

O lazer e a ludicidade do brasileiro

Luiz Octávio de Lima CAMARGO¹

Resumo: O senso comum fala da ludicidade exacerbada como um atributo privilegiado e diferenciado do lazer do brasileiro. Refletindo sobre essa assertiva, este ensaio, após discutir as frustradas tentativas de sociologia comparada do lazer do brasileiro com o de outras sociedades e a impossibilidade de discuti-la à luz do referencial teórico baseado na tensão entre lazer e trabalho, 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 e suas propriedades ainda estão presentes e respirando mesmo nos recônditos mais insuspeitos de nossa sociedade. Para tanto, traz à discussão autores brasileiros que refletem sobre a ludicidade do brasileira na tensão entre a tradição e a modernidade. Conclui discutindo as implicações desta hipótese como uma abertura para novos estudos e para as políticas públicas.

Palavras-chave: Lazer. Ludicidade. Tradição. Modernidade. Políticas públicas.

Introdução

A busca de ludicidade, de prazer, ao lado da busca de descanso e de desenvolvimento pessoal e social, é uma das lógicas da demanda de lazer em qualquer sociedade, concretize-se ou não (Dumazedier, 1978)! Que sentido, pois, há em se dizer que, na sociedade brasileira, suas manifestações são mais intensas? 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 do que os italianos em uma semana e do que os suecos em um mês? Seríamos, assim, tão mais lúdicos? Seria esse o sentido da famosa frase do filósofo Julian Marias segundo a qual “há mais alegria no Mercado de Olinda do que em toda a Suíça” (Lauand e Lucci, 1999, s/i)?

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

Para tanto, é necessário buscar um novo referencial de análise e deixar um pouco de lado a sociologia do lazer que epistemologicamente privilegia o trabalho e tem como parâmetro o patamar alcançado por sociedades economicamente desenvolvidas e capazes de assegurar à sua população condições de trabalho nas menores doses de tempo e de fadiga necessárias 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.

¹ Doutor em Ciências da Educação pela Universidade Sorbonne Paris 5, Livre-Docente pela USP-EACH. Docente titular do Programa de Pós-Graduação em Hospitalidade da Universidade Anhembi Morumbi, professor colaborador do Programa de Mestrado em Turismo da USP. E-mail: octacam@uol.com.br

Esta sociologia continua importante e para muitos é a única sociologia de lazer possível. De resto, como negar o fato de que a prática do lazer, não apenas do ponto de vista da quantidade de tempo, como de sua qualidade socioeconômica ou do consumo que nele acontece, é limitada pelas condições de trabalho? Mas, como fica o estudo da qualidade da experiência, tão essencial para esta discussão? Este é seu ponto cego, na medida em que enxerga a qualidade do lazer como decorrência das condições de trabalho, ou, na expressão atribuída a Ecléa Bosi (Gutierrez, 2007, p.104), “se no trabalho e no lazer corre o mesmo sangue social, é de esperar que a alienação de um gere evasão e processos compensatórios em outro”. A pergunta óbvia que resulta é: as condições de lazer também não interferem no trabalho?

Houve tentativas de estudar a ludicidade presente no lazer e na vida cotidiana, é verdade! Lembre-se de imediato o psicossociólogo checo americano Mihaly Csikszentmihalyi (1992), que estudou a experiência ótima, o *fluir*, contribuindo para demolir o mito que associa dinheiro e realização pessoal. Mas o lazer propriamente dito nunca foi o foco de seu estudo. De resto, o que mais se vê são enquetes e sondagens sobre práticas culturais no tempo livre, mas sempre com categorias, (e, portanto) diferentes conceitos de práticas, diferentes universos, diferentes amostragens, diferenças que tornam os dados impermeáveis a um estudo comparativo mais refinado.

Como bem lembrou Pronovost (2006), essas sondagens iniciaram por volta dos anos 1970, quase sempre como iniciativas de governos empenhados em avaliar o alcance e os resultados de suas novas políticas públicas de cultura, patrimônio, esportes, lazer, orientando-se pela bússola imprecisa de uma utopia, a da democracia cultural, segundo a qual um dia será possível não apenas a possibilidade de acesso, mas a prática por todos da totalidade dos bens culturais.

