspectives sociologiques et historiques», vol. XXXVIII, n.º 1, 107. UNESCO/Erès: 21-35.
- GASPARINI, Giovanni (1986), «Il Tempo. Un percorso sociologicamente orientato», *Studi di Sociologia*, 1: 54-78.
- GASPARINI, Giovanni (1997), «Tempo e Globalizzazione: alcune note», *Studi di Sociologia*, 3-4: 399-407.
- GIDDENS, Anthony (2000) [1990], *As Consequências da Modernidade*, 4.ª ed., Oeiras: Celta Editora.
- GIDDENS, Anthony (2001) [1991], *Modernidade e Identidade Pessoal*, 2.ª ed., Oeiras: Celta Editora.
- GURVITCH, Georges (1963) [1950], *La Vocation Actuelle de la Sociologie – Antécédents et Perspectives*, vol. II, 2.ª ed., Paris: PUF.
- HALL, Edward T. (1996) [1983], *A Dança da Vida – a outra dimensão do tempo*, Lisboa: Relógio d'Água.
- INE (2001), *Inquérito à Ocupação do Tempo, 1999*, Lisboa: Instituto Nacional de Estatística.
- ISAMBERT, François-A. (1979), «Henri Hubert et la Sociologie du Temps», *Revue Française de Sociologie*, XX-1: 183-204.
- JAVEAU, Claude (1970), *Les Vingt-Quatre Heures du Belge*, Bruxelles: Éditions de L'Institut de Sociologie-Université Libre de Bruxelles.
- LAIDI, Zaki (2001) [2000], *A Chegada do Homem-Presente ou Da Nova Condição do Tempo*, Lisboa: Instituto Piaget.
- MAFFESOLI, Michel (2001) [2000], *O Eterno Instante – o retorno do trágico nas sociedades pós-modernas*, Lisboa: Instituto Piaget.
- MERCURE, Daniel (1979), «L'Étude des Temporalités Sociales – quelques orientations», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXVII: 263-276.
- POMIAN, K. (1993), «Tempo/Temporalidade», *Enciclopédia Einaudi*, vol. 29, s.l.: Imprensa Nacional-Casa da Moeda: 11-91.
- PRONOVOST, Gilles (1986), «Introduction: le temps dans une perspective sociologique et historique», *Revue Internationale des Sciences Sociales*, Numéro Spécial «Temps et sociétés – Perspectives sociologiques et historiques», vol. XXXVIII, n.º 1, 107. UNESCO/Erès: 5-19.
- REZSOHAZY, Rudolf (1986), «Les Mutations Sociales Récentes et les Changements de la Conception du Temps», *Revue Internationale des Sciences Sociales*, Numéro Spécial «Temps et sociétés – Perspectives sociologiques et historiques», vol. XXXVIII, n.º 1, 197. UNESCO/Erès: 37-52.
- SANTO AGOSTINHO (1958), *Confissões*, 6.ª ed., Porto: Livraria Apostolado da Imprensa.
- SIMON, Pierre-Jean (s.d.), *História da Sociologia*, Porto: Rés-Editora.

- SMART, Barry (2002) [1996], «Teoria Social Pós-moderna», in Bryan S. TURNER [Ed.], *Teoria Social*, Algés: Difel, pp. 405-436.
- URRY, John (2002) [1996], «Sociologia do Tempo e do Espaço», in Bryan S. TURNER [Ed.], *Teoria Social*, Algés: Difel, pp. 377-403.
- WEBER, Max (1996) [1905], *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, 4.ª ed., Lisboa: Editorial Presença.
- ZERUBAVEL, Eviatar (1982), «The Standardization of Time: a sociohistorical perspective», *American Journal of Sociology*, vol. 88, n.º 1: 1-23.