

O LAZER E A LUDICIDADE DO BRASILEIRO

Luiz Octávio de Lima Camargo¹

RESUMO: O senso comum fala da ludicidade do brasileiro como um atributo privilegiado. Refletindo sobre essa assertiva, este ensaio, após discutir as frustradas tentativas de sociologia comparada do lazer do brasileiro com o de outras sociedades, propõe uma hipótese: a de que, mais do que uma qualidade endógena, a presença maior de festividade na sociedade brasileira não acontece por um sortilégio dos aqui nascidos ou porque essa é a face lírica da pobreza, mas porque a cultura tradicional ainda está presente e respirando mesmo nos recônditos mais insuspeitos de nossa sociedade. Discute ainda as implicações desta hipótese para as políticas públicas, considerando que a característica lúdica é um patrimônio cultural ameaçado pela urbanização crescente e um valor a ser preservado.

PALAVRAS-CHAVE: lazer, ludicidade, tradição, modernidade, políticas públicas.

ABSTRACT: Common sense tells of the Brazilian playfulness as a privileged attribute. Reflecting on this statement, this essay, after discussing the failed attempts of comparative sociology of the Brazilian leisure with other societies, propose a hypothesis: that, more than an endogenous quality, greater presence of festivity in Brazilian society not happens for a spell of born here or because that is the lyrical face of poverty, but because the traditional culture is still present and breathing even in the most unsuspected recesses of our society. It also discusses the implications of this case for public policy, whereas the ludic feature is a cultural heritage threatened by increasing urbanization and a value to be preserved.

KEYWORDS: leisure, playfulness, tradition, modernity, public policies.

¹ Livre-Docente pela USP/EACH, doutor em Sciences de l'Education pela Univ.Sorbonne-Paris V (Rene Descartes) (1982), Sociólogo, com produção nas áreas de lazer, educação, hospitalidade, turismo e animação sociocultural. Iniciou sua vida profissional no campo do lazer no SESC de São Paulo onde dirigiu projetos como o Centro de Estudos do Lazer, a Biblioteca Científica do SESC-Série Lazer, e parcerias com universidades e organizações internacionais. Atualmente, é membro docente do Programa de Mestrado em Hospitalidade da Univ.Anhembi Morumbi e docente do Bacharelado em Lazer e Turismo da EACH-USP e professor colaborador do Programa de Mestrado em Turismo da USP/EACH.

Será que um estranho sortilégio faz com que sociedades menos desenvolvidas socioeconomicamente e/ou menos urbanizadas produzam maiores e melhores manifestações de ludicidade? Será verdade que, como disse jocosamente Domenico de Masi, os brasileiros dão mais gargalhadas num dia que os italianos em uma semana e os suecos em um mês? Seríamos, assim, tão lúdicos? Poder-se-á até mesmo colocar a questão que o senso comum sempre se coloca (pobre é mais alegre do que rico?), mas sem esquecer que até mesmo um filósofo como Júlian Marias disse que “há mais alegria no Mercado de Olinda do que em toda a Suíça” (LAUAND e LUCCHI, 1999, s/i).

É preciso se dar conta de o quanto esse debate é nebuloso e escorregadio, quão eivado está de juízos de valor. Mas, é uma questão que vale a pena ser tratada e, quem sabe, encaminhada. É o meu propósito aqui.

Para tanto, é necessário deixar um pouco de lado a sociologia do lazer tributária de uma sociologia do trabalho e que se sustenta no sonho de uma sociedade capaz de assegurar à sua população condições de trabalho nas menores doses de tempo e de fadiga necessária à sua subsistência e um tempo liberado para o exercício livre e criativo de suas potencialidades e aspirações. Este é o legado mais claro desta sociologia do lazer, que é, aliás, a dominante.

É desnecessário acrescentar que esta sociologia continua importante, talvez a única sociologia que se chame de lazer. Não há como fugir à evidência de que as condições de lazer são basicamente limitadas pelas condições de trabalho, não apenas do ponto de vista da quantidade de tempo, como de sua qualidade socioeconômica ou do consumo que nela acontece. Mas a qualidade da experiência, tão essencial para esta discussão, é seu ponto cego.

Tentativas não faltaram, como por exemplo, a do psicossociólogo checo-americano Mihaly Csikszentmihalyi (1992), no estudo da experiência ótima. Mas o que mais se vê são sondagens sobre práticas culturais no tempo livre, sempre com diferentes categorias (e, portanto), diferentes conceitos de práticas, diferentes universos, diferentes amostragens, impermeáveis a um estudo comparativo mais refinado. Ademais, como bem lembrou Pronovost (2006), as sondagens sobre práticas culturais no tempo livre, iniciadas por volta da década de 1970, são quase sempre iniciativas de governos, de um lado interessados em monitorar o alcance e os resultados de suas novas políticas públicas de cultura, esportes e lazer, e, de outro, e, de outro, orientando-se pela bússola imprecisa do mito da democracia cultural, do acesso de todos à totalidade dos bens culturais.

Mas não podemos dizer que o estudo dessa qualidade experiencial do tempo de lazer seja, ao menos entre nós, pesquisadores brasileiros, um campo virgem. Há uma outra sociologia que vem se desenvolvendo, de contornos ainda mal definidos, que pode deter-se mais neste estudo da

experiência de lazer, que vem de uma intersecção entre a Nova História e uma sociologia da vida cotidiana. Pode-se vislumbrar nos seus estudos um escopo, a saber, o estudo das condições em que o lazer vivido se traduz em manifestações paroxísticas de alegria, de festividade coletiva. Tem como inspiradores nomes de peso como Sérgio Buarque de Holanda, Gilberto Freyre, Antônio Cândido, e, mais recentemente, Roberto da Matta, Lilia Schwarcz, José Guilherme Magnani, entre outros. São os estudiosos das festas, da festividade, e, por extensão, da malandragem.