Mas não podemos dizer que seja um campo virgem o estudo dessa qualidade experiencial do tempo de lazer entre os pesquisadores brasileiros. Há outra sociologia que vem se desenvolvendo, de contornos ainda não bem definidos, que pretende deter-se mais neste estudo da experiência de lazer. Esta sociologia desenvolve-se na intersecção entre a Nova História e uma sociologia da vida cotidiana. São os estudiosos das festas, da festividade, e, por extensão, da malandragem. 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 de Mello e Souza, e, mais recentemente, Roberto da Matta, Lílian Schwarcz, José Guilherme Magnani, entre outros.

Pode-se, então, tentar reorientar o debate e através dessa socioantropologia brasileira, tentar entender as luzes que ela abre sobre este debate. É o que se tentará aqui.

As tentativas de sociologia comparada

Nos congressos internacionais que têm a temática do lazer como foco, desde o primeiro evento (Havana, 1966), é prática corrente o convite a pesquisadores de diferentes países para exporem as singularidades e peculiaridades das práticas e vivências lúdicas de

suas respectivas sociedades. Na verdade, trata-se de uma tentativa de sociologia comparada. Os riscos da comparação são inúmeros. Em primeiro lugar, os resultados ficam comprometidos, na medida em que se é obrigado a trabalhar com dados secundários, que, por sua vez, são produzidos segundo esquemas diferentes de observação empírica. Em segundo lugar, percebem-se ciladas diversas: extrapolações imprudentes, reducionismos, , etc.. Existe sempre o risco de cair em tentação de criar singularidades subjetivas e ingênuas, constrangedoras não apenas para nossos interlocutores como para 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, exposições, cinema, teatro, espetáculos frequência a clubes, museus, parques, índices de leitura de livros, etc.

Ao final das exposições, duas constatações impõem-se: (a) as sociedades que ostentam as melhores performances nestes três indicadores são exatamente aquelas que são as mais urbanizadas e desenvolvidas: apresentam: maiores índices quantitativos e qualitativos de tempo livre, maior quantidade e qualidade de espaços para o lazer e melhores performances em índices de práticas de lazer cotidianas e eventuais; (b) contudo, se diferentes sociedades contemporâneas conseguiram índices próximos do ideal no campo da habitação, saúde, renda, participação política, etc. nenhuma delas ainda conseguiu que a maioria de sua população seja frequentadora do teatro ou praticante de ginástica. Em outros termos: 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.

Tais sociedades - não importa se tendo essa democracia cultural apenas como mito - são dotadas de uma economia mais avançada e capaz de proporcionar mais aquele tempo livre que é considerado "sadio", resultante de jornadas menores de trabalho assalariado e taxas ínfimas de trabalho informal, índices mais robustos de pessoas que desfrutam de férias e de pessoas que viajam em férias e que, nessas viagens, ocupam assentos aéreos e leitos de hotéis. Tais sociedades conseguem criar um setor de entretenimento e propiciar uma profissionalização mais rápida da sua oferta de lazer e turismo, bem como oferecer maior e melhor infraestrutura e ainda serem dotadas de maior capacidade de iniciativa cultural para eventos, realizações, etc., de valorização de seu patrimônio, de inovação em equipamentos. Essas sociedades conseguem ser, assim, não apenas os maiores emissores como os maiores receptores de turistas.

E as sociedades que são menos desenvolvidas socioeconomicamente e menos urbanizadas, entre outras pode ser citada a brasileira? Seus representantes, como que para equilibrar o constrangimento por performances menos positivas de quantidade e qualidade de tempo livre (como a existência de um tempo livre "nocivo" que resulta da diminuição

constante do emprego formal e do aumento de formas de emprego informal, semiemprego e desemprego), de espaços organizados para práticas lúdicas e de alternativas de atividades organizadas na vida cotidiana, fazem apelo, sob formas variadas, a uma noção diferente de tempo. Deixam de lado a noção econômica e adotam uma que se pode chamar de experiencial, valorizando 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”. Este discurso por vezes esconde um outro mito, não mais o do indivíduo equilibrado entre necessidade e expressão, mas a visão lírica da sociedade pré-industrial valorizadora do tempo integrado e vivido integralmente, inclusive nos seus paroxismos, na qual não existe o estresse, a depressão.

