

Universidade Federal de Minas Gerais
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Sociologia

Júlio César Ruas Abreu Filho

Lazer e Ócio: Genealogia e Experiências

Belo Horizonte

2015

JÚLIO CÉSAR RUAS ABREU FILHO

LAZER E ÓCIO: Genealogia e Experiências

Trabalho de dissertação apresentado à Universidade Federal de Minas Gerais como exigência para obtenção do título de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia.

Orientadora: Léa Perez

Belo Horizonte

2015

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFMG

Abreu Filho, Júlio César Ruas

Lazer e Ócio : Genealogia e Experiências / Júlio César Ruas Abreu Filho. - 2015.

83 f.

Orientadora: Léa Perez.

- Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia Ciências Humanas.

1.Lazer. 2.Trabalho. 3.Ócio. 4.Genealogia. I.Perez, Léa .
II.Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia Ciências Humanas. III.Título.



Departamento de Sociologia -
Programa de Pós Graduação em Sociologia
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal de Minas Gerais

ATA DA DEFESA DE DISSERTAÇÃO

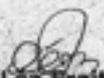
JÚLIO CÉSAR RUAS ABREU FILHO

Aos 19 (dezenove) dias do mês de fevereiro de 2015 (dois mil e quinze), às 14h, na sala F-4192, no prédio da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, reuniu-se a banca examinadora para defesa de dissertação de mestrado intitulada "Lazer e Ócio: genealogia e experiências", do mestrando **Júlio César Ruas Abreu Filho**. A banca foi composta pelos professores doutores **Léa Freitas Perez** (Orientadora/DSO-UFMG), **Renarde Freire Nobre** (DSO-UFMG), **Christianne Luce Gomes** (Educação Física-UFMG) e **Edson Silva de Farias** (UNB).

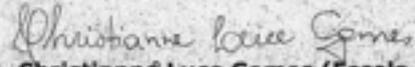
Após a apresentação, procedeu-se a arguição, finda a qual os membros da banca examinadora reuniram-se para deliberar, decidindo por unanimidade pela: Aprovação (X) - Reprovação () da dissertação.

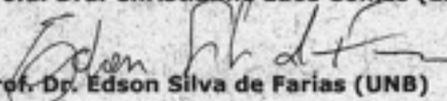
Para constar foi lavrada a presente ata, que vai datada e assinada pelos examinadores.

Belo Horizonte, 19 de fevereiro de 2015.


Profa. Dra. **Léa Freitas Perez** (Orientadora - DSO-UFMG)


Prof. Dr. **Renarde Freire Nobre** - (DSO-UFMG)


Profa. Dra. **Christianne Luce Gomes** (Escola Educação Física-UFMG)


Prof. Dr. **Edson Silva de Farias** (UNB)

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho não poderia ser realizado sem o apoio de algumas pessoas. Portanto, gostaria de registrar os meus agradecimentos:

À professora Léa Freitas Perez, que corajosamente aceitou orientar meu excêntrico projeto de mestrado original e que, apesar de minha ingenuidade e teimosia, me instruiu - com paciência, rigor e bom humor - nos caminhos e nos campos muitas vezes desconhecidos das ciências sociais.

Ao professor Renarde Freire Nobre, pela parceria intelectual - que cultivamos desde a época da minha monografia de conclusão do curso de graduação - e por sua generosidade na troca de ideias cujos efeitos sobre minha formação acadêmica e sobre minha vida intelectual são inestimáveis.

Aos meus pais e ao meu único irmão, por me suportarem.

RESUMO

Neste trabalho pretende-se abordar o tema do lazer, de modo a conceituar tal fenômeno enquanto forma de utilização do tempo livre tipicamente moderna, observável nas sociedades industrializadas e urbanizadas. A partir de tal elucidação, buscaremos estabelecer as relações e as rupturas entre o conceito moderno de lazer e o conceito antigo de ócio através de uma análise das formas de experiência do tempo livre nas sociedades não-modernas, ou seja, sociedades ditas antigas ou “primitivas”. Portanto, para fins analíticos, determinamos duas modalidades de experiência do tempo livre, a saber: lazer e ócio, sendo que este último ganha dois sentidos distintos para se referir às atividades não-produtivas das sociedades antigas e primitivas.

Palavras-chave: modernidade, trabalho, lazer, ócio

ABSTRACT

This work intends on approaching the theme of leisure, in order to conceptualize such phenomenon as a typically modern way of utilizing free time, observed in industrialized and urban societies. Based on this elucidation, we seek to establish the relations between the modern concept of leisure and the ancient concept of *otium*, through the analysis of ways of experimenting free time in non-modern societies, there is, the so called ancient or “primitive” societies. Therefore, for analytical reasons, we have determined two modalities of experience of free time, namely: leisure and *otium*. They correspond to non-productive activities accomplished by modern and ancient (or primitive) societies, respectively.

Key-Words: modernity, work, leisure, idleness

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	5
1.1	FORMAÇÃO DA SOCIOLOGIA DO LAZER	5
1.2	OBJETIVOS DO PRESENTE ESTUDO	11
1.3	O MÉTODO GENEALÓGICO	13
2	O TRABALHO SOCIAL COMO “VOCAÇÃO” E A CONDENAÇÃO DO ÓCIO E DO GOZO	17
3	QUESTÕES EM TORNO DOS FATORES ESTRUTURANTES DO LAZER	21
3.1	LAZER E ECONOMIA	21
3.2	LAZER E POLÍTICA	27
3.3	LAZER E AS INSTITUIÇÕES	33
4	A SITUAÇÃO DO ÓCIO	45
4.1	ÓCIO E TRABALHO NA HIERARQUIA DE VALORES	45
4.2	ÓCIO E CONSUMO CONSPÍCUOS	47
4.3	DOIS TIPOS DE EXPERIÊNCIAS DA OCIOSIDADE: ÓCIO CONCENTRADO E ÓCIO DIFUSO	50
5	A ECONOMIA "PRIMITIVA" - OU POVOS QUE PRODUZEM TEMPO LIVRE	52
5.1	A GUERRA “PRIMITIVA” – OU A GUERRA DO ÓCIO	56
5.2	O PODER “PRIMITIVO”	59
5.3	O TRABALHO “PRIMITIVO”	61
5.4	LAZER “PRIMITIVO”?	63
6	CONCLUSÃO	66
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	72

1. INTRODUÇÃO

1.1 Formação da Sociologia do Lazer

Este trabalho propõe a realização de pesquisa no campo da sociologia do lazer. O fenômeno do lazer ganhou importância como objeto de estudo da sociologia em função, principalmente, do interesse de alguns sociólogos pelo desenvolvimento do conceito de cultura de massa e pela análise dos hábitos de consumo de bens culturais. Neste sentido, a sociologia do lazer poderia ser considerada uma subárea da sociologia da cultura. Todavia esse campo da sociologia é, também, herdeiro dos avanços feitos pela sociologia do trabalho. De inspiração notadamente marxista, a sociologia do trabalho sempre esteve atenta às questões ligadas à limitação da jornada de trabalho e à instituição de direitos trabalhistas como férias remuneradas, aposentadoria e lazer, por exemplo. Sendo assim, grosso modo, a sociologia do lazer parece conjugar os estudos da limitação do tempo de trabalho, iniciados no final do século XIX, com os estudos culturais, que surgiram na sociologia do século XX.

O tema do não-trabalho foi abordado por vários pensadores em diferentes épocas e lugares. Na Antiguidade Clássica, filósofos como Sócrates, Platão, Aristóteles, Sêneca debateram sobre quais seriam os benefícios e os malefícios da ociosidade para o homem e para a sociedade. Durante a Idade Média, a vagarosa rotina monástica levou os sacerdotes a questionarem em que medida o ideal religioso de vida contemplativa poderia, ao invés de ligar os crentes a Deus, os fazer recair nos pecados da indolência e da preguiça. Na aurora dos tempos modernos, autores como Montaigne e, posteriormente, Shopenhauer refletiram sobre os perigos e as virtudes de uma existência livre das necessidades ordinárias que aprisionam o homem a obrigações diversas. Assim, pode-se dizer que as discussões filosóficas sobre a disponibilidade de tempo são tão antigas quanto as reflexões sobre a necessidade de trabalhar. Apesar da idade avançada dos questionamentos a respeito do tempo não dedicado à resolução de necessidades materiais, abordagens científicas sobre o lazer e o ócio são muito recentes.

A sociologia do século XIX, hoje reconhecida como clássica, já se interessava pelo estudo dos problemas relativos ao mundo trabalho – tal interesse se deve, em parte, aos avanços feitos pela ciências econômicas do século XVIII que forneceram

os alicerces para a constituição de uma sociologia do trabalho – porém foi apenas no século XX que os cientistas sociais atentaram de forma mais sistemática para as questões relativas ao tempo livre. Foi no século passado, inclusive, que alguns sociólogos defenderam a constituição de um campo de pesquisa sociológica específico que priorizasse sobretudo o estudo do lazer moderno. Luiz Octávio de Lima Camargo, um pesquisador em sociologia do lazer com quase quarenta anos de experiência neste assunto, relembra uma afirmação do sociólogo Fernando Henrique Cardoso, então presidente da Associação Internacional de Sociologia, que expressa bem este desejo de se estabelecer um campo da sociologia voltado em especial para o tema do lazer e do tempo livre: “já está na hora de uma sociologia do lazer buscar seu próprio caminho, de forma relativamente autônoma em relação à sociologia do trabalho.”¹

Ao longo do século XX, algumas vertentes do pensamento social sobre o lazer foram se formando. A mais antiga dessas vertentes é a norte-americana. O trabalho precursor de Thorstein Veblen, *The Theory of the Leisure Class*, de 1899, rendeu frutos não apenas para a sociologia do lazer que viria se formar alguns anos depois, mas também contribuiu para o nascimento da economia institucionalista norte-americana.

Na sua *Introdução à Sociologia do Lazer*, Gilles Pronovost afirma que o pensamento social estadunidense sobre o lazer, nos anos de 1900 a 1930, se caracterizava, entre outras coisas, pela importância dada à noção de jogo. Para esta linha de pensamento, os jogos seriam uma forma de expressar habilidades vitais do ser humano, tanto físicas quanto intelectuais. Neste sentido, a experiência do jogo era considerada pelo pensamento dominante nos Estados Unidos um dos traços fundamentais da natureza humana. Acreditava-se que os jogos, se fossem racionalmente planejados e praticados, poderiam servir à educação do corpo e da alma dos indivíduos e, por consequência, poderiam favorecer o progresso da civilização moderna.

Outro aspecto da sociologia do lazer nos Estados Unidos dos anos 1900-1930 era a constante referência a valores humanistas e reformistas, de modo que, no início do processo de institucionalização do lazer naquele país, os sociólogos

¹ CARDOSO (1986) Apud. CAMARGO, Luiz Octávio de Lima. “O lazer na sociedade brasileira” In *Introdução à Sociologia do Lazer*/Gilles Pronovost; Trad.: Marcelo Gomes. - São Paulo : Editora Senac São Paulo, 2011. p. 160

contribuíram para a estruturação de discursos que buscavam legitimar a fundação e o desenvolvimento de instituições recreativas públicas e de atividades de lazer então emergentes (2011: 20-21).

Após a Segunda Guerra Mundial, o pensamento social sobre o lazer nos EUA se desenvolveu no sentido de conferir menos importância ao viés dado pela noção de jogo para dar maior atenção aos novos hábitos de consumo da sociedade norte-americana e ao incremento da chamada “cultura de massa”. O saber sobre o lazer, nesta fase do pensamento sociológico norte-americano, já considerava as relações entre trabalho e lazer e a evolução dos novos lazeres suscitados pelo desenvolvimento tecnológico. Assim, após 1945, as pesquisas norte-americanas passaram a abordar mais profundamente a questão da influência da popularização de novas tecnologias – como, por exemplo, o rádio, o cinema, a televisão e o automóvel – nos hábitos de lazer de povo estadunidense.

Para a sociologia do lazer norte-americana da metade do século passado, o lazer se constitui como parte integrante do *american way of life*, como tal, ele se torna objeto considerável para o estudo de traços mais gerais da cultura norte-americana. Esta tradição é chamada por Pronovost de “abordagem antropológica americana”. Ela considera o lazer como uma das principais categorias da cultura ocidental moderna. Pode-se dizer que, neste ponto do desenvolvimento das ciências sociais dos EUA, o lazer se torna material e categoria de estudo para a antropologia e para a sociologia da cultura, tal categoria sócio-antropológica se mostrou promissora para as ciências sociais por ser capaz de extrapolar a simples noção de jogo e contemplar de modo mais amplo formas diversas de atividades culturais, tais como a apreciação artística, o turismo, a festa, o entretenimento televisivo, radiofônico e cinematográfico, o esporte etc.

Simultaneamente, as ciências do lazer também se desenvolviam na Europa. Segundo Pronovost,

“após 1945, o que caracteriza a sociologia do lazer na Inglaterra é uma atenção mais marcada pelas políticas sociais, pelas questões urbanas, pela gestão dos serviços públicos locais, com vistas a um melhor meio ambiente, numa perspectiva de luta contra a pobreza e por justiça social” (2011: 23).

Convém lembrar, sem querer fazer chover no molhado, que o contexto político-econômico da Europa capitalista do pós-guerra é marcado pela consolidação do regime de governo intitulado “neoliberalismo”. Dentro deste cenário, o pensamento sobre o lazer na Inglaterra teve mais interesse por pesquisas voltadas para a

resolução de problemas sociais. Distintamente da abordagem norte-americana – que inicialmente valorizou ideia de jogo e, mais tarde, o desenvolvimento da chamada “cultura de massa” ligada ao *american way of life* – a análise do lazer na Inglaterra foi encarada de forma mais, digamos, sociopolítica; isto é, o lazer foi tomado como parte integrante de uma conjuntura mais geral de políticas econômicas e sociais.

O aspecto do pensamento social inglês sobre o lazer que mais se aproxima da abordagem norte-americana diz respeito à atenção dedicada ao estudo das diversas instituições que, em alguma medida, afetavam os hábitos de lazer. Os ingleses dedicaram especial atenção às relações do lazer com as instituições de trabalho e com a família, por exemplo (Pronovost 2011: 23).

Na França, a sociologia do lazer esteve fortemente ligada à questão da educação popular e à ideia de desenvolvimento cultural. Joffre Dumazedier foi o representante mais importante dessa vertente da sociologia do lazer. Para este autor, a compreensão e o planejamento racional do lazer ofereceriam alguma contribuição para solução da problemática moderna de como as massas poderiam desenvolver seus conhecimentos durante a vida adulta e a velhice (1973: 235). De acordo com Dumazedier, se fosse bem planejado por educadores, sociólogos e animadores culturais, o lazer poderia servir a um projeto de educação popular permanente. Percebe-se que um dos objetivos principais da sociologia do lazer francesa na metade do século XX era – além de conhecer os hábitos culturais da população através de métodos tirados da estatística e do positivismo sociológico – amenizar os efeitos degradantes do trabalho alienado através do planejamento de lazeres mais educativos que promovessem o relaxamento, o divertimento e o desenvolvimento cultural dos indivíduos. É possível notar, na sociologia do lazer feita na França, a presença de valores iluministas e humanistas, ou seja, as ideias de “esclarecimento das massas”, de “distribuição da alta cultura” e de “igualdade do direito à instrução” estão aí presentes.