Aqui também, contudo, rondam mitos de outra natureza, suscitando em muitos não mais o do indivíduo equilibrado entre necessidade e expressão, mas a visão lírica da sociedade pré-industrial valorizando o tempo integrado e vivido integralmente, inclusive nos seus paroxismos.

Pode-se, então, reorientar o debate e tentar resgatar o que essa socioantropologia brasileira já produziu sobre esse tema e tentar entender as luzes que ela abre sobre este debate.

AS TENTATIVAS DE SOCIOLOGIA COMPARADA

Desde o primeiro congresso internacional de lazer (Havana, 1966), é prática corrente em eventos ligados a lazer o convite a pesquisadores de diferentes países para exporem as peculiaridades das práticas e vivências lúdicas de suas respectivas sociedades. Pode-se dizer que é uma tentativa de sociologia comparada, bastante arriscada do ponto de vista dos resultados, na medida em que se é obrigado a trabalhar com dados secundários produzidos segundo esquemas de observação empírica diferentes. As ciladas também são muitas: reducionismos, extrapolações imprudentes. Corre-se, sobretudo, o risco de ceder às tentações de criar singularidades subjetivas e ingênuas, que constroem não apenas nossos interlocutores como aqueles que são representados.

Para fugirem a esse risco, os pesquisadores normalmente levantam aleatoriamente cifras sobre o tempo de lazer, sobre espaços e práticas codificadas de lazer, tanto presenciais como virtuais: práticas físicas *in door* e ao ar livre, esportivas, frequência a clubes, museus, parques, exposições, cinema, teatro, espetáculos, leitura de livros, etc.

Ao final das exposições, duas constatações impõem-se:

a) as sociedades a ostentarem as melhores performances nestes três indicadores são exatamente as mais urbanizadas e desenvolvidas: maiores índices quantitativos e qualitativos de tempo livre, maior quantidade e qualidade de espaços para o lazer e melhores performances em práticas cotidianas e eventuais;

b) se diferentes sociedades contemporâneas conseguiram índices próximos do ideal no campo da habitação, saúde, renda, participação política,

etc. nenhuma delas ainda conseguiu observar na maioria de sua população a frequência ao teatro, a prática de ginástica ou o gosto pela música erudita.

Em outras palavras: os melhores resultados no campo do lazer, tanto do ponto de vista do tempo, do espaço, como das atividades, estão nos mesmos países cujos processos de industrialização e urbanização estão mais consolidados, mas, mesmo nestes, os resultados obtidos no plano do desenvolvimento cultural ainda estão muito aquém do que se conseguiu nos planos social, político e econômico do desenvolvimento.

Estas sociedades, mesmo ainda tendo essa democracia cultural apenas como mito, são dotadas de uma economia mais avançada e capaz de proporcionar mais tempo livre “sadio” - aquele que resulta de menores jornadas de trabalho assalariado e menores taxas de trabalho informal, maiores taxas de fruidores de férias, de viajantes em férias e de, nessas viagens, ocupantes de assentos aéreos e leitos de hotéis. É capaz também de permitir uma profissionalização mais rápida da sua oferta de lazer e turismo e uma maior capacidade de iniciativa cultural para eventos, realizações, etc., de valorização de seu patrimônio, de inovação em equipamentos, razão pela qual estas mesmas sociedades acabam sendo não apenas os maiores emissores como os maiores receptores de turistas, num esforço constante para fazer pender a balança a seu favor.

As sociedades menos desenvolvidas e urbanizadas, por sua vez, de forma a talvez equilibrar o constrangimento pelas performances menos positivas de quantidade e qualidade de tempo livre (presença crescente de um tempo livre que resulta da diminuição constante do emprego formal e aumento de formas de emprego informal, semiemprego e desemprego), de espaços organizados e de alternativas de atividades. Nesse caso, as falas de seus representantes fazem apelo, sob formas variadas, a uma noção diferente de qualidade de tempo, uma noção não econômica mas experiencial, não a qualidade que resulta do tipo de trabalho que o produz, mas da capacidade de viver com intensidade esse tempo, a capacidade de festividade, de catarse coletiva em comemorações, de menores índices de estresse no trabalho, etc. que pode ser lida como uma espécie de compensação a esse lazer economicamente mais “pobre”.

A esta altura, em meio a discursos de referenciais teóricos variados, os exemplos começam a se delinear. O turista que nos visita, se ele se esconde na torre de marfim à qual ele é condenado pelo *trade* turístico, pode bem ter esta impressão. Mas, se ele entra em contato com os seus anfitriões, sobretudo se ele conhece formas de hospitalidade doméstica, certamente mudará de ideia. Isto ocorre não apenas em nossas cidades! Na verdade, isto acontece em todas as cidades do mundo, mas, em nossas cidades – e aqui estamos falando de toda a América Latina, ele notará em primeiro lugar uma maior acessibilidade e abertura para com ele da parte dos residentes locais. Ele pode notar também que se trata de uma abertura mais

superficial. É usual, entre nós, dizer que o acesso à hospitalidade doméstica, na Europa e na América do Norte é mais difícil ao visitante, mas que, em compensação, é um sinal de amizade e que, entre nós, é mais fácil, mas, em compensação, mais superficial.