A esta altura, em meio a discursos portadores de referenciais teóricos variados, os exemplos começam a se delinear. O turista que nos visita e se esconde na torre de marfim à qual ele é condenado por práticas pouco educativas do *trade* turístico pode ter bem esta impressão. Mas, se ele entra em contato com os seus anfitriões, sobretudo se ele conhece formas de hospitalidade doméstica, certamente terá outra idéia. Isto ocorre não apenas em nossas cidades! Na verdade, isto acontece em todas as cidades do mundo, mas, em nossas cidades – e aqui se fala de toda a América Latina e, quem sabe, de todas as sociedades tradicionais e pré-industriais, ele notará logo de início 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. Afinal, é usual, entre nós, dizer que o acesso à hospitalidade doméstica nas sociedades mais desenvolvidas socioeconomicamente, sobretudo da Europa e da América do Norte é mais difícil ao visitante, mas que, em compensação, denota um vínculo efetivo, enquanto que em sociedades assemelhadas à brasileira, é mais fácil, mas, em compensação, mais superficial.

De qualquer maneira, o turista que 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, Londres 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 o momento, às vezes, sem razão evidente? « Isto não se vê entre nós »

pensará ele! Como explicar estes fatos bizarros? Será a pobreza, que é um signo dominante de todas essas sociedades? Ou será a cor da pele?

Ademais, os conselheiros de turismo reforçam um imaginário muito rígido dos dois lados e que hoje são estereótipos. Por exemplo, a um brasileiro que é convidado para uma festa em qualquer cidade da Europa ou América do Norte, eles recomendarão muita atenção: “chegue sempre pontualmente na hora marcada, vá embora também à hora pré-fixada pelo anfitrião, preste atenção mais do que habitualmente às regras de etiqueta, não constranja seus anfitriões com gargalhadas, atente às regras da proximidade (sobretudo não toque ou segure alguém pelos braços, pois lá as pessoas se assustam com o contato físico provocado por alguém que não é de sua intimidade, evite a exteriorização espontânea das emoções; nunca dirija a palavra a alguém sem ter sido formalmente apresentado, pois as pessoas são mais formais, nunca pergunte sobre questões de intimidade, nunca se deve ultrapassar uma porta sem ser convidado ou autorizado pelo seu anfitrião”.

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. É bom chegar com um certo atraso (15 a 30 minutos), pois seus anfitriões também não estarão prontos na hora marcada; que ele não deve se espantar se as pessoas o abraçarem e o apertarem demasiadamente; que, ao contrário, deve tentar retribuir; nenhum problema, ao contrário, em comer e beber muito! Quanto à hora de ir embora, ele também não deverá ficar impaciente. Ao contrário, também, 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. Há brasileiros “europeus” submetidos ao longo de várias gerações às regras da urbanidade ditadas pelo processo civilizador e europeus “brasileiros” que não se habituaram ou não aceitam tais regras.

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, as 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 uma observação com instrumentos mais refinados, de tipo qualitativo, que é também mais difícil de « dar o ar de ser ciência », e de ser sistematizada com categorias claras, cuja linguagem é não raro próxima do discurso literário – existem 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 da sociedade tradicional na direção da moderna e pós-moderna. Fica-se, então, mais próximo dos que refletiram sobre a qualidade do gozo coletivo que as estatísticas escondem e sobre a permanência dos valores que brotam da inspiração e da permanência de nossa cultura tradicional contra o avanço do processo civilizador.

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 mais se falará do lazer como um conjunto de atividades codificadas nas sondagens segundo os interesses culturais dominantes: interesses físicos (caminhada, ginástica, esporte), manuais (bricolagem, cuidados com a casa), intelectuais (conversação, leituras em geral, pesquisas desinteressadas), artísticas (participação em festas, prática amadora ou assistência a manifestações de artes em geral) e sociais (participação voluntária formal ou informal em grupos e associações). 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, privilegiando agora uma nova referência: a tensão que se produz na transição da tradição para a modernidade.