No Brasil, a sociologia do lazer foi inaugurada no final dos anos 1950 pelo trabalho de Acácio Ferreira, *Lazer Operário*. Este livro pioneiro analisa os hábitos de lazer do operariado soteropolitano e aborda a relação do fenômeno do lazer com a organização social das cidades. O autor baiano busca conhecer, através de entrevistas e pesquisas de campo, como os trabalhadores da cidade de Salvador ocupam seu tempo livre. Ele busca extrair de tal investigação elementos de ordem

cultural, social e econômica que sirvam aos administradores e urbanistas naquilo que se refere à organização da cidade (1959: 88). Ferreira considera o lazer um fenômeno intimamente associado à alta industrialização e ao modo de vida urbano, ele comenta, inclusive, que a sociologia brasileira de sua época, em geral, não reconhecia a importância do fato social “lazer” em função da inexistência de grandes metrópoles no Brasil (1959: 14). Naquela época apenas duas cidades brasileiras possuíam mais de um milhão de habitantes. Outra causa do desinteresse dos sociólogos, dos educadores, dos psicólogos e dos urbanistas brasileiros pelo fenômeno do lazer em meados do século XX era, de acordo com Ferreira, a tentativa, geralmente frustrante, de apreensão do fenômeno em matrizes estrangeiras. A replicação de teorias importadas na análise da realidade brasileira conduzia nossos pensadores, segundo Ferreira, “ao embotamento do senso crítico, à perda da consciência das peculiaridades da sociedade brasileira, e, em contrapartida, à aquisição da crença de que o fenômeno ou acontece como nos países modelos, ou não existe.” (1959: 15). Para o autor, uma sociologia brasileira do lazer não poderia ficar restrita aos modelos de análises aplicados nos países industrialmente mais desenvolvidos, tal sociologia, isso sim, deveria desenvolver técnicas de abordagem do fenômeno que considerassem a devida importância aos elementos culturais, históricos, geográficos, demográficos e climáticos que marcam a realidade nacional e, portanto, afetam o modo como o lazer é experimentado em nosso país.

Nos anos 1970, duas obras importantes para a sociologia do lazer feita no Brasil foram publicadas. O livro *O Lazer no Brasil*, de Renato Requixa, foi prefaciado por Joffre Dumazedier e pode ser considerado o representante de uma fase em que a sociologia do lazer no Brasil deixou de ser incipiente. Nesta obra, nota-se o esforço do autor em sintetizar os aspectos que caracterizam o lazer no Brasil. Requixa opta por dividir seu trabalho em duas partes. Na primeira metade da obra, o autor busca salientar formas de lazer tipicamente brasileiras. Requixa procede o exame das culturas próprias das três principais etnias formadoras da nacionalidade brasileira para tentar identificar em cada uma delas os traços lúdicos essenciais que marcam a experiência brasileira do lazer (1977: 11). Dos indígenas, Requixa ressalta as danças e os jogos; dos africanos, as músicas e as danças; dos portugueses, os aspectos lúdicos-religiosos. Na segunda parte do livro, o autor

apresenta um relatório dos reflexos iniciais da industrialização e da urbanização sobre o tempo de trabalho e o tempo livre dos brasileiros.

O outro livro, publicado nos anos 1970, que marca o amadurecimento das discussões sobre o lazer no Brasil é *Além do Apenas Moderno*, do ilustre sociólogo pernambucano Gilberto Freyre. Embora este não seja exclusivamente um livro de sociologia do lazer, nele se aborda, em cinco de seus quinze capítulos, questões em torno da problemática do crescimento do tempo disponível nas sociedades ditas pós-industriais. Freyre afirma que o desenvolvimento da automação e o aumento da longevidade, fomentados pelos avanços da ciência e da tecnologia, estariam por levar as sociedades “mais-que-modernas” a uma época em que o tempo livre seria mais abundante e mais determinante para os indivíduos que o tempo de trabalho. De acordo com a sociologia prospectiva de Freyre, as gerações futuras irão estabelecer relações com o tempo distintas daquelas estabelecidas pelos seus ancestrais “apenas modernos”. Para o autor, a marca distintiva da relação dos pós-modernos com o tempo se evidenciaria na decadência da velha ética do trabalho e no conseqüente declínio da concepção puramente pecuniária do tempo. Estaríamos agora diante de uma revolução biossocial cujo ponto de fratura em relação à época que a precedeu estaria no fim da crença de que *time is money*. Para o autor, as sociedades mais-que-modernas terão de lidar com a questão da substituição de uma ética de trabalho por uma ética de lazer; terão de conseguir viver uma relação positiva e extensa com o tempo de não trabalho. Nas palavras de Freyre,

“Duas das mais significativas expressões do Homem moderno e, sobretudo, do Homem além-de-moderno, que já se sobrepõe ao apenas moderno, são estas: suas novas relações com o tempo, numa época de começo de predominância, em várias sociedades, de tempo livre sobre tempo ocupado; suas novas relações com a cultura, numa época em que da criação dessa cultura – inclusive do que nela é arte – tendem a participar, com crescente vigor, grupos de idade de ordinário considerados incapazes, até por força de lei, dessa participação em termos ativos e criadores: os de indivíduos de mais de setenta e mesmo de mais de oitenta. [...] É assunto que interessa ao biólogo, ao político, ao educador, ao sociólogo da Medicina, ao sociólogo da Arte, ao sociólogo do Lazer – que é já uma nova especialidade sociológica; e, de modo particular, ao futurólogo.” (2001: 84)

A sociologia do lazer feita no Brasil, desde a publicação dos trabalhos citados acima, avançou consideravelmente. A partir da década de 1970, os estudos sobre o lazer em nosso país se tornaram mais sistemáticos e mais constantes. Eventos acadêmicos/científicos que tematizavam a questão do lazer foram realizados em várias cidades brasileiras e favoreceram o aprofundamento dos conhecimentos sobre este assunto que se tornou um campo de estudos capaz de acolher pesquisas

e projetos multidisciplinares. Só para citar alguns exemplos deste tipo de iniciativa: em 1969, em São Paulo, foi realizado o Seminário sobre o Lazer: Perspectivas para uma Cidade que Trabalha; em 1974, em Curitiba, ocorreu o Seminário Nacional do Lazer; em 1975, no Rio de Janeiro, aconteceu o primeiro Encontro Nacional de Lazer. Foi a partir dessa época também que foram criados os primeiros centros de estudo sobre o lazer no Brasil. Em 1973, a Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul criou o Centro de Estudos de Lazer e Recreação (CELAR); na mesma década foi organizado um grupo de estudos e pesquisas empíricas no SESC de São Paulo: o Centro de Estudos do Lazer (CELAZER), que contou com a orientação de Joffre Dumazedier. Na década de 1980 tivemos duas publicações importantes para a sociologia do lazer brasileira. Em 1986, Luiz Octávio de Lima Camargo lança o livro *O que é o lazer* e, em 1987, Nelson Marcelino publica *Lazer e Educação*. Em 1990, foi criado o Centro de Estudos de Lazer e Recreação (CELAR) da Escola de Educação Física, Fisioterapia e Terapia Ocupacional da Universidade Federal de Minas Gerais; em 1998 foi lançada a *Revista Licere* do CELAR/UFMG. Finalmente, em 2006, foi criado na UFMG o Curso de Mestrado em Lazer (Gomes 2009: 86-87).

Não obstante a necessidade de dar espaço a especialistas que pretendam se dedicar exclusivamente ao estudo do lazer enquanto fenômeno importante por si só, é igualmente necessário que se reconheça a relevância da articulação da sociologia do lazer com outras áreas das ciências humanas. Nesse sentido, fazer uma análise do lazer moderno que seja capaz de perceber e mostrar as implicações de tal fenômeno em outros campos da vida social e cultural é algo tão desafiador e importante quanto a definição das particularidades e especificidades de uma sociologia do lazer capaz de “buscar seu próprio caminho” (Op. Cit.). Afinal, o valor sociológico do lazer só poderá ser compreendido na medida em que a análise sociológica tiver a habilidade de estudar este fato social, não como uma atividade ou noção fechada em si mesma, mas em sua relação com a cultura, o trabalho, a política, a família, a educação, a moral, a tecnologia, o desenvolvimento urbano, etc. Além disso, fazer uma sociologia do lazer é, também, reconhecer a historicidade deste fenômeno social, de forma que se tenha sempre em mente quais as condições sociais e históricas que estão ligadas ao seu aparecimento e ao seu desenvolvimento. Apesar dos avanços feitos nos últimos anos, no sentido de

demonstrar a relação do lazer com outras atividades e tempos não necessariamente recreativos, parece que ainda há muito trabalho a se fazer.

1.2 Objetivos do presente estudo

As observações sociológicas sobre o lazer chamam atenção para sua historicidade, de modo que o fenômeno é entendido como forma específica de relação com o tempo disponível para além do trabalho social, forma que vem à tona com a modernidade. No entanto, a sociologia ainda não chegou a um acordo sobre quais seriam as propriedades distintivas do lazer moderno, isto é, qual seria esta forma específica de relação com o tempo disponível, muito menos sobre quais seriam suas implicações na cultura. Temos de convir que em geral nós sociólogos, de fato, sentimos alguma dificuldade em definir precisamente certos conceitos fundamentais com os quais trabalhamos. Este não é um desapontamento particular da sociologia do lazer. Anthony Giddens, em seu trabalho de revisão das obras dos três autores considerados os fundadores da sociologia, afirma, por exemplo, que “tal como acontece em relação ao conceito de 'racionalização' nas obras de Max Weber, a noção de classe é de tal maneira fundamental na obra de Marx, que o autor omite a explicação do significado da mesma” (2011:71). O conceito de lazer na sociologia também assume com frequência significados variados, às vezes ambíguos e contraditórios. Paraphraseando Joffre Dumazedier, a “querela das definições” tem vida longa (2008:87). Segundo Dumazedier as observações sociológicas sobre o lazer às vezes o tomam como “tempo da mais livre expressão de si” e às vezes como tempo “da pior manipulação ou repressão da pessoa” (2008: 12). Minha impressão é que impõe-se a tarefa de fazer uma genealogia do lazer, isto é considerar as condições sociais e históricas que tornaram possível o surgimento dessa noção e das práticas que ela envolve, antes de buscar uma definição conceitual rígida e conclusiva. Evitar buscar este tipo de definição conceitual não quer dizer desconsiderar o desenvolvimento histórico das concepções e dos discursos – numa palavra, dos saberes – sobre o lazer. Não se trata de negar a “querela das definições”, pelo contrário, se trata justamente de mostrar como, no caso das tentativas de definição do lazer, a querela foi a única coisa que se mostrou definitiva. É importante, para a abordagem genealógica aqui proposta, ter atenção com o processo histórico de construção dos saberes sobre o lazer, no entanto, a

atenção não será dada no sentido de tentar descobrir se as concepções e os discursos sobre o lazer na atualidade são mais ou menos verdadeiras que as concepções e os discursos sobre este mesmo assunto construídas antigamente. Tentarei apenas indicar em quais circunstâncias se torna possível dizer certas coisas sobre o lazer, quando e como este conceito aparece como elemento de discursos científicos e políticos. Uma genealogia do lazer deve também ser capaz de mostrar como este fenômeno e o conhecimento a ele ligado funcionam como dispositivos estratégicos de relações sociais de poder. Além disso, em minha abordagem, tentarei perceber e apontar as conexões e as rupturas entre a noção moderna de lazer e a noção de ócio através da investigação, não tanto dos seus respectivos significados e de sua coerência interna, mas sim, como foi dito, das condições sócio-históricas particulares que possibilitaram o surgimento dessas noções.

Para elaboração de uma genealogia do lazer e de uma análise das relações entre o conceito de lazer e o de ócio, é importante que consideremos, brevemente, a etimologia das duas palavras. Sabe-se que “lazer” vem do latim *Licere*; que significava “licença”, “permissão”, “ser lícito”. O termo *licere* era utilizado na antiguidade para se referir ao tempo disponível entre um trabalho e outro, era uma espécie de direito concedido pelos romanos aos seus escravos, que durante o *licere* poderiam se dedicar voluntariamente à atividades não laborais.²

A palavra ócio tem raízes distintas da palavra lazer. Na Grécia Antiga o tempo ocioso era considerado condição necessária para o desenvolvimento de habilidades e de valores importantes da cultura grega; poder dedicar-se ao ócio era requisito para a educação dos jovens; não por acaso, como nota Dumazedier, “a palavra *Scholé* queria dizer, simultaneamente, ociosidade e escola” (2008: 27). O ócio, neste sentido, era mais do que uma licença do trabalho produtivo, ele era o tempo para o desenvolvimento das atividades honoríficas daquela sociedade. As atividades do filósofo, do político ou do artista não eram consideradas propriamente trabalho, e muito menos lazer, elas eram expressão de *scholé*.

Apesar de lazer e de ócio terem origens e significados consideravelmente distintos, ainda existe muita confusão entre os dois termos. Thorstein Veblen em seu livro, *A teoria da classe ociosa*, parece recair frequentemente nesta confusão, conforme se atesta pelo título original de sua obra, *The Theory of the Leisure Class*.

² Ver, MARINHO, I. P. *Raízes etimológica, histórica e jurídica do lazer*. Brasília, DF: Empresa Gráfica e Jornalística Horizonte, 1979.

Dumazedier, diferentemente de Veblen, afirma que, “o lazer não é a ociosidade, pois que ele supõe, antes de mais nada, a presença do trabalho profissional, ao passo que a ociosidade supõe em primeiro lugar a negação deste. Esta confusão, da qual o próprio Veblen é um dos responsáveis, tem vida longa” (2008: 236). Sendo assim, interessa-me fazer uma análise que apure a relação entre os dois conceitos e entre as práticas associadas a eles. Para tanto, recorreremos a trabalhos sociológicos, antropológicos e historiográficos que indiquem os aspectos que caracterizam a experiência e as concepções de lazer, ócio e tempo livre em sociedades modernas e não-modernas.

1.3 O Método Genealógico

Michel Foucault inicia seu texto *Nietzsche, a genealogia e a História* com as seguintes palavras: “A genealogia é cinza; ela é meticulosa e pacientemente documentária. Ela trabalha com pergaminhos embaralhados, riscados, várias vezes reescritos” (1979: 15). Foucault, em certo momento de sua obra, adotou a genealogia como forma privilegiada de análise dos motivos que levaram ao aparecimento e à disseminação daquilo que ele chama de “regimes de verificação”. A genealogia foucaultiana coloca a questão dos mecanismos e das técnicas de poder que estão intimamente articuladas com a produção de determinados saberes, isto é, de determinados discursos que serão, por sua vez, avaliados como verdadeiros ou falsos. Em outras palavras, Foucault procurou explicar como, e em qual contexto, foi possível a emissão de certos discursos a respeito da loucura, do sexo, da delinquência, e como operavam as regras evocadas para se verificar a veracidade ou a falsidade de tais discursos. Enquanto F. Nietzsche utiliza a genealogia para averiguar e avaliar motivos da emergência e da decadência de certos valores morais, Foucault a coloca a serviço da investigação do(s) porquê(s) do aparecimento e das transformações dos “regimes de verificação” enquanto elementos das relações

de poder³.