De qualquer maneira, quem conhece certas manifestações culturais dos países latino-americanos ou de cidades como Rio de Janeiro, Lima, Caracas, México, seja como turista, seja através da mídia, tem, pelo menos, a intuição de uma diferença. Este indivíduo não aceitará ouvir de um sociólogo que o lazer nestas cidades da América Latina é mais ou menos igual ao de Paris, Roma, Varsóvia ou Nova Iorque, mesmo se as sondagens aqui e lá mostram a mesma tendência. Ele terá razão de se espantar! Ele não viu pela televisão que na cidade do México há trabalhadores que, na pausa de trabalho, divertem-se em tomar, como forma de relaxamento, choques elétricos de muitas voltagens – fracas, mas nem tanto? Ele se pergunta sobre as razões que levam um trabalhador do Rio de Janeiro a gastar em um mês de carnaval tudo o que economizou ao longo do ano! Ele viu também pessoalmente ou através da mídia festas em Cuzco, Rio e em toda a América Latina, nas quais multidões gigantescas, cujo número se contava em centenas de milhares ou mesmo de milhões de pessoas pareciam à vontade em estruturas de organização muito frágeis? E as gargalhadas a todo momento, às vezes, sem razão evidente? « Isto não se vê entre nós » pensará ele. Como explicar estes fatos bizarros? Seria a pobreza, que é um signo dominante de todas essas sociedades? A cor da pele?

Ademais, os manuais de turismo reforçam um imaginário muito rígido dos dois lados. Por exemplo, a um brasileiro que é convidado para uma festa em qualquer cidade da Europa ou América do Norte, eles recomendarão muita atenção: “é preciso chegar sempre na hora marcada, ir embora também na hora marcada, prestar atenção às regras de etiqueta, não constranger seus anfitriões com gargalhadas, com o familiar segurar pelos braços, pois as pessoas lá não gostam de contato físico, de exteriorização das emoções; não se deve dirigir a palavra a alguém sem ter sido formalmente apresentado, pois as pessoas são mais formais, nunca perguntar sobre questões de intimidade, nunca se deve ultrapassar uma porta sem ser convidado, ou autorizado pelo seu anfitrião.”

Já um europeu lerá, como recomendações para o caso de ser convidado para uma festa familiar no Brasil, que ele não deve ser de forma alguma pontual, que o melhor é chegar com um certo atraso (15 a 30 minutos) pois seus anfitriões também não estarão prontos na hora marcada; que ele não se espante se as pessoas o abraçam e o apertam demasiadamente; que, ao contrário, deve tentar retribuir; nenhum problema, ao contrário, em comer e beber muito! Quanto à hora de ir embora, também não deverá ficar impaciente. Aliás, ele deverá considerar sempre a possibilidade de lá ficar e dormir, seja porque bebeu muito seja porque seu anfitrião ignora o dever

de dar atenção a todos os convidados e resolve monopolizá-lo durante toda a noite!

Será que esta distinção é verdadeira? Não nos esqueçamos de que a psicologia dos povos nunca provou sua força. Poder-se-á mesmo dizer que um médico francês terá certamente mais afinidade com um colega médico brasileiro do que com um cunhado comerciante.

As peripécias acima lembradas fazem, na verdade, parte de um certo folclore, mas são reveladoras de diferenças não no nível da prática codificada, mas certamente no nível da experiência lúdica vivida no lazer (pois, como dizia Dumazedier, em todo lazer existe ao menos uma busca do lúdico). Infelizmente, estas diferenças no nível da experiência lúdica não se prestam tão facilmente à observação sociológica como os dados quantitativos. Estas diferenças – sutis e apreensíveis apenas dentro de um observação com instrumentos mais refinados, de tipo qualitativo, que é também mais difícil de « dar o ar de ser ciência», de ser sistematizada com categorias claras, de tal forma é próxima do discurso literário – existem em todas as dimensões de uma sociedade, não apenas na comparação entre a cultura lúdica das sociedades do Norte e do Sul como no interior dos grupos que constituem cada uma dessas sociedades.

Uma sociologia do lazer relativamente autônoma da sociologia do trabalho

Neste momento, este estudo requer uma drástica mudança de referencial teórico. Não são mais os sociólogos do lazer que têm a palavra, mas os clássicos de nossa sociologia, que refletiram sobre as raízes culturais do país, que estudaram a transição entre a sociedade tradicional, moderna e pós-moderna. Ficamos mais próximos dos que refletiram sobre o gozo coletivo que acontece além das estatísticas, sobre a permanência dos valores que brotam da inspiração de nossa cultura tradicional.

A noção de lazer, como bem lembrou o sociólogo canadense do lazer Gilles Pronovost (1983), tem impressões digitais claras: ela foi criada numa perspectiva euroocidentocentrista. Isto posto, não se falará a partir daqui do mesmo lazer, como um conjunto de atividades codificadas como físicas, manuais, intelectuais, artísticas e sociais. Estas atividades são produto da civilização urbana que triunfou sobre a rural. São atividades relativamente autônomas em relação ao controle socioespiritual, sociofamiliar e sociopolítico. O que se deve observar, bem além da prática exterior, é a interação que acontece entre modelos vindos da tradição no confronto com a cultura contemporânea.

O ponto de apoio desta nova perspectiva não será mais a oposição lazer-trabalho. Esta reflexão privilegia agora uma nova referência: a transição da tradição para a modernidade.