Para tanto, é decisiva a contribuição de outros pesquisadores, em particular os nomes já citados de Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda, para os quais 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) insiste nas decorrências da raiz ibérica da sociedade brasileira, produtora de uma sensibilidade maior à fruição do espaço, em oposição a uma raiz que ele chama de anglosaxã, produtora de sensibilidade maior ao tempo.

Ele reflete sobre o paradoxo de nosso atraso industrial, 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, 1963, p. 415). Como explicá-lo? Para ele, este paradoxo existe pelo fato de 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 foi 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 não tinha expulsado do paraíso. Ao contrário, era num paraíso ora redescoberto que eles tinham a felicidade de viver.

O elogio de Freyre aos mestiços e à vida nos trópicos torna-se, assim, uma reivindicação de um humanismo reivindicador de que o trabalho não venha a destruir a busca da felicidade. « 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 fundado. Ela fala daquilo que, para os ibéricos, foi o fascinante encontro com o paraíso, no qual tudo é possível (como lembrava um ditado da época, « 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. Para ele, *cordial* não se refere a uma imagem de indivíduo gentil, sorridente, sem agressividade (como o afirmaram alguns detratores da época e que ainda persiste como representação do homem *cordial*), 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 portadora de valores da cultura tradicional (marcada pelo gosto da proximidade e mesmo da intimidade) que persistem na 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, com resultados observáveis: 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 «inho»; o gosto pelo contato físico - enlaçar, beijar, segurar as mãos, os braços, etc.

Holanda inspirou e continua a inspirar todo um setor da antropologia e da sociologia brasileira, sendo mais representativos para esta análise os nomes de Antônio Cândido de Mello e Souza (1970), Roberto da Matta (1995), Lilian Schwarcz (1995) e Magnani (1984).

O que existe de comum em 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 habitantes.

De certa forma, a ludicidade permeando o cotidiano, inclusive do trabalho, 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 como reforço de reflexões já externadas, é a precocidade da experiência urbana brasileira. No final do século XIX, teve início o desmonte da antiga sociedade governada pelo rural, de inspiração católica. Para Holanda (1991) esta foi a única transformação ocorrida na sociedade brasileira digna de ser chamada de revolução. Não mais que quatro ou cinco gerações nos separam do início desta revolução. Mas a evidência de que a sociedade brasileira se tornou majoritariamente urbana transpareceu pela primeira vez no Censo Demográfico de 1960.

Seria o caso de lembrar o quanto essas circunstâncias conspiram em favor da ludicidade? A sociedade brasileira pré-republicana, predominantemente rural, repleta de dias santos de festa, fora os domingos, nos quais o trabalho era esquecido. Essas festas continuam a povoar o imaginário de nossa população de instalação recente nas cidades e propiciando inúmeras releituras que podem ser vistas sobretudo nos centros menores e nas periferias das grandes cidades.

A segunda é que essa sociedade tradicional era constituída, de um lado, 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. É fácil assim entender como, no início do século XX, a quase totalidade da mão-de-obra na indústria nascente era constituída de imigrantes, sobretudo italianos.

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. Quais são as conseqüências desse hibridismo tradicional-moderno que nos marca, especificamente em nosso lazer?

De um lado, observa-se o mesmo que em sociedades mais avançadas: o peso do lazer-consumo voltado à distinção social na maioria da população, ao lado de um lazer minoritariamente buscado pelas pessoas como forma de aprimoramento pessoal; o peso da indústria do lazer e de seus modelos comerciais que se difundem na velocidade da Internet.

De outro, a presença forte da tradição, que se traduz em valores e práticas de resistência à invasão da cultura moderna e globalizada, resultando num hibridismo que é visível nas grandes cidades, na medida em que se caminha do centro e da cultura moderna globalizada para as periferias e a cultura tradicional, mas sem constituir estruturas estanques. Falando como Garcia Canclini, “como entender o encontro da arte indígena com catálogos de vanguarda?” (2008, p. 18). A pesquisa de Magnani, já clássica entre nós (1984), quis saber o que as pessoas faziam no seu lazer. Ele notou 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, inclusive a atividade que de certa forma é um estereótipo pejorativo do lazer da periferia que é o passeio à praia na Kombi superlotada mais o frango com farofa.