Assim como o genealogista da moral não está preocupado com a fundamentação dos valores morais – sua atenção é voltada antes para as condições externas que favoreceram ou impediram o seu surgimento, e não para sua coerência interna – o genealogista do saber não está preocupado com a fundamentação epistemológica dos “saberes” e dos “regimes de verificação”; ele tem em vista sobretudo a relação de tais saberes e regimes com as circunstâncias históricas e sociais – isto é, com as condições econômicas, políticas e culturais – que tornaram possível o seu aparecimento. De forma que, quando Foucault se debruça sobre a questão do aparecimento do conhecimento psiquiátrico, ou quando analisa o nascimento das ciências do homem e de certas formas jurídicas, ele chama atenção – não para a questão de se as concepções médicas e jurídicas dos séculos passados sobre a loucura, o sexo ou a delinquência eram “verdadeiras” ou “falsas” em relação àquilo que a atual Medicina e o atual Direito dizem sobre estes assuntos – mas para as relações, muitas vezes obscuras, que tais áreas do conhecimento mantêm com as práticas econômicas, políticas e institucionais que lhes cercam. Para o genealogista, portanto, não há objeto de estudo puro, fechado em si mesmo, cuja essência ou identidade poder-se-ia definir por meio da busca por uma origem única e estática, preexistente a todos os acasos e acidentes ocorridos ao longo do tempo. A genealogia é “cinza” porque ela é capaz de assumir que as coisas não têm uma essência exata, porque ela desconfia das origens elevadas e das identidades claras e distintas, enfim, porque ela percebe o quão impuro e misturado são os começos. Segundo Foucault, o genealogista aprende que

“atrás das coisas há 'algo inteiramente diferente': não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas. [...]. O que se encontra no começo histórico das coisas não é a identidade ainda preservada da origem – é a discórdia entre as coisas, é o disparate” (1979: 18).

Não seria possível fazer algo semelhante em relação ao surgimento da noção

³ Nas primeiras páginas de *Genealogia da Moral*, Nietzsche escreve o seguinte sobre o processo de elaboração das questões norteadoras da sua pesquisa genealógica: “De fato, já quando era um garoto de treze anos me perseguia o problema da origem do bem e do mal: a ele dediquei, numa idade em que se tem 'o coração dividido entre brinquedos e Deus', minha primeira brincadeira literária, meu primeiro exercício filosófico - [...]. Por fortuna logo aprendi a separar o preconceito teológico do moral, e não mais busquei a origem do mal *por trás* do mundo. Alguma educação histórica e filológica, juntamente com um inato senso seletivo em questões psicológicas, em breve transformou meu problema em outro: sob que condições o homem inventou pra si os juízos de valor 'bom' e 'mau'? e que valor têm eles? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indício de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade de vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro?” (2009:9)

de lazer e das práticas sociais frequentemente associadas a ela? Se o genealogista do saber, digamos, desvia o olhar dos saberes em si mesmos para focalizar as relações de poder concretas, particulares e tidas como exteriores aos próprios saberes, mas que, na verdade, possibilitaram o seu surgimento, um genealogista do lazer deve – antes de buscar uma definição universal e unificada do que seria o lazer e de como ele tem permanecido ao longo da tempo – primeiro, fazer o estudo das condições externas ao lazer que permitiram o seu surgimento; segundo, mostrar como este acontecimento é uma forma particular, e historicamente delimitada, de relação com o tempo livre – isto é, utilizando as palavras de Foucault, fazer “ressurgir o acontecimento no que ele pode ter de único e agudo” (1979: 28); terceiro, mostrar como a noção e as práticas de lazer operam muitas vezes como dispositivo de disciplinarização do tempo e do corpo dos indivíduos. Lembremos rapidamente o que Foucault, remetendo a Nietzsche, nos diz a respeito da, digamos, maleabilidade histórica do corpo, “pensamos [...] que o corpo tem apenas as lei da sua fisiologia. Novo erro; ele é formado por uma série de regimes que o constroem; ele é destroçado por ritmos de trabalho, repouso e festa” (1979: 27). Nota-se que, neste terceiro ponto, o lazer pode, e deve, ser pensado como uma peça importantíssima das relações de poder na sociedade moderna.

Tendo isso em vista, neste trabalho, atentarei para os aspectos que distinguem a experiência moderna do tempo livre – o lazer – de outras formas de relação com o tempo disponível em outras épocas e em outros contextos sociais. Neste sentido, procurarei mostrar como o surgimento do lazer se deu como uma espécie de ruptura em relação às formas antigas de experiência com o tempo não dedicado ao trabalho produtivo. Convém esclarecer também que não pretendo fazer aqui uma pesquisa sobre a origem do lazer, uma vez que, como afirma Foucault, a pesquisa da origem “se esforça para recolher a essência exata da coisa, sua identidade cuidadosamente recolhida em si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo o que é externo, acidental e sucessivo” (1979: 17).

A análise genealógica se distingue da pesquisa da origem porque, segundo Foucault,

“a genealogia não pretende recuar no tempo para restabelecer uma grande continuidade (...), sua tarefa não é a de mostrar que o passado ainda está lá, bem vivo no presente, animando-o ainda em segredo, [...]. Seguir o filão complexo da proveniência é, ao contrário, manter o que se passou na dispersão que lhe é própria: é demarcar os acidentes, os ínfimos desvios” (1979: 21).

De acordo com o autor, a pesquisa da “proveniência”, distintamente da pesquisa da origem, visa descobrir as marcas diferenciadoras, as particularidades, os acidentes, as marcas sutis que caracterizam algum acontecimento histórico específico.

O estudo genealógico é, portanto, capaz de revelar as discontinuidades do processo histórico. De acordo com Foucault, a genealogia foi designada por Nietzsche como “sentido” ou “espírito” histórico, em discordância com a história tradicional – este tipo de análise histórica, a “tradicional”, segundo os dois autores, era pautado por um ponto de vista supra-histórico ou metafísico, por conta disso, ele valorizava apenas a continuidade e a permanência dos acontecimentos, de forma que as peculiaridades de tais acontecimentos históricos eram todas dissolvidas em uma continuidade ideal. Parafraseando Foucault, o sentido histórico, diferentemente da história tradicional, não se apoia sobre nenhum absoluto, ele escapa à metafísica, porque visa tudo que é particular, circunstancial e efêmero; enfim, o sentido histórico presta especial atenção ao devir e desconfia de tudo aquilo que era tido como imortal, eterno e absoluto.

Uma genealogia do lazer requer um trabalho cuidadoso e paciente de investigação de materiais históricos, etnográficos e sociológicos abundantes, além da compreensão e da ordenação das práticas e dos conceitos associados à noção de tempo livre que vigoraram e pereceram ao longo das épocas. Neste sentido, o trabalho de investigação das condições possibilitadoras do lazer e de sua relação com o conceito de ócio é um trabalho tanto historiográfico quanto sociológico.

2. O TRABALHO SOCIAL COMO “VOCAÇÃO” E A CONDENAÇÃO DO ÓCIO E DO GOZO

O homem moderno sabe que seu tempo livre ocorre quando cessa seu expediente de trabalho social. O fato de o tempo livre e o lazer serem vivenciados como o tempo de não-trabalho, no qual as pessoas podem, por iniciativa própria, experimentar os prazeres oferecidos pela sociedade, parece ser um sintoma de uma sociedade na qual as pessoas experimentam a atividade produtiva como uma *obrigação* social irresistível. A oposição entre tempo livre e jornada de trabalho, tão comum nas sociedades industrializadas, pode ser encarada como um sinal da relação penosa dessas sociedades com o trabalho produtivo. O trabalho social parece ser experimentado como coerção social, não como disposição pessoal espontânea. É possível, inclusive, rastrear as origens dessa noção do trabalho social como algo penoso e coercitivo na cosmologia ocidental cristã⁴. Não obstante, de acordo com Max Weber em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, as sociedades capitalistas modernas ocidentais são marcadas por uma ética que vê no trabalho um fim virtuoso em si mesmo. A ética do trabalho, que caracteriza o “*espírito do capitalismo*”, é defensora da ideia de que o indivíduo tem o *dever moral* de se interessar pelo aumento de suas posses e de seus ganhos. Nas palavras de Weber, a violação de tal ditame “é tratada não apenas como desatino, mas como uma espécie de falta com o dever” (2004: 45). Segundo o autor alemão, o desenvolvimento do capitalismo moderno só foi possível na medida em que havia um *ethos* peculiar – ou seja, um conjunto de valores e de crenças motivadoras de determinadas formas de conduta social – que privilegiava a atividade produtiva como aspecto central da vida dos indivíduos em detrimento dos dispêndios ostentatórios e do *dolce far niente* que caracterizavam as atitudes das elites tradicionais da Idade Média e da Antiguidade.

Diferentemente do que se passava na ética aristocrática das sociedades antigas, na ética protestante moderna a obrigação de trabalhar não é mais vinculada

⁴ A punição dada por Deus a Eva e Adão, devido à desobediência do casal diante da proibição de comerem o fruto da árvore do conhecimento sobre o bem e o mal, foi a dor do trabalho reprodutivo e produtivo. A Eva Deus disse: “multiplicarei grandemente a dor da tua concepção; em dor darás à luz filhos; e o teu desejo será para o teu marido, e ele te dominará.” A Adão Deus profere: “do suor do teu rosto comerás o teu pão, até que tornes à terra, porque dela foste tomado; porquanto és pó, e ao pó tornarás”. Disponível em: <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/biblia.pdf>

à ideia de que tal obrigação é uma necessidade e uma infelicidade própria daqueles com má fortuna. O dever de trabalhar passa a valer para todos, indistintamente. A falta de vontade de trabalhar é tida, por esta ética religiosa, como um sintoma da ausência do estado de graça divina. A preguiça e a indolência tornam-se uns dos piores pecados, além disso, a aversão ao trabalho e ao esforço físico e mental passam a ser vistos como irresponsabilidade moral e social. Para a ética protestante, orientada por princípios ascéticos, a riqueza só será condenável na medida em que fizer o indivíduo recair nas tentações maliciosas do prazer e do ócio. Segundo Weber,

“efetivamente condenável em termos morais era, nomeadamente, o *descanso* sobre a posse, o gozo da riqueza com sua consequência de ócio e prazer carnal (...) A *perda de tempo* é, assim, o primeiro e em princípio o mais grave de todos os pecados. Nosso tempo de vida é infinitamente curto e precioso para 'consolidar' a própria vocação. Perder tempo com sociabilidade, com 'conversa mole', com luxo, mesmo com o sono além do necessário à saúde – seis, no máximo oito horas – é absolutamente condenável em termos morais” (2004: 143).

Weber fala inclusive de uma certa aversão dos puritanos ao esporte. Para estes protestantes a atividade esportiva deveria corresponder estritamente a fins racionais de restauração da força física e, acrescento eu, da força de trabalho do indivíduo. O esporte se torna censurável para os puritanos, de acordo com Weber, quando “ praticado por puro deleite ou [quando desperta] fissura agonística, instintos brutais ou o prazer irracional de apostar” (2004: 152).

A ética de origem protestante, que santifica o trabalho e condena o ócio, parece fazer do tempo livre algo respeitável apenas na medida em que ele for utilizado de forma que não se prejudique a qualidade da saúde (força física) e, portanto, da força de trabalho do indivíduo. Diferentemente das aristocracias tradicionais pré-modernas – que tomavam a ociosidade como uma espécie de expressão do poder de não sujeição à vontade de outrem, do poder de ser senhor de si mesmo, em uma palavra, *do poder de poder dispor livremente de seu próprio tempo* – o protestantismo proveniente do norte da Europa faz com que inclusive o tempo livre entre na luta econômica e que, portanto, seja subordinado à alguma função prática. Presumo que a mais importante dessas funções do tempo livre capitalista e *protestantemente* orientado será, naturalmente, a de aumentar possibilidade de ocorrência do lucro, assim, quanto mais o tempo livre for preenchido por atividades que estimulem no indivíduo a capacidade e a disposição para trabalhar – e, por consequência, para obter ganhos pecuniários – mais bem

visto ele será. Neste sentido, podemos pensar que algumas práticas culturais e sociais consideradas lazer aparecem na modernidade justamente como essa forma potencialmente benéfica, em termos econômicos, de uso do tempo livre. Weber cita a famosa expressão de Benjamin Franklin, *time is money*, para falar da concepção monetária e utilitária do tempo compartilhada pelos protestantes do norte; eu diria que, com o avanço da teologia da prosperidade e do capitalismo globalizado, com seus “missionários do comércio” e seus “comerciantes da religião”, tal concepção se tornou tão dominante que é possível dizer que, *free time is money too*.

Segundo Weber, os ideais ascéticos que surgiram na vida monástica da baixa Idade Média e ganharam força tremenda com o protestantismo moderno, a partir de determinado momento, passaram a atuar fora do campo religioso. Nos primórdios do desenvolvimento capitalista – ou seja, durante o período mercantilista por volta dos séculos XV e XVI – a ideia do trabalho profissional como vocação ainda apoiava seus alicerces em preceitos religiosos. Posteriormente, com a ultrapassagem da moral religiosa pela racionalidade econômica, ocorreu certa autonomização da ideia de que ganhar dinheiro através do trabalho profissional é um dever do indivíduo e um fim em si mesmo, independentemente da ideia de que o sucesso econômico dessa atividade seja uma expressão da graça divina. Segundo Weber,

“ela [a entrega de si à vocação – “de ganhar dinheiro”] não precisa mais se apoiar no aval de qualquer força religiosa e, se é que a influência das normas eclesiásticas na vida econômica ainda se faz sentir, ela é sentida como obstáculo análogo à regulamentação da economia pelo Estado” (2004: 64).

De acordo com o autor, a disseminação e a secularização dos ideais acéticos teve como decorrência uma reorientação das ações econômicas e, por conseguinte, do sentido atribuído ao trabalho social. A ordem econômica capitalista estaria em perfeita adequação com esta concepção do trabalho profissional como vocação, como um chamado, ao qual os indivíduos deveriam atender com total dedicação e boa vontade. Apesar dessa consonância, para Weber, não há uma relação de determinação estrita e unilateral entre a ordem econômica capitalista e a moral do trabalho: “querer falar *aqui* de um 'reflexo' das condições 'materiais' na 'superestrutura ideal' seria rematado absurdo” (2004: 66). Weber duvida de explicações materialistas unilaterais que vêm no “espírito” capitalista apenas um produto ideológico determinado pela dinâmica econômica do modo de produção industrial moderno. Para ele, as explicações materialistas da cultura e da história não consideram, por exemplo, o papel do desenvolvimento do “racionalismo” na

estruturação do processo produtivo e administrativo da economia capitalista. Convém esclarecermos que Weber não pretende substituir uma interpretação casual materialista por uma espiritualista ou idealista. O que ele propõe na verdade é que ambas interpretações são possíveis e devem coexistir na análise dos fenômenos sociais. Tal como Weber, Karl Marx - que, infelizmente, com bastante frequência e levemente, é posto, por críticos mal informados, ao lado de um certo materialismo simplista - também não se posiciona como um defensor cego da análise materialista enquanto única forma possível de explicação causal para o desenrolar de processos históricos. A título de exemplo, gostaria de lembrar uma passagem *d'O Capital* que desatesta aquela concepção rasteira e demasiadamente sucinta de que, na análise de Marx, haveria um primado absoluto do fator econômico na condução da história: “O protestantismo, transformando os dias tradicionais de festas em dias de trabalho, desempenhou importante papel na gênese do capital” (2011: 318). Não posso deixar de notar que uma passagem com esta poderia facilmente ter sido escrita por Weber em sua *Ética*, e que ele, como bom jurista que era, lia atentamente notas de pé de página.

Se pensarmos o lazer como uma forma tipicamente moderna de relação com o tempo livre, considerando que tanto o lazer quanto o trabalho glorificado em alta virtude têm, por assim dizer, uma mesma marca de nascença, cabe, então, perguntar o seguinte a seu respeito: como, na cultura do trabalho, que valoriza o esforço em detrimento do ócio, emerge o fenômeno do lazer? O lazer é simplesmente uma decorrência das forças produtivas e das relações de produção da indústria capitalista ou ele depende igualmente da incidência de uma certa ética de um certo “espírito”? O aparecimento e propagação da noção de lazer e das práticas que ela envolve decorreriam da ação interessada de trabalhadores reivindicantes do direito ao lazer, ou ele seria uma decorrência da estrutura produtiva capitalista que impele os indivíduos a se tornarem não apenas trabalhadores mas também consumidores? Em outras palavras, seria o direito ao lazer uma conquista da luta de agentes sociais motivados por interesses próprios ou seria o produto de uma dinâmica econômica que exige um papel complementar dos indivíduos fora do ambiente de trabalho? Vivemos hoje numa sociedade do lazer, como afirma Joffre Dumazedier⁵, ou o lazer é um reforço da vetusta sociedade do trabalho?