Isto posto, traremos a contribuição de outros pesquisadores, em particular os nomes já citados de Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda, para quem a interação que se produziu entre nós entre sociedade

rural (tradicional) e sociedade urbana (moderna) é original e, antes de produzir efeitos econômicos, deve ser analisada nos seus efeitos no plano da própria cultura.

Gilberto Freyre (1963) fala de nossa raiz ibérica, que nos proporciona maior sensibilidade à fruição do espaço, em oposição a uma raiz anglosaxã, que resulta em maior sensibilidade ao tempo.

Para ele, nosso atraso industrial é paradoxal, pois « foram as atividades econômicas dos portugueses e espanhóis na Ásia, África e América que permitiram ao capitalismo europeu enveredar pelo caminho novo da industrialização » (FREYRE, p. 415). A explicação deste paradoxo vem do fato que no séc. XVI, os navegantes e descobridores ibéricos tinham um sentido de tempo e de espaço diferente dos de outros europeus na mesma época (...) eles eram mais avançados na sua concepção de espaço e menos avançados na sua concepção do tempo » (p.415). Os ibéricos tinham « um sentido pré-industrial do tempo, não associado à produção e ao dinheiro (enquanto que) a concepção anglosaxã conseguiu identificar tempo e dinheiro » (p.418). Para os ibéricos, « as pessoas e as coisas eram uma constante em uma muito lenta evolução da tríade passado-presente e futuro » (p.422), até mesmo uma fusão destes três tempos (p.426). Os ibéricos, colonizadores e colonizados tinham e têm ainda uma concepção de tempo típica da civilização cristã, feita não de relógios indicando as horas, minutos e segundos, como entre os anglosaxões, « mas de sinos nas igrejas soando apenas no alvorecer, ao meio dia e ao entardecer » uma concepção de tempo difícil para a produção industrial » (p.430).

Esta menor sensibilidade ao tempo é compensada por uma maior sabedoria na fruição do espaço. Esta fruição do espaço entre os ibéricos é lúdica, marcada pela fascinação e pelo gosto de se sentir fascinado. Se, para os ingleses, holandeses e mesmo para os calvinistas franceses da época os povos ameríndios eram apenas povos atrasados sem interesse para os europeus civilizados, para os ibéricos

os índios que assistiam à missa na sua presença no meio da floresta (eram) pessoas verdadeiramente interessadas nesta demonstração religiosa e, portanto, potencialmente cristãos e civilizados (...) assim como as mulheres vermelhas ameríndias eram consideradas belas, lembrando um pouco suas próprias mulheres de sangue mourisco» (p.422).

Para os ibéricos, o índio não era um órfão de Deus, como para os anglosaxões, mas seres privilegiados que Deus ainda não tinha expulsado do paraíso. Ao contrário, era num paraíso ora redescoberto que eles viviam.

O elogio de Freyre aos mestiços e à vida nos trópicos torna-se, assim, uma reivindicação de um humanismo no qual o trabalho não venha a destruir a existência e para que « contrariamente às sociedades tidas como mais produtivas de nossa época » a verdadeira questão é « por que deixar as delícias do repouso apenas para o futuro ? » (1971, p.12).

Este tema do paraíso foi retomado por Sérgio Buarque de Holanda (1974), para ele um mito fundador, o paraíso que fascinou os europeus, sobretudo os ibéricos do séc. XVI, no qual tudo é possível (« não existe pecado abaixo do Equador »). Mas sua maior contribuição para nosso tema foi sua noção de homem *cordial* (1991). Esta palavra, tomada no seu senso comum, pode induzir em erro. Não se trata do homem gentil, sorridente, sem agressividade, mas de um indivíduo que está perdido em algum ponto da transição da sociedade rural (que, entre nós, foi a dominante até os anos 1960) e a urbana, e, em consequência, dotado de uma cultura misturada com elementos da sociabilidade tradicional (marcada pelo gosto da proximidade e mesmo da intimidade) e da sociabilidade urbana (marcada pela distância, pela etiqueta).

Do ponto de vista da vida em sociedade, esta cordialidade implica em alguns atributos daquilo que ele chama o caráter do povo brasileiro nesse estágio ainda intermediário entre o campo e a cidade: recusa do ritualismo social e, em consequência, incorporação de um ritualismo religioso superficial – aceita-se o ritual social desde que ele não sufoque a intimidade, valor maior da sociabilidade; o privilégio do prenome em relação ao sobrenome – tal qual nas zonas rurais, onde as relações primárias supõem intimidade com o interlocutor, não há necessidade de sobrenome familiar; o gosto pelo diminutivo – para ele, o modo brasileiro de demonstrar intimidade com alguém ou com algo é simplesmente acrescentar à palavra o sufixo que designa para nós o diminutivo « inho » - quando se lê o nome dos jogadores de uma equipe brasileira apenas se vêem prenomes, muitos dos quais com este sufixo ; o gosto pelo contato físico - enlaçar, beijar, segurar as mãos, os braços, eis algumas atitudes de um brasileiro que chocam nossos anfitriões de outros países.

Holanda inspirou e continua a inspirar todo um setor da antropologia e da sociologia brasileira, sendo os nomes mais conhecidos na atualidade Antônio Cândido de Mello e Souza (1970), Roberto da Matta (1995), Lilian Schwarcz (1995).

É importante salientar aqui algo em comum sobre todos esses autores. Eles nos falam, sim, de formas de vivência originais do lúdico cotidiano na sociedade brasileira, mas não como primícia da terra ou uma propriedade psicológica e sim de uma sociedade e de uma cultura tradicionais ainda presentes, dentro de um processo de urbanização recente e pouco controlado, impregnando-o fortemente. Ao longo das últimas quatro ou cinco gerações, as pessoas deixaram o meio rural e migraram para as grandes cidades, que chegaram a multiplicar por quatro o número de seus habitantes em uma década, como foi o caso da cidade de São Paulo, que de 1890 a 1900, viu sua população crescer de 64 mil para inacreditáveis 240 mil.