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 à 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 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, 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 (1994), 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 vida medieval, com suas maravilhas e monstruosidades, expulsa pelas sociedades europeias na Idade Moderna e que se perpetuou entre nós até o final do século XIX, ainda seja 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

idades. 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. Incrivelmente, esta cultura tradicional, a se crer nos economistas do turismo e do desenvolvimento, torna-se hoje um recurso econômico. Todas as ações de valorização do patrimônio cultural inspiram-se nesta crença.

Essa discussão pode, inclusive, conferir um novo significado para as políticas públicas. 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, como lêem o duro confronto de sua cultura de origem com a cultura mundializada das metrópoles. Trata-se, sobretudo, de entender as aspirações que nascem cotidianamente nessas populações, sem preconceitos, sem associá-las automaticamente a novas formas de alienação, .

No caso do tempo livre propriamente dito, há muito o que se caminhar também. 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.

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, p. 17). Assim, não se pode tratar do lazer, falando apenas das práticas modernas codificadas, esquecendo-se de olhar as práticas lúdicas que a população trabalhadora majoritariamente composta de migrantes rurais recentes traz de suas origens e suas transformações no confronto entre tradição e modernidade, entre o local e o global.

Referências

BAUMAN, Zygmunt (2001). *A modernidade líquida*. Rio: Zahar.

BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio (1974). *Visões do paraíso*. São Paulo: Brasiliense.

_____. *Raízes do Brasil*. Rio: José Olympio, 1991.

CAMARGO, Luiz Octávio de L. (2006). *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 : p.3-15.

_____. (1998) *Educação para o lazer*. São Paulo: Moderna.

_____. (2004) Lazer na cidade de São Paulo. In COSTA, Lamartine. *Atlas do esporte no Brasil*. Rio: Shape

CHADWICK, George F. (1996). *The park and the town*. London: The Architectural Press.

CSIKSZENTMIHALYI, Mihaly (1992). *A psicologia da felicidade*. São Paulo: Saraiva

DA MATTA, Roberto (1970). Dialética da malandragem in: *O discurso e a cidade*. São Paulo: Duas Cidades.

DE SOUZA, Amauri (1976). *As 24 horas do carioca*. Rio : IUPERJ. (texto mimeografado)

- DUMAZEDIER, Joffre (1978). *Sociologia empírica do lazer*. São Paulo: Perspectiva.
- ELIAS, Norbert (1994). *O processo civilizador*. 2 vols. Rio: Zahar.
- FREYRE, Gilberto. (1963). *On the iberian concept of time* in *The American Scholar*, vol. 3, nº 32, p. 415/430.
- ____ (1971) *Novo mundo nos trópicos*. São Paulo: Edusp.
- GARCIA-CANCLINI, Nestor (2008). *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: EDUSP.
- GUTIERRES, Gustavo (2007). Entrevista com o Prof.Dr. Paulo de Salles Oliveira. *Revista Conexões*, v. 5, n. 1, p. 103-107
- LAUAND, Jean; LUCCI, Elian (1999) . *Entrevista: Julián Marias*. Disponível em <http://www.hottopos.com/videtur8/entrevista.htm> - acesso em 20.04.2010
- MAGNANI, José Guilherme C. (1984) *A festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade de São Paulo*. São Paulo: Brasiliense.
- MELLO E SOUZA, Antônio Cândido (1978). *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do malandro brasileiro*. Rio: Zahar.
- PANZINI, Franco (1993). *Per i piaceri del popoli – l'evoluzione del giardino pubblico in Europa dalle origini al XX secolo*. Bologna: Zanichelli.
- PRONOVOST, Gilles (2006). *Lazer, desenvolvimento social, desenvolvimento cultural*. MELO, Victor Andrade de Melo & TAVARES, Carla . *O exercício reflexivo do movimento*. Rio de Janeiro: Shape, p. 34-49.
- ____ (1983) *Temps, culture et société*. Québec: Presses Universitaires du Québec.
- SCHWARCZ, Lilian (1995). *Complexo de Zé Carioca – notas sobre uma identidade mestiça e malandra*. RB, nº 29.