⁵ Ver: DUMAZEDIER, J. *Ver Une Civilization du Loisir*. Édition du Seuil, Paris, 1962.

3. QUESTÕES EM TORNO DOS FATORES ESTRUTURANTES DO LAZER

Ao longo dos últimos dois séculos, houve uma multiplicação de atividades diversas com funções recreativas, de divertimento, de repouso e de entretenimento, inseridas em intervalos de tempo divididos por períodos de trabalho, como as férias, os feriados e os fins de semana. De acordo com Dumazedier, tal proliferação se deve primordialmente a três fatores, sendo eles: o elevado desenvolvimento industrial urbano associado à sofisticação dos meios tecnológicos-científicos; a intensificação da pressão de grupos políticos e sociais reivindicantes de espaços e de leis que favorecessem as práticas de lazer; a diminuição do controle exercido pelas instituições religiosas, políticas e familiares sobre o tempo livre dos indivíduos. A seguir analisaremos a relação do lazer com cada um destes três fatores.

3.1 Lazer e economia

O primeiro fator que, segundo o autor francês, favoreceu o desenvolvimento do lazer – o fator industrial-urbano vinculado ao melhoramento dos meios tecnológicos e científicos – merece especial atenção. A meu ver, este fator pode ser chamado de “o fator econômico”. De acordo com Dumazedier,

“Antes de mais nada a produção do tempo livre, invólucro que contém o tempo de lazer, é, evidentemente, o resultado de um progresso da produtividade, proveniente da aplicação das descobertas científico-técnicas; todos os economistas concordam quanto a este ponto, de Marx a Keynes” (2008: 55).

As Ciências Econômicas durante muito tempo buscaram averiguar em que medida a divisão do trabalho e a automação possibilitariam a liberação do tempo e do esforço humano dedicados ao trabalho produtivo. De tal sorte que, o desenvolvimento tecnológico dos meios de produção foi considerado pela economia neoclássica possibilidade para a eliminação de certa parcela do trabalho diário. Adam Smith, por exemplo, afirmava que a divisão crescente do trabalho permitiria o desenvolvimento mais eficiente de uma maquinaria específica para cada procedimento requerido pelo processo de produção, isto poderia aliviar em alguma medida o peso do trabalho das costas dos homens, das mulheres e das crianças. Em *A Riqueza das Nações*, ao tratar de algumas inovações tecnológicas que liberaram do trabalho tempo e esforço humanos, Smith nos conta uma história que é muito significativa no que diz respeito ao, digamos, potencial de inovação gerado pela divisão do trabalho em atividades cada vez mais simples e pelo desejo humano de livrar-se de trabalhos monótonos.

Já adianta que, nesse caso, se trata de trabalho infantil – uma atrocidade que fora praticada com frequência pela civilização capitalista recém-nascida.

“Nas primeiras máquinas a vapor, um menino era sempre usado para abrir e fechar alternadamente a comunicação entre a caldeira e o cilindro, conforme o cilindro subisse e descesse. Um desses meninos, que gostava de brincar com seus companheiros, notou que, atando um cordão da alavanca da válvula que abria a comunicação a outra parte da máquina, a válvula abria e fecharia sem sua assistência, deixando-o livre para divertir-se com os colegas em brincadeiras. Um dos maiores aperfeiçoamentos feitos nessa máquina foi, assim, descoberta de um menino que queria eximir-se do trabalho” (SMITH, 2010: 22)

Marx, tal como Smith, reconheceu a possibilidade de diminuição das horas de trabalho por meio da aplicação de descobertas tecnológicas – feitas quer por cientistas profissionais quer por leigos – à produção industrial. Contudo, não podemos nos esquecer de que a análise histórica marxista mostra exaustivamente como o desenvolvimento tecnológico da maquinaria, na época em que o capitalismo ainda engatinhava, permitiu a exploração cada vez maior do tempo e da produção da massa de trabalhadores. De acordo com Marx,

“um primeiro exame põe em evidência que a indústria moderna deve aumentar extraordinariamente a produtividade do trabalho, ao incorporar as imensas forças naturais e a ciência ao processo de produção; o que não está claro, entretanto, é se essa elevada produtividade não se realiza à custa de maior dispêndio de trabalho” (2011: 443).

A história do nascimento da sociedade capitalista mostrou que, durante muito tempo, a tecnologia de produção criou apenas a *possibilidade*, mas nunca a *realidade* da diminuição da quantidade de trabalho para a maioria da população. Em *Principles of political economy*, de 1848, o pensador John Stuart Mill já colocava sob suspeita os efeitos libertadores da automação sobre a quantidade de trabalho: “É duvidoso que as invenções mecânicas feitas até agora tenha aliviado a labuta diária de algum ser humano”. Convém esclarecer que, na teoria de Marx, o desenvolvimento tecnológico em si mesmo não é, de modo algum, considerado o responsável pelo aumento do tempo de trabalho observado nas sociedades industrializadas dos séculos XVIII e XIX. Em poucas palavras, para Marx, o desenvolvimento da maquinaria, enquanto técnica produtiva, não pode ser posto como causa do prolongamento da jornada de trabalho. Segundo o autor,

“A maquinaria, como instrumental que é, encurta o tempo de trabalho; facilita o trabalho; é uma vitória do homem sobre as forças naturais; aumenta a riqueza dos que realmente produzem; mas, com sua aplicação capitalista, gera resultados opostos: prolonga o tempo de trabalho, aumenta sua intensidade, escraviza o homem por meio das forças naturais, pauperiza os verdadeiros produtores” (2011: 503).

A tendência de crescimento da jornada de trabalho, que Marx denunciou na sociedade industrial nascente, não é considerada decorrência direta da mecanização, mas da aplicação capitalista dessas novas técnicas produtivas ao processo de produção. A passagem da manufatura para a indústria, indiscutivelmente, reduziu o tempo de trabalho necessário para produzir determinada mercadoria, entretanto, tal elevação da produtividade, orientada pela lógica capitalista, não teve como efeito a redução da jornada de trabalho, mas sim o aumento constante da produção de mercadorias através da exploração de trabalho além do tempo mínimo necessário. Marx escreve que, “no modo de produção capitalista o trabalho necessário só pode constituir uma parte da jornada de trabalho, e a jornada de trabalho, portanto, nunca pode reduzir-se a esse mínimo” (2011: 270). Disso resulta,

“o paradoxo econômico que torna o mais poderoso meio de encurtar o tempo de trabalho [a máquina] no meio mais infalível de transformar todo o tempo da vida do trabalhador e de sua família em tempo de trabalho de que pode lançar mão o capital para expandir seu valor” (MARX, 2011: 465).

A sociedade ocidental, no século de Smith e, principalmente, no século de Marx, parecia estar imersa em trabalho infinito. Paul Lafargue (1842-1911), autor do brilhante e iconoclasta ensaio, *Le Droit à La paresse*, o qual pode ser tomado como o primeiro manifesto em favor do lazer nas sociedades modernas, escreveu: "A nossa época é, dizem, o século do trabalho; na verdade, é o século da dor, da miséria e da corrupção" (2003: 29). O desenvolvimento fabril e a expansão colonial, que fizeram crescer o mercado mundial e as ciências econômicas desde os séculos XVI e XVII, transformaram os países europeus exportadores de produtos manufaturados e industrializados em potências político-econômicas mundiais, entretanto, isso tudo se deu às custas da deterioração de sua gente nas manufaturas e nas fábricas. O sogro de Lafargue já explicitava antes dele: “o prolongamento desmedido da jornada de trabalho revelou-se o produto mais genuíno da grande indústria mecanizada” (Marx 2011: 579). Tanto Marx quanto Lafargue perceberam e informaram que uma diminuição radical das horas de trabalho só seria possível na medida em que o desenvolvimento técnico-científico das sociedades industriais estivesse atrelado a relações de produção bem diferentes das observadas no capitalismo moderno. Como a noção e as práticas de lazer encontraram condições para seu desenvolvimento no mar de trabalho que foi os primórdios da sociedade capitalista moderna?

Logo no início do capitalismo, observaram-se os efeitos degradantes da superexploração do trabalho em longas jornadas. De imediato surgiram tensões no interior da sociedade capitalista, que apontavam para os malefícios sociais dessa superexploração e para a necessidade, não apenas humanística, mas também logística, de conservação da força de trabalho disponível. Marx já percebia que:

“Há primeiro o limite físico da força de trabalho. [...] Durante uma parte do dia, o trabalhador deve descansar, dormir; durante outra, tem de satisfazer necessidades físicas, alimentar-se, lavar-se, vestir-se. Além de encontrar esse limite puramente físico, o prolongamento da jornada de trabalho esbarra em fronteiras morais. O trabalhador precisa de tempo para satisfazer necessidade físicas e espirituais [...]. Por isso, as variações da jornada de trabalho ocorrem dentro desses limites físicos e sociais” (2011: 270).

É provável que a dinâmica da economia política capitalista, a saber: a exploração de trabalho excedente para a produção de valores-de-troca, a transformação da própria força de trabalho em mercadoria e a consequente necessidade de conservação desta mercadoria cujas limitações do consumo são de ordem física e social – que por sua própria natureza necessita consumir para poder ser consumida –, seja a responsável pelo surgimento do lazer enquanto forma particular de experiência do tempo livre na Era Industrial.

Gilles Pronovost afirma, em sua *Introdução à sociologia do lazer*, que nas sociedades modernas industrializadas, “o tempo está representado como um recurso raro, que se pode salvar, desperdiçar, perder ou ganhar” (2011: 85). O processo de reificação do tempo, isto é, o desenvolvimento de técnicas, conceitos e símbolos que possibilitaram a quantificação, ou contagem, do tempo foi intensificado e sofisticado ao longo dos últimos séculos. Norbert Elias, em sua história social da experiência do tempo, afirma:

“A ideia de que os homens sempre teriam apreendido a séries de acontecimentos sob a forma que predomina nas sociedades contemporâneas – a das sequências temporais integradas num fluxo regular, uniforme e contínuo – é contradita por toda sorte de fatos observáveis, tanto no passado quanto no presente. As correções trazidas por Einstein para o conceito newtoniano de tempo ilustram essa mutabilidade na ideia de tempo na era moderna” (1998: 35).

Não obstante a mutabilidade da ideia de tempo na era moderna, os economistas e os sociólogos do trabalho reconhecem sem dificuldades que um dos fundamentos da prática capitalista radica na possibilidade real de se medir e trocar tempo. O burguês que detém o controle sobre os meios de produção só pode alcançar seus objetivos mediante a compra de tempo e de braços disponíveis no mercado de trabalho. O tempo, no entanto, não é um dado concreto da natureza, ele

não é um objeto sensível, não pode ser percebido imediatamente por algum dos cinco sentidos. Como foi possível então reificar e quantificar algo que não tem forma, cor, cheiro, sabor, textura ou tamanho? Como medir algo infinito e intangível? Além disso, como é possível trocar tal [não]coisa e pensá-la como sendo “livre” ou “ocupada”?⁶

É somente a partir da definição de uma jornada de trabalho social que se cria, negativamente, uma definição de tempo livre. Pode ser que a antinomia tão comum entre trabalho e tempo livre, e entre trabalho e lazer, decorra de uma situação econômica e política na qual, em primeiro lugar, o trabalho é destinado principalmente à produção de excedentes (valores-de-troca), em segundo, a própria força de trabalho passa a se constituir como uma mercadoria que será trocada por um salário em dinheiro e, em terceiro, a ação do indivíduo e seu tempo de vida podem ser divididos em duas metades complementares: produção (trabalho) e consumo (lazer).

O tempo que será comercializado no mercado só possuirá valor-de-troca na medida em for possível sua transformação em tempo de trabalho efetivo. O processo de transformação do tempo do indivíduo em tempo de trabalho envolve sempre um embate por parte de quem compra e de quem vende tempo. O indivíduo livre que coloca seu tempo e sua força de trabalho à disposição do mercado está na verdade vendendo tempo e energia de uma vida humana; trocar tempo por dinheiro não é, portanto, uma transação como outra qualquer, justamente porque aquilo que está sendo trocado não é um objeto cujas propriedades são independentes e distintas das de seu vendedor. O trabalhador que vende seu tempo sabe que parte de seu dia e de sua energia vital pertencerá a outrem. Além disso, o processo de transformação do tempo do indivíduo em tempo de trabalho requer a subordinação das ações e do intelecto do sujeito aos procedimentos determinados pela atividade

⁶ Elias escreve o seguinte em *Sobre o Tempo*, “Foi a Einstein que coube evidenciar que o tempo é uma forma de relação, e não, como acreditava Newton, um fluxo objetivo, um elemento da criação nas condições que os rios e as montanhas visíveis, e tão independentes quanto eles da atividade determinativa dos homens, a despeito de seu carácter invisível. Mas (...) ele [Einstein] restituiu substância ao mito do tempo reificado, através, por exemplo, de fórmulas que sugeriam que o tempo, em certas circunstâncias poderia contrair-se ou dilatar-se. (...) Ora, um exame crítico do conceito de tempo implica que tornemos igualmente inteligível a relação entre tempo físico e tempo social, ou, em outras palavras, entre a maneira de determinar o tempo com referência à 'natureza' ou com referência à 'sociedade'” (Elias 1998: 38). Para Elias, o tempo é sobretudo um símbolo social. Neste sentido, o tempo, assim como a linguagem, é aprendido socialmente. Os símbolos e os instrumentos artificiais de medição do tempo servem para transmitir mensagens cujo efeito é a sincronização e a regulação do comportamento individual em função de processos sociais. Os artificios criados para se comunicar o tempo variaram ao longo da história humana, na perspectiva de Elias, a história evolutiva da experiência do tempo ao longo das eras é um aspecto fundamental daquilo que ele chama de “processo civilizador”.

produtiva; é mister para a execução de tarefas, tanto manuais quanto administrativas, a disciplinarização do corpo e da mente dos indivíduos que nelas são empregados.

A ideia ainda hoje muito comum segundo a qual o tempo livre deve ser conquistado sobre tempo de trabalho – e de que o primeiro aumenta na proporção inversa do segundo – parece ser o sintoma de uma situação sócio-histórica na qual “o estabelecimento de uma jornada normal de trabalho é o resultado de uma luta multissecular entre o capitalista e o trabalhador” (Marx 2011: 312); neste sentido, a quantidade de tempo livre – que, de acordo com Dumazedier, seria pré-condição para a existência do lazer – dependeria de certa negociação constante entre forças políticas com interesses econômicos contraditórios.

No capítulo de *O Capital* intitulado “A Jornada de Trabalho”, Marx expõe da seguinte maneira a oposição de interesses entre capitalistas e trabalhadores envolvidos na transação de tempo/trabalho: “O tempo em que o trabalhador trabalha é o tempo durante o qual o capitalista consome a força de trabalho que comprou. Se o trabalhador consome em seu proveito o tempo que tem disponível, furta o capitalista” (2011: 271).