Ademais, quando a nossa sociedade se tornou majoritariamente urbana,

o que se verificou apenas no Censo Demográfico de 1960, movimento que iniciou somente ao final do séc. XIX, ainda estava (e continua) contaminada por uma cultura tradicional impregnada de ludicidade.

De certa forma, a ludicidade permeando o cotidiano é um atributo das culturas rurais tradicionais de todas as sociedades. Mas, também aqui, algumas especificidades de nossa sociedade devem ser lembradas.

A primeira a ser lembrada, nem que seja ao menos como reforço, é a precocidade da nossa experiência urbana. Não mais que quatro ou cinco gerações nos separam de uma antiga sociedade governada pelo rural, de inspiração católica. Seria o caso de lembrar o quanto essas circunstâncias conspiram em favor da ludicidade? A sociedade brasileira pré-republicana, predominantemente rural, desfrutava de inúmeros dias santos, fora os domingos, nos quais o trabalho era proibido e cheios de festas, mesmo para os escravos. Essas festas continuam a povoar o imaginário de nossa população de instalação recente nas cidades e propiciando inúmeras releituras que podem ser vistas sobretudo nas periferias das grandes cidades.

A segunda é que essa condição de ludicidade afirma-se na constatação de que essa sociedade tradicional, de um lado, constituída de uma população livre que não aceitava o trabalho manual e tentava viver segundo um princípio de ociosidade que talvez nem mesmo a civilização grega tenha atingido com tal plenitude, segundo as palavras do próprio Holanda; de outro, uma população escrava negra e índia cuja ludicidade trazia a marca das suas origens. Para completar este cenário, a formidável miscegenação que se produziu.

Os modelos de prática do lazer assim como do trabalho e da participação sociopolítica certamente devem ser também analisados no contexto deste processo de urbanização que ainda não se consolidou. Continuamos sempre meio urbanos e meio rurais. Quais são as conseqüências desse hibridismo tradicional-moderno que nos marca, especificamente em nosso lazer?

Uma observação superficial mostra que, em toda parte, observa-se o mesmo peso do lazer-consumo voltado à distinção social, ao lado de um lazer buscado pelas pessoas como forma de aprimoramento pessoal; em toda parte, observa-se o peso da indústria do lazer e de seus modelos comerciais que se difundem na velocidade da Internet; em toda parte observam-se, também, iniciativas de controle social do tempo de lazer, que buscam corrigir as conseqüências que se estimam negativas desse processo; em toda parte, finalmente, observa-se, ao lado da importação de modelos vindos dos centros urbanos mais dinâmicos do ponto de vista cultural, que a originalidade das inovações no lazer em relação à mundialização cultural, alimenta-se sobretudo da tradição.

Mais do que de modelos de lazer, é preciso falar de modelos de hospitalidade urbana. A cidade moderna estruturou-se desde o fim do séc. XVIII sobre a filosofia inglesa do *public walk*. Assim, a cidade torna-se espaço de acolhimento para as pessoas

que querem passear, um espaço concebido para que seus habitantes possam ao mesmo tempo olhar a paisagem física e humana e serem vistas pelas outras. Ver e ser visto. As lojas, os centros comerciais, os parques, as salas de cinema, os restaurantes, os bares, etc. são, ao cabo e ao fim, ocasião e estímulo ao passeio dentro das regras da urbanidade. Em resumo: o imigrante vindo de qualquer parte recebe o título honorífico de cidadão, como signo honorífico de pertença à cidade, quando, na qualidade de pai de família, com sua esposa e filhos, todos bem vestidos, todos juntos mostram-se capazes de circular obedecendo às regras de urbanidade (FRANCO, 1996).

Pode-se dizer que este processo está quase inteiramente desenvolvido nas cidades da Europa e da América do Norte. E no Brasil? Pode-se falar quem sabe de uma hospitalidade urbana marcada de um sinal meio rural, meio urbano, que produz o homem cordial mais do que o homem civilizado, com sinais de miséria e todas as suas consequências. Tal fato se deve tanto à evolução local como núcleo urbano como ao fraco impacto das políticas públicas em geral, incluindo as do lazer, sobre o conjunto da população das grandes cidades, o que, por sua vez, é consequência do estágio de desenvolvimento econômico.

As periferias urbanas nas grandes cidades criam-se de forma relativamente autônoma em relação ao conjunto da cidade e aos poderes públicos. Promotores inescrupulosos ainda conseguem criar loteamentos irregulares, onde as pessoas se instalam conforme os poucos recursos o permitem. Esta realidade não é exceção e sim a regra em todas as periferias urbanas das grandes cidades e dizem respeito à maioria de sua população.

As políticas urbanas, responsáveis pelos serviços de higiene, saúde, transporte, educação, etc. chegam não como direito e condição de urbanidade, mas sobretudo como exceção, ao acaso da capacidade de pressão política que os núcleos atingem. No melhor dos casos tornam-se territórios bem definidos, com os quais os locais se identificam, verdadeiras comunidades no sentido normativo do termo, capazes de assimilar grupos que se intitulam ou são designados como diferentes, quem sabe como marginais. No pior dos casos, o vazio das políticas públicas pode permitir a produção de cultura inteiramente autônoma em relação à cidade, resultante de sua cultura tradicional de origem recente e não tendo como relação com a cultura exterior senão os meios de massa.

É inútil acrescentar que esta situação é o melhor caldo de cultura ao mesmo tempo para todo tipo de patologias sociais da diferença, voltadas à violência, ao crime, mas também de inovações culturais que podem, por sua vez, ao acaso da interlocução com os outros inovadores da classe média mais esclarecida, transformarem-se em modelos para toda a cidade.

Nesse mesmo nível de generalidade, que dizer sobre as práticas de lazer destas periferias urbanas pobres onde habita a maior parte da população das grandes cidades? As sondagens, ao menos no Brasil, são feitas em cima de atividades codificadas como lazer: prática física e esportiva,

visita aos museus, salas de concerto, de cinema, de teatro, assistência à tevê, escuta de rádio, práticas de hospitalidade doméstica, cuidados com plantas e com animais de estimação, etc. Temos resultados para o centro e as periferias, para as regiões mais ricas e mais pobres.

As estatísticas mostram o mesmo que acontece em todo o mundo ocidental: as taxas de prática sobretudo das atividades mais onerosas são menores na razão direta da distância que as separa ao mesmo tempo geográfica e culturalmente em relação ao centro mais cultivado da cidade e da distância econômica em relação aos segmentos mais ricos. Mas, o que se deve destacar não é o que esta diferença qualitativa revela, mas sobretudo o que ela esconde. Uma pesquisa de Magnani, já clássica entre nós (1984), mostrou que as respostas no bairro periférico estudado resultavam não da prática efetiva, mas sim do que os entrevistados julgavam ser uma boa resposta. Assim, em lugar de respostas tais como frequência aos parques, às salas de cinema, deviam ser lidas outras atividades, aquelas que celebram o « pedaço », entendido como aquele espaço da cidade ao qual o entrevistado pertencia.

É muito interessante, a esta altura, lembrar como o estudo de Magnani é importante também numa outra direção. A forte presença da mídia, marcadamente comercial, no lazer cotidiano, os parques temáticos, os shopping-centers, o mercado da moda de lazer são fatos de tal forma visíveis no cotidiano que levam tanto o senso comum como boa parte das pesquisas a associarem lazer a consumo e este a consumo de mercadoria-fetiche. As peripécias relatadas por Magnani mostram o peso da afetividade, do contato social dito primário observável nas atividades, nas quais as trocas orientam-se mais pelo chamado sistema da dádiva (Mauss), pelo dar-receber-retribuir, do que pelo toma-lá-dá-cá do comércio.

Os pesquisadores da *Revue du M.A.U.S.S* não cessam de mostrar como esses sistemas da dádiva ainda se fazem presentes na sociedade capitalista, ignorando ou desprezando as leis que regem a troca comercial. Em nossa sociedade, dada a forte presença da cultura tradicional, que não se cansou em enfatizar-se aqui, as trocas acontecem predominantemente sob o paradigma da dádiva, notadamente as relativas à hospitalidade doméstica. Certamente, nossas formas de visitar, receber, convidar, confraternizar, além de terem uma marca mais forte de nossas tradições rurais, e, talvez por esse motivo, são mais informais, mais festivas e menos reguladas pela etiqueta e pela contenção afetiva.

O sistema da dádiva permeia também essas práticas criadas ao acaso das iniciativas, mal ou bem intencionadas. Aqui, a ambiguidade continua a se fazer presente. Quanto mais o « pedaço » está distante do alcance das políticas públicas, tanto maiores as chances de que essas iniciativas sejam mal intencionadas. A promiscuidade entre entretenimento e crime organizado é um fato universal, como o mostram hoje os fatos relacionados aos jogos, bingos, cassinos, casas de prostituição, alguns tipos de esporte

como o boxe e o futebol. É inclusive paradoxal que se estime hoje como positiva a transformação dos clubes de futebol em empresas! No caso, pensa-se que setores do entretenimento que ficariam em tese melhor sob o abrigo do sistema da dádiva, com fim não-lucrativo, com o tempo gratuito de seus diretores, com a ligação clube-torcida, têm hoje, dadas as falcatruas, os abusos, como única alternativa hoje resignar-se a se transformarem em empresas com fins lucrativos! Seria um truísmo acrescentar que com o ainda mais fraco alcance das nossas políticas públicas, em todos os campos, inclusive o do lazer, estes problemas se agravem sensivelmente entre nós. Inútil enumerar exemplos!

Assim, a aproximação do final do dia, da semana, e, sobretudo, das datas de celebração coletiva (Natal, Páscoa, Corpus Christi, *reveillon*, carnaval, etc.), acontece, em meio às práticas observáveis nos quatro cantos do mundo, aquilo que se pode chamar de busca da festa, que pode acontecer numa festa em sentido estrito ou num clima festivo (cores, barulho, excitação) nas ruas, nos bares, nas casas, nas excursões à praia. Daí que ser festivo torna-se, mais do que estar num meio festivo, ser festivo, o que designa não mais uma realidade observável, mas um valor desejável, talvez mesmo uma obrigação, uma regra social.

Como explicar de outra forma as novas festas que se criam entre nós de um dia para outro e que ao fim de quatro ou cinco anos passam a fazer parte dos calendários de eventos de uma cidade? Como explicar que o Carnaval não designa mais hoje os quatro dias rituais antes dos quarenta dias da quaresma, mas um atributo ou mesmo uma parte, sempre a final, de toda e qualquer reunião festiva?