Nas sociedades industriais, de um passado relativamente recente, o tempo de trabalho parecia ser experimentado como algo que não pertencia àquele que trabalhava, como algo exterior e coator do indivíduo. O tempo livre, determinado negativamente pela duração da jornada de trabalho, e o lazer nele inserido se tornam então o espaço para a recomposição da força de trabalho, e também, para a expressão mais ou menos espontânea de interesses individuais. Além disso, o lazer neste contexto é transformado em material a ser trabalhado pela própria indústria. Nos países cujo processo de industrialização é mais antigo, observava-se, já no século XIX, o crescimento do interesse pela produção em larga escala de produtos de lazer. Um exemplo do aumento do interesse pela massificação e pela comercialização de certos lazeres pode ser tomado no surgimento de diversas fábricas especializadas na produção de enormes quantidades de artigos recreativos como brinquedos, jogos de tabuleiro, bonecas, bolas e cartas de baralho, por exemplo. Walter Benjamin, escreve que “(...) no século XIX a produção de brinquedos será objeto de uma indústria específica” (1994: 245).

A conjuntura político-econômica que se estabeleceu nos países

industrialmente mais avançados contribuiu para a transformação do próprio tempo livre em uma espécie de matéria-prima a ser trabalhada pela sociedade industrial, ou seja, houve um processo de reificação do próprio tempo livre e do lazer nele contido no sentido de que eles se tornaram matéria-prima e produto de uma indústria: a indústria do lazer. Neste sentido, pode-se falar de um processo de produção/construção material/econômica do lazer. Além disso, como veremos mais adiante, o lazer e o tempo livre se tornaram elementos portadores de valor político, ou seja, eles passam a aparecer, principalmente a partir de século XX, como componentes de discursos políticos.

3.2 Lazer e política

Chegamos agora ao segundo fator que, de acordo com Dumazedier, possibilitou a emergência do lazer. Para o autor, o desenvolvimento do lazer decorre – além do avanço industrial e técnico-científico da economia moderna – da ação política de trabalhadores reivindicantes do direito ao lazer. Levando isso em consideração, uma genealogia do lazer deve considerar uma operação específica que vem à tona com a modernidade: o reconhecimento geral de que o lazer é um direito social importante que deve ser desfrutado por todos. O tempo livre e o lazer deixam de ser considerados privilégios das classes mais elevadas na hierarquia social e não mais são estigmatizados como sintomas de indolência ou de preguiça. O lazer transmuta-se em recompensa pelo trabalho, a princípio concedida apenas às classes superiores da burguesia. Não tardará, no entanto, para que os extratos menos favorecidos da sociedade reclamem para si o direito a esse abono. A classe operária, em suas reivindicações trabalhistas da virada do século XIX para o século XX, se apropriou do conceito burguês de lazer – muito mais sofisticado e poderoso para garantia de certos direitos trabalhistas do que a simples ideia de repouso ou de descanso. De acordo com Dumazedier, foi Paul Lafargue quem escreveu, em 1883, o primeiro panfleto a favor do lazer dos operários (2008: 20). O reconhecimento do lazer como um direito de todos pode ser exemplificado ainda pelo artigo XXIV da *Declaração Universal dos Direitos Humanos* no qual encontramos a seguinte diretriz: “toda pessoa tem direito a repouso e lazer, inclusive a limitação razoável das horas de trabalho e férias periódicas remuneradas”. As reivindicações por políticas trabalhistas contribuíram significativamente para a propagação e revalorização da ideia e das práticas de lazer que, hoje, além de serem direito social,

fazem parte inquestionavelmente do senso comum. Podemos dizer, portanto, que o lazer é também uma conquista de agentes políticos interessados em liberar parte do tempo destinado ao trabalho social.

No primeiro tomo de *O Capital*, Marx cita uma publicação do comitê dos trabalhadores de Londres – durante a greve dos trabalhadores da construção civil, em 1860/1861 – cuja pauta principal era a redução do dia de trabalho a 9 horas. Vejamos o argumento do trabalhador diante do burguês que compra seu trabalho:

“Quero gerir meu único patrimônio, a força de trabalho, como um administrador racional, parcimonioso, abstendo-me de qualquer dispêndio desarrazoado. Só quero gastar diariamente, converter em movimento, em trabalho, a quantidade dessa força que se ajuste com sua duração normal e seu desenvolvimento sadio. Quando prolongas desmesuradamente o dia de trabalho, podes num dia gastar, de minha força de trabalho, uma quantidade maior do que a que posso recuperar em três dias. O que ganhas em trabalho, perco em substância” (2011: 272).

Marx conclui que o que acontece neste caso é o seguinte:

“O capitalista afirma seu direito, como comprador, quando procura prolongar o mais possível a jornada de trabalho e transformar, sempre que possível, um dia de trabalho em dois. Por outro lado, a natureza específica da mercadoria vendida impõe um limite ao consumo pelo comprador, e o trabalhador afirma seu direito, como vendedor, quando quer limitar a jornada de trabalho a determinada magnitude normal. Ocorre assim uma antinomia, direito contra direito, ambos baseados na lei da troca de mercadorias. Entre direitos iguais e opostos, decide a força. Assim, a regulamentação da jornada de trabalho se apresenta, na história da produção capitalista, como luta pela limitação da jornada de trabalho, um embate que se trava entre a classe capitalista e a classe trabalhadora” (2011: 273).

Em *A Jornada de Trabalho na Sociedade – O castigo de Prometeu*, Sadi Dal Rosso afirma que, “a duração da jornada e de todos os demais elementos que a acompanham resultam de enfrentamentos sociais, de maior ou menor intensidade, entra a classe social daqueles que trabalham e a classe social daqueles que se apropriam do trabalho dos outros.” (1996: 25)

As lutas políticas trabalhistas em torno da redução das horas de trabalho ocorrem há quase duzentos anos. Desde a primeira metade do século XIX, grande parte dos trabalhadores assalariados levantam e atualizam essa questão da limitação da jornada de trabalho. Marx já percebia que, “o prolongamento desmedido da jornada de trabalho, produzido pela maquinaria nas mãos do capital, ao fim de certo tempo provoca, conforme já vimos, uma reação da sociedade, que, ameaçada em suas raízes vitais, estabelece uma jornada normal de trabalho, legalmente limitado” (2011: 467). Tanto os trabalhadores da indústria quanto do funcionalismo público consideram que para que se possa viver de forma digna e saudável é

necessária, entre outras coisas, a redução das horas de trabalho. Todavia, se o lazer depende, por um lado, da resistência política do proletariado diante de jornadas de trabalho muito longas impostas pelo modo de produção capitalista, como afirmam tantos sociólogos do lazer e do trabalho, nós veremos a seguir que, por outro lado, ele [o lazer] também se constitui como um reforço do mesmo sistema produtivo na medida em que fomenta o consumo de mercadorias necessário para a continuidade de um processo produtivo aparentemente irrefreável.

Os primeiros estudos sobre o lazer, que datam do final do século XIX e início do século XX, eram realizados com o intuito de melhor conhecer e avaliar as atividades recreativas da época. Os estudos pioneiros sobre o lazer na Inglaterra e na França estavam geralmente ligados a iniciativas mais amplas de desenvolvimento de políticas sociais voltadas para a melhoria das condições socioeconômicas durante os períodos entre e pós-guerra. Segundo Pronovost,

pode-se dizer que a questão do lazer teve sua origem, em primeiro lugar, nos grandes estudos sociais britânicos conduzidos no período entreguerras, e que se situa em um contexto mais geral, tratando de uma problemática de melhoria das condições econômicas e sociais das classes populares britânicas.

Tais estudos se apoiavam em grande medida nos princípios humanistas e reformistas do começo do século passado. No caso do Brasil, os valores positivistas orientavam em grande medida as iniciativas públicas e privadas no que concerne à criação e à popularização de espaços e de práticas de lazer no final do século XIX e no início do século XX. A criação dos primeiros parques de diversão, dos primeiros clubes, a democratização de certas modalidades esportivas, a distribuição comercial ou gratuita de artigos de recreação como brinquedos, bolas, bicicletas, baralhos, jogos de tabuleiro, são exemplos do crescimento das alternativas de lazer, outrora limitadas às classes superiores, que passaram a ser disponibilizadas e incentivadas pelos burgueses a seus funcionários. No texto, *O Lazer nas empresas brasileiras*, encontramos o seguinte informação histórica a respeito desta oferta de lazer feita pelas empresas aos empregados: :

“O primeiro registro conhecido de oferta de lazer aos empregados data do ano de 1901, na Fábrica de Tecidos Bangu, no Rio de Janeiro (Costa, 1990). Tal fábrica era gerida por ingleses, com capital inglês e empregados oriundos da Europa. A atividade e o espaço disponibilizados para o lazer eram únicos: um campo de grama para a prática do futebol. Pode-se, grosso modo, concluir que esta oferta era um reflexo das relações trabalhistas já estabelecidas em países mais desenvolvidos, bem como, reforçava a expansão de um novo grande fenômeno social que se desenvolvia rapidamente – o esporte

institucionalizado⁷ (2010: 3).

Na década de 1930, o Banco do Brasil, a Light & Power e a Caloi financiaram e mantiveram clubes atléticos próprios. Além disso, a Souza Cruz criou, na mesma época, um jornal interno chamado *Noticiário da Atlético* cujo conteúdo era basicamente composto por informações a respeito do desporto classista no Brasil. A iniciativa das empresas privadas de oferecer lazer aos seus funcionários rapidamente foi assimilada pelo poder público que, em 1939, através do decreto-lei 1713, passou a oferecer e, portanto, na mesma medida, a controlar o lazer dos funcionários públicos federais. Observa-se ao longo da primeira metade do século XX o aparecimento de várias instituições públicas e privadas voltadas especialmente para a promoção do lazer e da recreação – como, por exemplo, o Serviço Municipal de Jogos e Recreio e o Departamento de Cultura e Recreação da prefeitura municipal de São Paulo (1935-1947), o Serviço de Recreação Operária (1943-1964), o SESC e o SESI (1946). Segundo Christianne Gomes e Leila Pinto, frequentemente alegava-se como justificativa para a fundação dessas instituições a necessidade de se criar alternativas de lazer populares mais saudáveis, higiênicas e moralmente educativas que as farras, a jogatina, a bebedeira ou a luxúria; numa palavra, visava-se com a criação dessas instituições a melhoria do controle social. (2009: 70). Mais adiante retomarei com maior cuidado esta questão do processo de institucionalização do lazer. Por ora, vejamos como o lazer se insere no conjunto das políticas sociais adotadas, principalmente, após 1945.

É sabido que durante e depois das duas Guerras Mundiais houve um tremendo avanço da produtividade industrial, tal avanço não se deu apenas no interior indústria bélica que alimentava as batalhas, mas também em vários setores não ligados diretamente a produção material do conflito. Os novos métodos de produção desenvolvidos pela indústria norte-americana aumentaram a eficiência produtiva e operacional das empresas. A intensificação da organização administrativa e o minucioso controle e divisão das funções envolvidas no processo de trabalho industrial são tidos como os fatores responsáveis pelo aumento da produtividade que distingue o modelo de produção em série que ficou conhecido como fordista do processo de trabalho que o precedeu. Tem-se então uma situação

⁷ INÁCIO, MULLER, FALCÃO & AVILA. *O Lazer nas empresas brasileiras: uma perspectiva histórico-crítica de análise*. Pensar a Prática, Goiânia, v. 13, n. 2, p. 113, maio/ago. 2010

na qual a superprodução da indústria precisa ser absorvida por um mercado capaz comprá-la. Qual mercado consumidor será esse? Pois bem, será a própria classe trabalhadora que, graças às políticas sociais de combate à pobreza – intensificadas em função dos efeitos nefastos das Guerras Mundiais – às leis trabalhistas e ao relativo aumento salarial, se torna, nas horas vagas, classe consumidora. Foi neste contexto que o lazer passou a fazer parte do conjunto de políticas sociais que visavam, grosso modo, a fomentação do consumo coletivo, a redução da pobreza e o combate à marginalidade. De acordo com a crítica de Guy Debord em *A Sociedade do Espetáculo*, “Nesse ponto da 'segunda revolução industrial', o consumo alienado torna-se para as massas um dever suplementar à produção alienada” (1997: 31). Sob esta perspectiva o lazer, que se associa diretamente às práticas de consumo de bens materiais e culturais, se configura como um artifício necessário para a manutenção da estrutura político-econômica. Tempo de trabalho e tempo de lazer são, por assim dizer, as duas faces de uma mesma moeda: o modo de produção industrial moderno. Enquanto o primeiro diz respeito à produção de bens e de serviços, o segundo oferece as condições para o consumo dessa produção. O lazer se mostrará, portanto, plenamente compatível com o modo de produção industrial capitalista, pois favorece a oportunidade para o aumento do consumo das mercadorias produzidas por esta indústria. Debord afirma ainda que,

“Na fase primitiva da acumulação capitalista, 'a economia política só vê no *proletário* o *operário*', que deve receber o mínimo indispensável para conservar sua força de trabalho; jamais o considera 'em seus lazes, em sua humanidade'. Esse ponto de vista da classe dominante se inverte assim que o grau de abundância atingido na produção de mercadorias exige uma colaboração a mais por parte do operário. Subitamente lavado do absoluto desprezo com que é tratado em todas as formas de organização e controle da produção, ele continua a existir fora dessa produção, aparentemente tratado como adulto, com uma amabilidade forçada, sob o disfarce de consumidor” (1997: 31).

Por mais que reconheçamos o papel da luta organizada de grupos de trabalhadores no estabelecimento do tempo e das condições do lazer, pontos de vista como o de Guy Debord lançam novamente a suspeita de que, mesmo em seu lazer, o trabalhador ainda é refém de uma dinâmica que não está a seu serviço, mas a serviço daqueles que detêm o controle do sistema produtivo.

No ensaio, *Americanismo e Fordismo*, Antonio Gramsci aponta como as iniciativas de Henry Ford no que diz respeito ao controle do tempo desocupado e da vida privada de seus empregados eram, mais que expressão de sua religiosidade puritana, parte do interesse objetivo-prático-logístico de “conservação, fora do

trabalho, de um certo equilíbrio psicofísico que impeça o colapso fisiológico do trabalhador” (2008: 68). O autor italiano ressalta a ligação entre o processo de racionalização do trabalho, que marca o taylorismo e o fordismo, e a política da *Lei Seca* adotada pelos Estados Unidos no período de 1920 a 1933. Anos antes do Estado norte-americano proibir o consumo de bebidas alcoólicas, já havia por parte de certos empregadores estadunidenses o interesse em conhecer os hábitos étlicos e eróticos de seus operários. Os compradores de trabalho alheio visavam, com este tipo de investigação, evitar que seus empregados gastassem seus salários e sua saúde indevidamente nos bares e nos prostíbulos. Segundo Gramsci, “as investigações dos industriais sobre a vida íntima dos operários, os serviços de inspeção criados em algumas empresas para controlar a *moralidade* dos operários são necessidades do novo método de trabalho” (2008 :66). Com o tempo, as iniciativas privadas dos industriais em conhecer e intervir – na verdade, conhecer para intervir – na vida particular dos operários se tornaram medidas mais gerais de uma política estatal. “E eis que a luta contra o álcool, o agente mais perigoso de destruição das forças de trabalho, se torna função do Estado” (Gramsci 2008:68). Pode ser que, as políticas antidrogas que foram adotadas amplamente no decorrer do século XX sejam também decorrências dessas “necessidades do novo método de trabalho”. De qualquer forma, o que se observa com o aperfeiçoamento da linha de montagem realizado por Ford é o refinamento e a proliferação dos métodos de investigação, das técnicas de vigilância e dos procedimentos de controle da vida privada e do tempo livre dos indivíduos. Para Gramsci,

“As tentativas feitas por Ford de intervir, com um corpo de inspetores, na vida privada de seus empregados e controlar como gastavam o seu salário e como viviam é um indício destas tendências ainda *privadas* ou latentes, que podem se tornar, a um certo ponto, ideologia de Estado” (2008: 68-69).