Em realidade, se se caminha do centro de uma grande cidade na direção da periferia, à medida que se avança, encontra-se um lazer cada vez mais misturado de práticas codificadas e não codificadas, que, por sua vez, resultam de uma mistura entre uma cultura contemporânea, vinda quase que inteiramente das mídias, e da cultura tradicional, quase sempre uma releitura desta. Aqui pode ser observada uma criatividade que brota de raízes marcadas daquela alegria, quem sabe, da qual falou Julián Marias e que é o signo da permanência da cultura tradicional.

Mas esse sentido de festividade não é hoje um traço de todas as sociedades atuais pós-modernas ou em setores nos quais os traços da pós-modernidade são visíveis? É preciso, em primeiro lugar, distinguir bem o sentido tradicional e o sentido contemporâneo da noção de festa. De um lado existe a festa antiga, rural, vivida pela população como ruptura do cotidiano, ou mesmo como inversão, como no Carnaval tradicional, quase sempre associada ao rito socioespiritual. Era a festa em oposição a vida cotidiana, para retomar a expressão de Agnès Villadary (1968): oposição entre sagrado e profano, entre o tédio e a alegria, entre o cinzento e o colorido, o conhecido e a aventura, etc. Este sentido da festa, predominante na sociedade rural, acompanha os migrantes para a cidade, onde pode se transformar ou

mesmo desaparecer, à medida em que a urbanidade se instala, que o trabalho impõe uma nova concepção de tempo, que os meios de comunicação o banalizam. As antigas práticas tornam-se folclore. Quanto mais se consolida o urbano, mais se instala um novo sentido de festa na sociedade.

O que é a festa hoje? Nesta situação de modernidade líquida (BAUMAN, 2001), em que vivemos, a festa se mistura ao cotidiano. Este sentido líquido da festa, festa como estado de espírito, penetra em todos os cantos do social: no trabalho, na circulação, na vida política, no culto e também no lazer, que se torna seu templo. Espera-se que sejamos festivos no escritório, no lar e, sobretudo, no tempo de lazer.

Pode-se argumentar que estes fatos são observáveis em todo o mundo ocidental. Da mesma forma, o culto ao passado, à tradição, ainda que com intensidade variada, é um valor hoje observável em todos os planos do cotidiano em todas as sociedades. Há hoje, também, em todas as sociedades, uma infinidade de estudos sobre a expansão do sentido de festa contemporânea.

Onde estão as nossas diferenças? Nós temos mais exclusão, mais violência, taxas de participação cultural mais fracas, uma hospitalidade urbana menos impregnada das regras da urbanidade, do sonho da vida moderna. Derivado do fato de nossa urbanização mais recente, mais caótica e, em consequência, do fato de que uma grande parte de nossa população não é cuidada pela cidade em tese obrigada a acolhê-la, vivemos ainda o imaginário de uma cultura tradicional com mais corporeidade não domesticada. É como se o processo civilizador, de que falou Elias, já completado nas sociedades europeias, sobretudo ocidentais, ainda estivesse a meio caminho entre nós, e ainda incipiente nas periferias mais povoadas de migrantes recentes. Tudo se passa como se a medievalidade com suas maravilhas e monstruosidades, expulsa pelas sociedades européias na Idade Moderna e que se perpetuou entre nós até o final do séc. XIX, ainda fosse um traço presente da nossa vida social e cultural, com o que há de melhor e de pior.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desta reflexão, buscou-se mostrar que para entender essa dimensão qualitativa do tempo de lazer que consiste na qualidade da experiência, há que se abandonar, ao menos num primeiro momento, os seus fundamentos inspirados pela sociologia do trabalho e apoiar-se mais na sociologia da cultura e na história da cultura. Essa outra sociologia do lazer pode nos mostrar que há, sim, presença maior de festividade na sociedade brasileira, mas não por um sortilégio ou porque essa é a outra face da pobreza, mas simplesmente porque a cultura tradicional ainda está presente e respirando mesmo nos recônditos mais insuspeitos de nossa sociedade. Ainda somos caipiras!

Para que serve afinal, essa discussão? Serve, em primeiro lugar, para refletirmos sobre o significado do tempo livre de nossa população, ainda contaminado por sua marca rural, quando se entremeava com o rito religioso e familiar, e mesmo com o trabalho. Paradoxalmente, durante os anos 1950, o tempo tradicional contaminado pelo sentido da festa era considerado uma dificuldade a ser superada no caminho do desenvolvimento, na direção de uma industrialização que se estimava urgente. Para o melhor e o pior, nós não alcançamos este objetivo. Para o pior, continuamos com a etiqueta de país emergente, com todos os demônios que acompanham esta expressão. Para o pior, basta olhar nossas cidades e os contingentes populacionais, sobretudo os menos favorecidos, alienados da cidadania. Para o melhor, nós ainda preservamos esse tempo tradicional, que, hoje, é visto com virtualidades antigamente não suspeitadas. Uma antiga anedota, na década de 60, entre teóricos do desenvolvimento, dizia que tal conceito mostraria toda a sua falácia no dia em que executivos de empresas multinacionais chamassem um índio para lhes falar sobre como viver o tempo plenamente e fugir do estresse.

Essa discussão pode, inclusive, conferir um novo significado para as políticas públicas. No caso do tempo livre propriamente dito, há muito o que se caminhar. O discurso sobre a redução da jornada de trabalho pode ganhar um argumento importante: não se trata apenas de reduzir o desemprego, mas de incrementar quantitativa e qualitativamente o tempo disponível não somente para o lazer como para a festividade no lazer.