Aquilo que Gramsci viu como “indício” de uma “tendência” aparece hoje, no século XXI, como uma realidade inegável.

Se o lazer surge como um direito social devido à ação política de trabalhadores reivindicantes deste benefício – isto é, se o lazer é uma conquista política de agentes interessados em satisfazer necessidades de socialização, de relaxamento ou em realizar atividades físicas compensatória, que reparariam o desgaste gerado pelo trabalho – ou se, distintamente, o lazer atende a interesses não explícitos por parte dos empregadores e do Estado em controlar o tempo disponível dos seus empregados, não se sabe. O mais certo, entretanto, é que o

lazer nas sociedades industriais de meados do século XX passou a ser parte integrante de um “programa geral de qualidade de vida do cidadão”. O lazer, enquanto parte deste “programa”, se torna alvo de um planejamento meticuloso, realizado por profissionais de diversas áreas como a medicina, a psicologia, a fisioterapia, a sociologia, a terapia ocupacional, a educação física, etc. Deste ponto em diante passa-se a pensar no “rendimento” das atividades que ocupam o tempo de lazer, não apenas no sentido de querer saber se elas podem aumentar ou comprometer a capacidade do trabalhador produzir mais e melhor no futuro, mas também no sentido de descobrir e promover os benefícios biossociais que tais atividades podem trazer. O planejamento do tempo e das práticas de lazer passou a ser encarado como uma forma de luta contra diversos males tanto físicos e quanto sociais, desde a depressão, o alcoolismo e a obesidade, por exemplo, à delinquência juvenil, à desorganização familiar, à falta de coesão social. Em resumo, o projeto, eu diria, funcionalista ou utilitarista do lazer não se limitou à esfera do trabalho – não se trata somente de saber se determinado lazer é mais ou menos funcional para um processo de produção ideal – ele se estendeu por toda a sociedade. A organização do lazer, mais que uma necessidade própria da economia produtiva pós-Ford, se torna um dos elementos a ser tratado por políticas sociais mais amplas, de tal forma que, o lazer aparece agora como promotor da saúde, da cidadania, da educação, da democracia, etc. Acácio Ferreira, em meados do século XX, já havia percebido como existia uma confiança excessiva na capacidade regenerativa do lazer, a ponto de certos autores afirmarem que, através do planejamento da recreação e do lazer se chegaria à solução do conflito entre capital e trabalho (1959: 26). Esta perspectiva, redentora e otimista, e que ainda hoje possui seus adeptos, faz do lazer uma espécie de compensação cujos objetivos seriam: a salvação do indivíduo explorado pelo trabalho em excesso; a manutenção de certo equilíbrio político-econômico entre capital e trabalho, entre produção e consumo; e a prevenção de comportamentos considerados desviantes, subversivos ou mesmo doentios; nela “usa-se o lazer com o mesmo espírito com que se toma um remédio” (Ferreira 1959: 29).

3.3 Lazer e as instituições

O terceiro fator social importante que, segundo Dumazedier, reforçou o crescimento do lazer foi a diminuição da regulação social exercida sobre os

indivíduos, por parte de instituições políticas, religiosas e familiares. Nas palavras do autor: “a regressão do controle social pelas instituições básicas da sociedade (familiares, socio-espirituais e socio-políticas) permite ocupar o tempo liberado principalmente com atividades de lazer” (1979: 60). É possível supor, a partir desta afirmação de Dumazedier, que a autonomização do sujeito, isto é, a liberação das amarras que o prendiam às obrigações religiosas, familiares e socio-políticas, permitiria uma dedicação maior àquelas atividades de lazer motivadas pela inclinação individual. Neste sentido o lazer seria uma forma moderna de desenvolvimento pessoal, numa palavra, de autoexpressão; ele corresponderia mais aos valores individualistas, ou seja, à ideia de realização e expressão de si mesmo, do que às normas e obrigações sociais antigamente ditadas pelas instituições políticas, religiosas ou familiares.

Para uma análise das condições possibilitadoras do surgimento do lazer ter-se-ia de considerar – para além da dinâmica econômica e da ação de grupos políticos – o impacto que diversas instituições modernas exercem sobre o tempo dos indivíduos. Este tipo de abordagem pode ser notada nos escritos de Michel Foucault sobre as técnicas de extração do tempo. Em uma das conferências que proferiu no Brasil, publicada no livro *A verdade e as formas jurídicas*, Foucault afirma que por volta do começo do século XIX observa-se o surgimento de inúmeras instituições voltadas para o controle do tempo dos indivíduos, de modo que fosse cada vez mais possível a transformação desse tempo em tempo de trabalho. O controle do tempo é, segundo Foucault, fundamental para a sociedade industrial. Nas palavras do autor,

são necessárias duas coisas para que se forme a sociedade industrial. Por um lado, é preciso que o tempo dos homens seja colocado no mercado, oferecido aos que o querem comprar, e comprá-lo em troca de um salário; e é preciso, por outro lado, que este tempo dos homens seja transformado em tempo de trabalho. É por isso que em uma série de instituições encontramos o problema e as técnicas da extração máxima do tempo. (2003: 116)

De acordo com Foucault, algumas fábricas do século XIX controlavam inteiramente o tempo de seus funcionários, uma vez que nelas os trabalhadores eram mantidos em regime de internato por meses ou anos. Durante o século XIX, além das fábricas com regime interno, também eram muito comuns os colégios internos, nos quais os alunos permaneciam reclusos por vários meses. A partir do século XX, as instituições de ensino e trabalho, por exemplo, passaram a atuar de modo mais difuso, de forma que a totalidade do tempo dos indivíduos não era mais

destinada apenas a uma instituição particular. As instituições que controlam o tempo dos indivíduos – denominadas por Foucault “instituições de sequestro” – não mais o fazem sozinhas, como ocorria com algumas fábricas e colégios do século XIX. É por isso que, segundo a autor, “vemos multiplicar-se, então, instituições em que o tempo das pessoas se encontra controlado, mesmo não sendo efetivamente extraído em sua totalidade, para tornar-se tempo de trabalho” (2003:117).

As “instituições de sequestro” passaram a controlar as atividades dos indivíduos, não somente no decorrer do tempo de trabalho social, mas inclusive ao longo dos períodos de lazer e desemprego, para que assim tais indivíduos pudessem manter-se sempre disponíveis para um futuro recrutamento pelo mercado. Nas palavras de Foucault,

“Para que a economia, por um lado, tivesse a flexibilidade necessária, era preciso, havendo necessidade, poder desempregar os indivíduos; mas por outro lado, para que os operários pudessem depois do tempo de desemprego indispensável recomeçar a trabalhar, sem que nesse intervalo morressem de fome, era preciso que tivessem reservas e economias” (2003: 117).

Esse é o motivo, de acordo com Foucault, da fundação das associações de amparo aos trabalhadores, como os sindicatos e as caixas econômicas, por exemplo. Tais instituições, portanto, surgem da necessidade de gerir as economias do trabalhador para que ele não gaste “indevidamente” os recursos, ou gaste-os todos em “bobagens”: “Eles não devem utilizar suas economias no momento em que desejarem, para fazer greve ou para festejar” (2003: 117). Este controle das finanças dos trabalhadores decorreria então do interesse de se transformar inclusive o tempo livre dos assalariados em algo que permitisse a manutenção contínua do mercado de trabalho e, eventualmente, a potencialização da atividade produtiva, mesmo que de forma relativamente indireta. Foucault conclui,

“o tempo do operário, não apenas o tempo do seu dia de trabalho, mas o de sua vida inteira, poderá efetivamente ser utilizado da melhor forma pelo aparelho de produção; é assim que sob a forma destas instituições aparentemente de proteção e de segurança se estabelece um mecanismo pelo qual o tempo inteiro da existência humana é posto à disposição de um mercado de trabalho e das exigências do trabalho. A extração da totalidade do tempo é a primeira função destas instituições de sequestro. Seria possível mostrar, igualmente, como nos países desenvolvidos este controle geral do tempo é exercido pelo mecanismo do consumo e da publicidade” (2003: 118).

A interpretação foucaultiana levanta contra Dumazedier a suspeita de que a emergência do lazer na modernidade não se deva propriamente a uma “regressão do controle social” exercido pelas instituições “básicas da sociedade”, tais como a família ou a igreja, mas sim a uma reorganização dos vetores de pressão social que

atuam sobre tais instituições e, portanto, sobre seus membros. Foucault mostra como após o século XVIII, as instituições modernas – tais como a escola, o hospital, a fábrica – passaram a atuar de modo cada vez decisivo na orientação das práticas desenvolvidas pelas instituições “pré-modernas”; assim, uma família não pode mais regular sozinha e como bem pretender o tempo e as práticas de seus membros. Dumazedier percebeu esta diminuição da autonomia da família no que se refere ao controle total do tempo de seus membros, mas ele parece ter desconsiderado o fato de que novas instituições passaram a atuar sobre a família, fazendo com que o tempo livre desta se dirigisse a práticas diferentes das práticas pré-modernas.

Nós vimos acima como o lazer – enquanto um direito social e enquanto prática de consumo de bens materiais e culturais inserida naquele período de tempo em que a jornada de trabalho é interrompida – depende de uma certa conjuntura político-econômica que se estabeleceu por volta da virada do século XX. O conhecimento – ou, melhor dizendo, as investigações metódicas – sobre o lazer e a realização de políticas sociais de lazer se consolidaram e se intensificaram a partir do desenvolvimento da indústria fordizada e, principalmente, a partir da difusão da chamada *política de bem-estar social* que se estabeleceu após as Guerras Mundiais. É neste contexto que vemos se multiplicar uma série de instituições, tanto públicas quanto privadas, cujo papel social é a promoção, comercial ou gratuita, do lazer. Este lazer, institucionalizado ou capitalizado, será planejado com o objetivo de e justificado por meio do cumprimento de certas funções consideradas mais ou menos importantes para a manutenção da saúde física, mental e produtiva dos indivíduos e, por consequência, de toda a sociedade. Este é um dos motivos pelos quais pode-se pensar o lazer como um dispositivo estratégico de relações de poder cujas funções seriam: promover e orientar o bem-estar biofísico e mental do indivíduo; incrementar seu “capital cultural” e, se possível, seu nível educacional; favorecer sua produtividade futura e o consumo de bens materiais e culturais. A capacidade do lazer influir sobre todos esses âmbitos da vida cotidiana é, creio eu, o principal motivo do crescimento de inúmeros programas de políticas públicas,

sociais, e até de Estado, dedicadas ao seu incentivo e à sua regulação⁸. Além disso, o lazer se torna um serviço oferecido por inúmeras empresas privadas especializadas na produção e na comercialização deste tipo de produto. É notável, portanto, que o dispositivo *lazer* possui a flexibilidade e a maleabilidade suficientes para se adaptar tanto à interesses de mercado (interesses mais liberais) quanto às programações de Estado (interesses mais intervencionistas), de modo que se pode afirmar que, por conta de seu papel econômico e político, o lazer é um dispositivo duplamente útil.

Segundo Giorgio Agamben, dispositivo é “qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes” (2009: 40). O lazer não seria justamente uma coisa como esta, capaz de atuar sobre esses diversos níveis de estruturação do sujeito, de orientar seus gestos e suas opiniões, de modelar desde a sua compleição física à formação de sua subjetividade? A crescente preocupação das instituições privadas e do Estado em administrar o tempo de não-trabalho de seus empregados parece indicar que sim. Além disso, eu diria que, como todo dispositivo, o lazer possui função estratégica, sendo, portanto, capaz de se configurar como peça importante da máquina de governo. Pode-se dizer que, por meio do dispositivo do lazer, é possível se realizar uma atividade de governo do tempo livre dos indivíduos. Tal atividade realizada pelo dispositivo do lazer pode ser planejada com vistas a se produzir efeitos tanto sobre o corpo – isto é, sobre o estado de saúde físico e mental – quanto sobre a cultura do indivíduo – ou seja, através desse dispositivo é possível construir e reconstruir continuamente nos sujeitos valores, crenças, gostos, hábitos, habilidades, opiniões. Resumindo, o dispositivo do lazer produz uma série de efeitos de subjetivação (e, também, de assujeitamento). Da mesma maneira que os efeitos do dispositivo da sexualidade estudado por Foucault não se limitam apenas as questões de sexo, os efeitos da atividade de governo do tempo livre realizada por meio do dispositivo do

8

Como exemplo da presença do lazer no âmbito das políticas sociais e de Estado, cito o caso recente da criação do Programa Esporte e Lazer na Cidade (PELC): Desde a criação do Ministério do Esporte, o governo brasileiro vem adotando medidas para ampliar o acesso ao lazer vinculado ao acesso ao esporte e à cultura. Este é o caso do PELC, criado pelo Ministério do Esporte e desenvolvido por intermédio da Secretaria Nacional Esporte, Educação, Lazer e Inclusão Social. Segundo documento publicado pelo Ministério do Esporte, “a principal justificativa para a consolidação do PELC é a conscientização dos parceiros a respeito da importância do investimento nas políticas públicas de esporte e lazer, no sentido de contribuir para que estas avancem do atual estágio de política de um governo para a dimensão mais ampla de Política de Estado.”

lazer ultrapassam, e muito, a extensão do próprio tempo livre. Eles afetam esferas da vida social que a princípio seriam tomadas como independentes ou exteriores ao tempo desocupado. Sendo assim, o lazer pode funcionar como peça da máquina de governo na medida em que ele é capaz de servir satisfatoriamente a projetos políticos variados de saúde, educação, cultura, economia. Tal multifuncionalidade política do lazer revela-se no fato de as políticas sociais de lazer estarem geralmente vinculadas a ministérios e secretarias bem distintos, como o da cultura, do esporte, do turismo, da saúde, da educação e do trabalho⁹.

Em termos foucaultianos, poderia dizer-se que o dispositivo do lazer pode operar de forma tanto *disciplinar* quanto *biopolítica*, ou seja, ele pode atuar tanto nível do corpo individual quanto no nível do corpo coletivo. Tomando as palavras de Foucault, eu diria que, tal como o dispositivo da sexualidade, o dispositivo do lazer

"se encontra na articulação entre os dois eixos ao longo dos quais se desenvolveu toda a tecnologia política da vida. De um lado, faz parte das disciplinas do corpo: adestramento, intensificação e distribuição das forças, ajustamento e economia das energias. Do outro, (...) pertence à regulação das populações, por todos os efeitos globais que induz" (2014 : 157).