No caso das periferias urbanas, não se trata apenas de erradicar a miséria e muito menos de usar esta discussão como forma de escamotear o problema da pobre. Há que se estudar também como os moradores podem e devem desfrutar de condições de tempo e espaço para expressar as formas como lêem o duro confronto de sua cultura de origem com a cultura mundializada das metrópoles. Incrivelmente, esta cultura tradicional, a se crer nos economistas do turismo e do desenvolvimento, torna-se hoje um recurso econômico. Em outras palavras, a cultura de origem deixa de ser um problema para se tornar uma vantagem.

De uma forma ainda mais ousada, não se pode falar desta ludicidade ainda preservada neste estágio de urbanização como um ativo econômico? Incrivelmente, esta cultura tradicional, a se crer nos economistas do turismo e do desenvolvimento, torna-se hoje um recurso econômico. Em outras palavras, a cultura de origem deixa de ser um problema para se tornar uma vantagem.

É ao menos o que pensou Vilém Flusser, este extraordinário filósofo e especialista da linguagem que tanto tempo passou entre nós e ainda é pouco conhecido. Sobre o que ele chamou de *homo ludens* brasileiro ameaçado, ele alerta para o risco da perda da ludicidade tradicional:

O perigo é este: se forem aplicados modelos ocidentais para forçar o progresso econômico (inevitáveis no presente estágio, mas perniciosos em estágio seguinte), o brasileiro pode perfeitamente perder sua capacidade lúdica e passar para uma alienação histórica, com toda a infelicidade que isto acarreta (1998, pg.134).

Como disse Garcia Canclini, pensando a cultura latino-americana em geral, “as tradições ainda não se foram e a modernidade ainda não terminou de chegar” (2008, 17). No caso do lazer, trata-se de não considerá-lo apenas na forma como ele emergiu da revolução industrial e se afirmou nas sociedades modernas. Assim, não se pode tratar do lazer, falando apenas das práticas modernas codificadas, como a ginástica, o esporte, a bricolagem, a frequência à praia, ao parque, ao shopping, etc, esquecendo-se de olhar as práticas lúdicas que a população trabalhadora, majoritariamente composta de migrantes rurais recentes, traz de suas origens e, sobretudo, da importância dessa cultura tradicional ameaçada.

REFERÊNCIAS

- BAUMAN, Zygmunt. “*A modernidade líquida*”. Rio: Zahar, 2001
- BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. “*Visões do paraíso*”. São Paulo: Brasiliense, 1974
- “*Raízes do Brasil*”. Rio: José Olympio, 1991
- CAMARGO, Luiz Octávio de L. “*The prospects of leisure in face of the decline of workers’ fight for the reduction of working time: the brazilian case*. In World Leisure Journal: vol.48 : 2006, p.3-15.
- “*Educação para o lazer*”. São Paulo: Moderna, 1998
- “*Lazer na cidade de São Paulo*”. In COSTA, Lamartine. Atlas do esporte no Brasil. Rio: Shape, 2004.
- CÂNDIDO, Antônio. “*Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do malandro brasileiro*”. Rio: Zahar, 1978.
- CHADWICK, George F. “*The park and the town*”. London: The Architectural Press, 1996
- CSIKSZENTMIHALYI, Mihaly. “*A psicologia da felicidade*”. São Paulo: Saraiva, 1992
- DA MATTA, Roberto. “*Dialética da malandragem*” in: *O discurso e a cidade*. São Paulo: Duas Cidades, 1970
- DE SOUZA, Amauri. “*As 24 horas do carioca*”. Rio : IUPERJ, 1976 (texto mimeografado)
- DUMAZEDIER, Joffre. “*Sociologia empírica do lazer*”. São Paulo: Perspectiva, 1978
- ELIAS, Norbert. “*O processo civilizador*”. 2 vols. Rio: Zahar, 1994
- FLUSSER, Vilém. “*A fenomenologia do brasileiro*”. Rio de Janeiro: UERJ, 1998*
- FREYRE, Gilberto. “*On the iberian concept of time*” in *The American Scholar*, vol. 3, nº 32, 1963, p. 415/430.
- “*Novo mundo nos trópicos*”. São Paulo: Edusp, 1971

- GARCIA Canclini, Nestor. “*Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*”. São Paulo: EDUSP, 2008
- LAUAND, Jean; LUCCI, Elian. “*Entrevista: Julián Marias*”. Disponível em <http://www.hottopos.com/videtur8/entrevista.htm> - acesso em 20.04.2010
- MAGNANI, José Guilherme C. “*A festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade de São Paulo*”. São Paulo: Brasiliense, 1984
- PANZINI, Franco. “*Per i piaceri del popoli – l’evoluzione del giardino pubblico in Europa dalle origini al XX secolo*”. Bologna: Zanichelli, 1993
- PRONOVOST, Gilles. “*Lazer, desenvolvimento social, desenvolvimento cultural*”. MELO, Victor Andrade de Melo & TAVARES, Carla . O exercício reflexivo do movimento. Rio de Janeiro: Shape, 2006, v. , p. 34-49.
- “*Temps, culture et société*”. Québec (Canadá): Presses Universitaires du Québec, 1983
- SCHWARCZ, Lilian. “*Complexo de Zé Carioca – notas sobre uma identidade mestiça e malandra*”. RB, nº 29, out. 1995”
- *Obra editada originalmente em alemão sob o título *Brasilien oder die Suche nach dem neuen Menschen: Für eine Phänomenologie der Unterentwicklung* (Brasil, ou a procura de um novo homem: por uma fenomenologia do subdesenvolvimento), Bollmann Verlag, 1994