Disciplina e a Biopolítica são duas técnicas de poder fundamentais para constituição do sistema de dominação que particulariza o ocidente moderno. De acordo com Foucault, as forças econômicas da sociedade capitalista incipiente encontraram, por volta dos séculos XVII e XVIII, técnicas de vigilância, de treinamento, de mensuração e organização de processos sociais, de ajustamento e economia das energias humanas e naturais, que tornaram possível a expansão e o

⁹ Alguns exemplo concretos: 1. Vinculada ao Ministério do Esporte, temos a Secretaria Nacional de Esporte, Educação, Lazer e Inclusão Social. 2. O Ministério da Cultura desenvolve vários projetos voltados para a ampliação do acesso à cultura através da articulação do lazer à práticas e tempos de consumo de bens culturais, é o caso, por exemplo, do Projeto Férias com Arte, do Projeto Sábado da Mulher e do Programa Diadema, Cidade de Leitores que consiste em implantar minibibliotecas e minicinemas itinerantes em fábricas para exibição gratuita de filmes e oficinas de capacitação. 3. O Ministério da Saúde, desde 2011, desenvolve o programa Academia da Saúde que, segundo o site deste ministério, “estimula a criação de espaços adequados para a prática de atividade física, orientação nutricional, oficinas de artes, ciências, dança, palestras e demais atividades que promovam modos de vida saudáveis. O objetivo é estimular a promoção da saúde como também a prevenção e redução de mortes prematuras por Doenças Crônicas Não Transmissíveis (DCNT), previstas no Plano de Ações Estratégicas para Enfrentamento das DCNTs, com metas até 2022, a partir da melhoria de indicadores relacionados ao tabagismo, álcool, alimentação inadequada, sedentarismo e obesidade” (Ver: <http://www.brasil.gov.br/saúde/2012/06/governo-disponibilizar-12-4-milhoes-para-mais-94-polos-do-programa-academia-da-saude>). 4. Durante cerca de vinte anos, de 1943 a 1964, existiu, como departamento do Ministério do Trabalho Indústria e Comércio, o Serviço de Recreação Operária (SRO). Segundo Gomes e Pinto (2009), o primeiro dirigente do Serviço de Recreação Operária, Dr. Arnaldo Lopes Sussekind, defendia que: “as atividades físicas e recreativas, devidamente desenvolvidas nas horas de lazer dos operários, auxiliavam a recuperação do organismo debilitado pelo modo de produção industrial capitalista. À recreação cientificamente empregada, e competentemente dirigida, caberia restaurar o equilíbrio biológico entre o espírito e o corpo, fazendo com que os trabalhadores se sentissem mais felizes” (p. 73). Todos os projetos do SRO foram interrompidos pelo Golpe Militar de 1964.

agenciamento não apenas das forças produtivas, mas também das forças reprodutivas da sociedade. As técnicas de anátomo e de biopolítica permitiram, segundo o autor, "o ajustamento da acumulação dos homens à do capital, a articulação do crescimento dos grupos humanos à expansão das forças produtivas" (2014: 152). Aquilo que particulariza as relações de poder no ocidente moderno, isto é, o traço diferenciante do esquema de dominação que se estabeleceu a partir do século XVIII, é, segundo Foucault, a coincidência dessas duas técnicas de poder que, agindo em conjunto, possibilitaram o gerenciamento de processos econômicos e mercadológicos cada vez mais amplos, ao mesmo tempo em que tornaram possível nascimento de uma razão governamental capaz de manejar seres humanos enquanto corpos individuais e enquanto grupos populacionais.

Tomando-se separadamente cada uma dessas técnicas de governo, a tecnologia do poder disciplinar é mais antiga que a tecnologia do biopoder. O poder disciplinar, que aparece já no século XVII, se caracteriza pela implantação e pela incrementação de mecanismos e de técnicas essencialmente centradas no corpo do indivíduo. Nas palavras do autor, a tecnologia disciplinar,

“Eram todos aqueles procedimentos pelos quais se assegurava a distribuição espacial dos corpos individuais (sua separação, seu alinhamento, sua colocação em série e em vigilância) e a organização, em torno desses corpos individuais, de todo um campo de visibilidade. Eram também técnicas pelas quais se incumbiam desses corpos, tentavam aumentar-lhes a força útil através do exercício, do treinamento, etc. Eram igualmente técnicas de racionalização e de economia estrita de um poder que devia se exercer, da maneira menos onerosa possível, mediante todo um sistema de vigilância, de hierarquias, de inspeções, de escriturações, de relatórios: toda essa tecnologia, que podemos chamar de tecnologia disciplinar do trabalho. Ela se instala já no final do século XVII e no decorrer do século XVIII” (2010: 203).

Esta afirmação de Foucault nos leva a questionar se as técnicas de vigilância e controle adotadas por Henry Ford no interior de sua fábrica, e também fora dela, eram, de fato, uma inovação decorrente das “necessidades do novo método de trabalho”, como afirmava Gramsci. De todo modo, aquilo que Foucault chama de “tecnologia disciplinar do trabalho” parece operar, tal como os procedimentos fordistas, sobre tempos e atividades não necessariamente de trabalho. Em outras palavras, a “tecnologia disciplinar do trabalho”, que surgiu no século XVII, alcançou setores da vida individual cuja ligação com o trabalho se dá apenas de forma indireta. Neste sentido, é possível falarmos de uma “tecnologia disciplinar do lazer”, se a concebermos como um dispositivo estratégico de governo que incidirá sobre o

tempo livre e os corpos dos indivíduos, tornando-os úteis, saudáveis, educados, dóceis, bem-dispostos e produtivos pelo prazo mais longo possível. Assim como o poder que se exerce por meio da “tecnologia disciplinar do trabalho” não se restringe ao ambiente e aos movimentos do trabalho, o poder que se exerce através do dispositivo do lazer não se limita completamente ao fenômeno do lazer, em particular, ou ao do tempo livre, em geral. O poder disciplinar do dispositivo do lazer está ligado à sua capacidade de produzir e potencializar habilidades aplicáveis à funções que não estão restritas de modo algum ao universo da recreação, do divertimento, da contemplação, do deleite, do prazer. Mais precisamente, eu diria, utilizando o vocabulário de Foucault para meus fins investigativos, o dispositivo do lazer será empregado disciplinarmente como uma técnica de adestramento dos corpos, de ampliação de suas aptidões para a extorsão futura de suas forças, de crescimento paralelo de suas qualidades úteis e dóceis, de integração desses corpos em sistemas de controle eficazes e econômicos.

O poder disciplinar que surgiu, ou seja, que foi inventado, por volta dos séculos XVII e XVIII, possibilitou a extração otimizada de tempo e trabalho dos corpos dos indivíduos. De acordo com Foucault, "Ele [o poder disciplinar] foi um dos instrumentos fundamentais da implantação do capitalismo industrial e do tipo de sociedade que lhe é correlativo" (2010: 32).

A disciplina se configura como “anatomia política” por conta de sua capacidade de trabalhar e conhecer processos do corpo, de controlar seu comportamento e sua linguagem, de organizar eficaz e detalhadamente seus movimentos e suas operações. Segundo o autor,

“A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência). Em uma palavra: ela dissocia o poder do corpo; faz dele por um lado uma “aptidão”, uma “capacidade” que ela procura aumentar; e inverte por outro lado a energia, a potência que poderia resultar disso, e faz dela uma relação de sujeição estrita. Se a exploração econômica separa a força e o produto do trabalho, digamos que a coerção disciplinar estabelece no corpo o elo coercitivo entre uma aptidão aumentada e uma dominação acentuada” (2011: 134).

Sob vários aspectos, o lazer se configura como mais um dispositivo de controle desenvolvido e implantado pelo poder disciplinar. O dispositivo do lazer funciona como mecanismo disciplinar na medida em que permite a orientação do tempo e do corpo do indivíduo no sentido de aumentar sua utilidade e sua eficiência econômica. Poderíamos nomear o lazer disciplinar de “o gerente moderno do tempo

livre pessoal”: através dele, se torna cada vez mais possível a administração racional e econômica do tempo e da força física dos indivíduos. Segundo Foucault, outra tecnologia de poder, distinta e complementar à tecnologia disciplinar, aparece entre o fim do século XVIII e o início do século XIX: a biopolítica. De acordo com o autor:

"Esse biopoder, sem a menor dúvida, foi elemento indispensável ao desenvolvimento do capitalismo, que só pôde ser garantido à custa da inserção dos corpos no aparelho de produção e por meio do ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos." (2014: 152).

Diferentemente da tecnologia disciplinar, que tinha como objeto de incidência o corpo e o tempo do indivíduo, o biopoder se ocupará do agenciamento de grupos humanos, de populações. Para tanto, a biopolítica fará uso de técnicas capazes de medir e modificar quadros coletivos; ela irá trabalhar com dados quantitativos, com índices, estatísticas, previsões probabilísticas, taxas, frequências etc. A tecnologia do biopoder tentará intervir sobre as determinações conjunturais de um determinado fenômeno – isto é, ela fará a gestão de situações tomadas em sua totalidade. Ela será capaz de se ocupar dos acontecimentos sociais organizando-os e trabalhando-os em bloco. O biopoder irá se dedicar, portanto, ao agenciamento de processos coletivos, para isso ele lançará mão de técnicas de mensuração e de controle macroscópicas que envolvem índices, percentagens, taxas, médias, como as de natalidade, de mortalidade, de longevidade, de homicídio, de suicídio... A biopolítica será uma espécie de grande medicina social – de governo da vida. Ela incidirá sobre a maré dos acontecimentos sociais, sobre o fluxo dos processos populacionais.

"Nos mecanismos implantados pela biopolítica, vai se tratar sobretudo (...) de previsões, de estimativas estatísticas, de medições globais; vai se tratar, igualmente, não de modificar tal fenômeno em especial, não tanto tal indivíduo, na medida em que é indivíduo, mas, essencialmente, de intervir no nível daquilo que são as determinações desses fenômenos gerais, desses fenômenos no que eles têm de global" (2010: 207).

Sobre a diferença entre disciplina e biopolítica, Foucault afirma:

"Pois aí [na biopolítica] não se trata, diferentemente das disciplinas, de um treinamento individual realizado por um trabalho no próprio corpo. Não se trata, por conseguinte, em absoluto, de considerar o indivíduo no nível do detalhe, mas, pelo contrário, mediante mecanismos globais, de agir de tal maneira que se obtenha estados globais de equilíbrio, de regularidade; em resumo, de levar em conta a vida, os processos biológicos do homem-espécie e de assegurar sobre eles não uma disciplina, mas uma regulamentação" (2010: 207).

O lazer, enquanto parte do programa de promoção da qualidade de vida da população, também se configura como biopolítica na medida em que ele pode

operar como um mecanismo de governo cuja função diz respeito à regulamentação do tempo livre de coletividades inteiras. O crescimento contínuo das políticas sociais de lazer sugere que por meio delas é possível modificar deliberadamente certas taxas e índices de desenvolvimento coletivo. O planejamento do lazer, mais precisamente, sua transformação em técnica de biopoder, torna possível a alteração da incidência de certos fatores que compõem a saúde pública como sedentarismo, obesidade e depressão, por exemplo, além disso é possível gerir, através desse planejamento, as taxas e os índices de participação em atividades socioculturais, como frequência a teatros, museus, cinemas, academias de ginástica, bibliotecas. Desta maneira, o lazer se mostra como mais um dos mecanismos desenvolvidos pela biopolítica, ele faz parte do conjunto dos biopoderes que exercem pressão sobre aspectos generalizáveis de determinado grupo social, realizando algo que poderíamos chamar de “gestão do tempo livre coletivo”.

A biopolítica do lazer, a meu ver, não corresponde apenas ao crescimento de políticas sociais que visam promover o acesso da população ao lazer, não se trata somente de uma “razão [ou ação] de Estado” com relação ao tempo livre da sociedade, ela diz respeito também ao aumento da oferta e da procura por lazeres produzidos e comercializados em larga escala. É interessante notar que, ao mesmo tempo em que se consolidavam as leis trabalhistas e que se estabeleciam as primeiras políticas sociais de lazer – processo este que viria a ser intensificado e ampliado principalmente após 1945 - ocorria o processo de disseminação dos chamados lazeres de massa. Foi principalmente em meados do século XX que o lazer passou a fazer parte de uma legislação que o estabelecia como direito social que deveria ser garantido por políticas públicas bastante amplas, e foi durante essa mesma época que começaram a se popularizar práticas de lazer materialmente dependentes do desenvolvimento de um sistema industrial avançado, é o caso do cinema, do rádio, da televisão, do automóvel de passeio. Logo, notamos dois movimentos distintos e complementares de normalização e de produção do tempo livre: um diz respeito à regulamentação legal, o outro à capitalização do tempo de não-trabalho, ao surgimento da chamada indústria do lazer.

Além do desenvolvimento de uma legislação específica e do movimento de expansão da indústria do lazer, outro fato vintecentista contribuiu para a determinação da forma como o tempo livre é vivenciado na modernidade: o

surgimento de um conhecimento metódico a respeito do lazer, o aparecimento das ciências do lazer. Isso não quer dizer que o tempo livre, a partir da Era Moderna, possa ser resumido ao lazer, que conhecendo-se o segundo chegar-se-ia à essência do primeiro; quer dizer apenas que a constituição de um saber sobre o lazer foi decisiva para a estruturação de certa concepção moderna do tempo livre.

Os primeiros sociólogos do lazer, inclusive o autor da *Sociologia Empírica do Lazer*, o consideravam parte do tempo livre, sendo que o tempo desocupado era entendido como uma espécie de invólucro do lazer (DUMAZEDIER, 2008). Quando se falava em lazer, pressupunha-se a existência de um tempo livre que o englobava e que, por sua vez, era determinado, logo de início, pela quantidade de um tempo ocupado, portanto, não-livre. Durante muito tempo os sociólogos do lazer justificaram suas pesquisas afirmando que através da investigação do lazer seria possível se conhecer como as pessoas preenchiam seu tempo de não-trabalho. Em uma palavra, o lazer era tido como uma espécie de ocupação do tempo desocupado. O tempo livre, por sua vez, era tomado como algo neutro que potencialmente viria a ser colorido por hábitos e práticas de lazer. A questão então era catalogar, medir, conhecer e classificar tais práticas de forma que fosse cada vez mais possível a adequação do lazer à projetos de desenvolvimento social.

A ideia dumazediana de que o tempo livre seria pré-condição para o lazer e de que ambos pressupunham a existência do trabalho, do tempo ocupado, faz parte de uma noção mais geral segundo a qual o tempo pode ser dividido em duas metades distintas e opostas: livre e não-livre.

A forma como as sociedades atuais apreendem o tempo, como um fluxo contínuo, infinitamente divisível e prolongável, que se estende ilimitadamente para o futuro e para o passado, como algo que, não obstante sua imaterialidade, pode ser medido, contado, repartido e trocado como qualquer objeto concreto da natureza, depende de um conjunto de fatores econômicos e culturais, nos quais estão envolvidas capacidades tanto tecnológicas quanto científicas de manipulação e organização da natureza e da sociedade, capacidades estas que se desenvolveram a relativamente pouco tempo. Segundo Elias,

"os ancestrais de todos os membros das sociedades industriais, com seus incontáveis relógios, viviam em pequenas comunidades de caçadores, pastores ou agricultores modestos, e prescindiam desses instrumentos. Portanto, é dar mostras de um egocentrismo um tanto ingênuo discutir os problemas do 'tempo', hoje em dia, presumindo implicitamente que a noção e a experiência do tempo sempre tenham sido idênticas, em todos os homens,

ao que são em nossas sociedades mais complexas. É isso que fazem, no entanto, os filósofos, porta-vozes - muito escutados nessa matéria - da coletividade, mas que nessa ordem de coisas, limitam-se a seguir as normas vigentes das sociedades em que vivem" (1998: 98).

A noção e a experiência dicotômica do tempo, dividido entre uma parte ocupada e outra livre, noção esta muito compartilhada pela sociologia do lazer de meados do século XX e pela sociologia marxista, parece ser ainda mais restrita e limitada em termos culturais e históricos.

Pensar que o homem sempre dividiu o tempo em duas categorias opostas e inversamente proporcionais é um equívoco denunciado por inúmeros fatos observados em sociedades tanto do passado quanto do presente. A concepção do tempo bipartido, segundo a qual tempo de trabalho e tempo livre são duas metades imiscíveis e mutuamente comprometedoras, não é, de modo algum, uma ideia inata, uma categoria *a priori* do entendimento, ou uma imagem mental universal ou a-histórica. As sociedades indígenas caçadoras e coletoras, por exemplo, de acordo com as informações de antropólogos que abordaremos mais calmamente nos capítulos seguintes, estabelecem uma relação com o tempo na qual este não parece estar repartido entre tempo de trabalho e tempo livre; mais precisamente, a relação entre trabalho e lazer não parece ser de distinção absoluta, como ocorre nas sociedades industriais rigorosamente cronometradas e economicamente fundamentadas na troca de tempo de trabalho por salário. Atividades que os ocidentais modernos chamariam de “econômicas”, como a caça, a pesca e a coleta, estão, nas sociedades indígenas, frequentemente imiscuídas de aspectos rituais, mágicos e festivos; elas são permeadas por cantos, orações e procedimentos mágico-religiosos. Marshall Sahlins em seu livro *Stone Age Economics* aborda a questão da disponibilidade de tempo e do lugar que o trabalho ocupa neste tipo de sociedade. Pierre Clastres escreve o seguinte sobre o trabalho de Sahlins: “Ele nos ensina ou nos lembra que, nas sociedades primitivas, a economia não é uma “máquina” com funcionamento autônomo: impossível separá-la da vida social, ritual, religiosa, etc” (2011: 182). Se tal separação é impossível nas sociedades “primitivas”, a existência da noção de um tempo rachado em duas partes opostas parece ser ainda mais improvável.

Além de não ser universal, a concepção bipartida do tempo não é eterna. Eu diria, em consonância com Gilberto Freyre, que talvez as chamadas "sociedades pós-industriais" ou "pós modernas" estejam mais propensas a adotar uma forma de

relação com o tempo que não oponha radicalmente tempo de trabalho e tempo de lazer, do que ao modo puramente moderno, que se caracteriza pela cisão do tempo nesses dois grandes intervalos bem distintos.

Atualmente tem se falado cada vez mais na introdução do lazer em ambientes de trabalho. As empresas tidas hodiernamente como vanguardistas possuem em seus escritórios espaços de lazer equipados com as mais novas tecnologias de entretenimento e recreação. Algumas dessas empresas dispõem inclusive de salas de relaxamento onde são oferecidas sessões terapêuticas com massagens, acupuntura, Yoga, etc. Além disso, tem sido cada vez mais comum, graças à Internet, o trabalho em domicílio. Casos como estes colocam a seguintes questões para a sociologia do lazer do século XXI: o lazer se encontra, como no século passado, contido no tempo livre ou haveria possibilidade para a inserção cada vez maior do lazer em outros tempos? Será que ainda é possível sustentar a ideia de uma divisão clara entre tempo livre e tempo ocupado? Apesar da importância destas questões para a sociologia do lazer atual, eu as evitarei nesta dissertação, uma vez que elas são perguntas mais futurológicas que genealógicas, e, enquanto tais, pretendo investigá-las daqui a algum tempo.

Até aqui tentei apontar quais condições tornaram possível a emergência do lazer na modernidade, tomando como referência três fatores fundamentais, a saber: o desenvolvimento da economia industrial de mercado e do trabalho social tal como ele se apresenta neste contexto; a situação política decorrente da exploração capitalista do trabalho assalariado; e o desenvolvimento de instituições públicas e privadas que auxiliam no suporte ao lazer. Sugeri que a economia política capitalista, além de requerer uma disciplina de trabalho por parte dos indivíduos, exige uma disciplina do tempo livre, colocando-o no jogo econômico através do lazer institucionalizado e capitalizado. Procurei indicar, também, como o lazer está associado ao desenvolvimento de uma legislação que o garante em teoria e de uma indústria que o transforma em produto comercializável. Além disso, ressaltéi como os movimentos de institucionalização e de capitalização do lazer se deram simultaneamente ao surgimento de um saber científico a respeito do lazer. A partir de agora recuaremos no tempo para analisar formas de relação com o tempo livre que se mostrem distintas do lazer.

4. A SITUAÇÃO DO ÓCIO

Diferentes pensadores modernos concordaram que a sociedade burguesa possui, como um de seus traços diferenciadores em relação às sociedades aristocráticas do passado, uma ética de valorização do trabalho e de desvalorização da ociosidade. Marx, Nietzsche, Lafargue e, em certa medida, Weber viveram o século XIX, "o século do trabalho". Apesar das profundas diferenças no que diz respeito às referências teóricas de cada um desses pensadores, todos eles detectaram e destacaram uma mudança normativa ocorrida a partir do desenvolvimento da Era Moderna, a saber: a ascensão da moral burguesa do trabalho e o declínio da moral aristocrática da ociosidade. Cada um deles a seu modo indicou que, durante a modernidade, o ócio passa a sofrer de uma certa má consciência, ao passo que o trabalho se eleva a condição de ação virtuosa. Embora esta notícia não seja mais novidade para ninguém, é importante para a sociologia do lazer atual ter consciência de como se deu este processo histórico de mutação valorativa no qual se detecta um movimento de glorificação do trabalho e outro de aviltamento da ociosidade. Dois movimentos simultâneos com trajetórias aparentemente opostas: um diz respeito a ascensão do trabalho e o outro à decadência do ócio na escala dos valores. Creio que a concepção de lazer ganhou força, e, de certa forma, se tornou a concepção dominante, precisamente, neste contexto de glorificação do trabalho e condenação do ócio. Tentei indicar, até aqui, quais as condições sociais favoreceram a emergência do lazer como forma de experiência do tempo livre na modernidade, a seguir darei atenção a formas distintas de relação com o tempo de não trabalho e a esta questão da ascensão do trabalho e declínio do ócio na hierarquia dos valores.

4.1 Ócio e trabalho na hierarquia dos valores

Richard Sennett, em seu estudo a cerca da Grécia Antiga, mais precisamente sobre a Atenas da época Péricles, afirma:

“Aristóteles, bem como os demais helênicos e as elites das sociedades ocidentais até a era moderna, consideravam degradante a luta pela sobrevivência material; de fato na Grécia antiga não existia nenhuma 'palavra para expressar a noção do trabalho como função social' (2010: 35).

A concepção do trabalho profissional tal qual o concebemos hoje – como atividade regular, cronometrada e remunerada – não existia tampouco. Não havendo trabalho, é difícil afirmar que haveria lazer, por definição uma contrapartida do

trabalho. O lazer, segundo Dumazedier, pressupõe o trabalho, ao passo que a ociosidade o nega; nas palavras do autor, “a ética do lazer não é a da ociosidade que rejeita o trabalho” (2008: 59).

Deixando momentaneamente a dimensão ética desses dois conceitos de lado, gostaria de lembrar mais uma vez que, frequentemente, “lazer” e “ócio” são tomados como termos sinônimos. No entanto, se atentarmos para a própria etimologia dessas palavras, como fizemos logo no início desta dissertação, veremos que elas são mais distintas que semelhantes. Os radicais desses termos indicam que suas respectivas origens têm, na verdade, pouca coisa em comum. Simplificando, etimologicamente lazer tem a ver com licença e ócio tem a ver com escola. O *licere* concedido pelos patrícios romanos aos seus escravos era completamente distinto da *scholé* dos filósofos gregos da antiguidade. Além de serem etimologicamente bem distintos, esses dois conceitos possuíam implicações éticas bastante dessemelhantes. A ociosidade, no contexto da Grécia antiga, era considerada um fator fundamental para o cultivo de valores culturais honoríficos. Além de designar “escola”, ou “lugar do ócio”, *Scholé* dizia respeito à condição do sujeito dispor de seu próprio tempo de modo que favorecesse a realização da excelência. É por conta disso que Dumazedier ressalta: “Houve um tempo no qual a ociosidade era mãe de todas as virtudes do homem” (1973: 53).

O *licere*, diferentemente, correspondia à possibilidade do escravo romano utilizar seu tempo em proveito próprio, isto é, ser liberado, ou licenciado, seja para desfrutar os espetáculos e as demais distrações oferecidas pela *urbs* antiga, seja para trabalhar livremente com vistas ao aumento de seus ganhos monetários pessoais, resumindo nos termos atuais, para fazer um *bico*.

Embora a origem do ócio seja nobre - e a do lazer seja pobre - inúmeros elementos parecem indicar que, hoje, o ócio talvez não seja mais levado em tão alta consideração - nem o lazer diga respeito apenas a uma “licença” concedida aos trabalhadores subalternos. O lazer se tornou um direito de todos ao mesmo tempo em que o ócio parece ter se tornado uma espécie de atavismo perigoso. Quem, em nossos dias, vive de modo ocioso, quem não trabalha ou não precisa trabalhar, é, geralmente, considerada uma pessoa incompleta ou é, como costuma-se dizer, um sujeito indigno, uma vez que o trabalho é julgado como aquilo que dignifica o homem. Nota-se que houve uma mudança de *status* da própria ociosidade na escala

dos valores sociais. Dumazedier utiliza uma citação de Lucien Febvre que expressa bem essa mudança da condição moral da ociosidade: “Um homem de minha idade viu, com seus próprios olhos, entre 1880 e 1940, concretizar-se a decadência do homem que nada faz, do homem que não trabalha e do ocioso que vive de rendas” (1973: 54). O depoimento de Febvre indica que o trabalho produtivo em determinado momento da história passa a ser visto como a atividade através da qual o homem se realiza; a profissão é uma referência central em torno do qual se constrói a personalidade do sujeito moderno. No entanto, Nietzsche nos lembra de que nem sempre foi assim:

“Ora, antes era o inverso: o trabalho sofria de má consciência. Alguém de boa família escondia seu trabalho, quando a necessidade o fazia trabalhar. O escravo trabalhava oprimido pela sensação de fazer algo desprezível: o próprio 'fazer' era desprezível. 'A nobreza e a honra estão apenas no *otium* e no *bellum* [na guerra]': assim falava a voz do preconceito antigo!”¹⁰.

Tal alteração da condição do trabalho e do ócio se configura, à primeira vista, como uma inversão normativa. A meu ver um dos efeitos dessa inversão do "preconceito antigo" é o favorecimento do lazer enquanto prática e enquanto ideal de tempo livre.

4.2 Ócio e consumo conspícuos

Analisemos mais de perto essa "voz do preconceito antigo" de que nos fala Nietzsche. A ociosidade funcionou como meio eficaz de distinção social até o início da Era Moderna. Em sua *Teoria da Classe Ociosa*, Thorstein Veblen aponta o "ócio conspícuo" como um dos principais mecanismos de emulação social. A demonstração da capacidade de evitar o trabalho produtivo era o que distinguia as classes nobres do restante da sociedade, que trabalhava para garantir sua subsistência e, concomitantemente, a ociosidade daqueles que a obrigavam trabalhar. O trabalho produtivo estava associado à condição daquelas pessoas que não detinham o poder pecuniário ou político de se abster dessa atividade industrial, considerada sinônimo de fraqueza e de sujeição a um senhor. Nas palavras de Veblen, “Ele [o trabalho produtivo] é, portanto, marca de inferioridade, sendo considerado indigno do homem em sua plena capacidade” (1988: 21). Veblen utiliza a ideia de indústria para se referir a qualquer tipo de afazer manual necessário para

¹⁰ Nietzsche, F. *A Gaia Ciência*. Trad.: Paulo César de Souza - São Paulo: Companhia das Letras, 2001 (Aforismo 329 – *Lazer e Ócio*).

a resolução das necessidades materiais mais imediatas tais como, por exemplo, o cultivo de alimentos, a tecelagem, a construção e manutenção de edificações, etc. Nas palavras do autor, “O trabalho manual, a indústria e de modo geral todas as tarefas relativas ao trabalho diário de subsistência tocam exclusivamente à classe inferior.” (1988:5)

A ociosidade, isto é, o tempo gasto em atividades não-industriais e honoríficas era, para as sociedades antigas, a expressão da distinção entre aqueles que eram dotados de plenos poderes sobre si mesmos e aqueles submetidos à vontade de outrem. Essa valorização da ociosidade – símbolo de poder e prestígio social – podia ser notada, segundo Veblen, em sociedades como a Europa ou o Japão feudais por exemplo, que, de acordo com a cronologia da evolução social proposta pelo autor, eram pertencentes a uma fase do processo evolutivo das sociedades imediatamente anterior ao presente na história ocidental; tal fase é chamada por Veblen de “quase pacífica”. Nesse estágio as regras de estamento são predominantes no esquema da vida social, sendo o ócio conspícuo o principal fator de demarcação de *status*¹¹.

Segundo Veblen, outro mecanismo de demonstração de prestígio social é o consumo conspícuo de bens materiais. O autor sustenta a ideia de que tal consumo é um meio de conquistar honra e respeitabilidade frente ao grupo social. Os bens materiais são entendidos, nessa perspectiva, como portadores de uma carga simbólica socialmente reconhecida.

Para Veblen, o consumo conspícuo se apresenta – ao lado do ócio conspícuo – como um dos instrumentos primordiais de diferenciação social ao longo da história humana. Para o autor, “O início de uma diferenciação no consumo é mesmo anterior a qualquer possível força pecuniária” (1988: 35). No entanto, Veblen reconhece que nas sociedades mais antigas o ócio conspícuo era um meio mais eficaz para a demonstração de prestígio social que o consumo ostentatório de bens.

“No começo, o ócio ocupou o primeiro lugar, e veio a manter uma posição muito acima do consumo supérfluo de bens, seja como expoente direto da riqueza e elemento constituinte do padrão de decência durante a cultura quase pacífica. (...) Desse ponto em diante, o consumo ganhou terreno, até que, presentemente, mantém uma primazia indubitável” (1988: 44).

¹¹ De acordo com Veblen, “a fase cultural que vem logo antes ao presente na história da civilização ocidental é o que aqui se tem chamado de fase quase pacífica. Nessa fase quase pacífica a lei do estamento é o traço predominante no esquema da vida.” (1988:90).

Esse declínio do ócio e ascensão do consumo como forma de expressão de honra e de respeitabilidade se deve, de acordo com Veblen, ao fato de que:

“quando a diferenciação aumenta e se torna necessário atingir um ambiente humano mais vasto, o consumo começa a superar o ócio como meio ordinário de decência. [...] Nessa altura os meios de comunicação e a mobilidade da população expõem o indivíduo à observação de muitas pessoas que não têm muitos meios de julgar da sua boa reputação exceto mediante a exibição de bens (e talvez de educação) que ele esteja apto a fazer enquanto estiver exposto à sua observação direta. [Assim] A fim de impressionar esses observadores efêmeros, e a fim de manter a satisfação própria em face da observação deles, a marca da força pecuniária da pessoa deve ser gravada em caracteres que mesmo correndo se possa ler. É portanto evidente que a presente tendência do desenvolvimento vai na direção de aumentar, mais que o ócio, o consumo conspícuo” (1988: 42)”

Portanto, segundo Veblen, ócio e consumo estão envolvidos num mesmo processo agonístico através do qual classes sociais emulam-se umas às outras; contudo ao haver o crescimento da urbanização e da industrialização, enfim, ao surgir a modernidade, o consumo conspícuo assume um papel mais importante que o do ócio nessa competição por status social.

Para Veblen, o surgimento de uma classe ociosa dependeria de dois fatores:

“(1) a comunidade deve ter um modo de vida predatório – a guerra ou a caça de grandes animais ou as duas, isto é, os homens, que nesses casos constituem a classe ociosa em potencial, devem estar habituados a infligir dano físico pela força ou pela estratégia; (2) a subsistência deve ser possível de modo suficientemente fácil para que uma parte considerável da comunidade fique livre da rotina regular do trabalho” (1988: 8).

Assim, o ócio só se tornaria possível, segundo o autor, na medida em que uma classe social possuísse a predisposição para servir-se da natureza ou dos seres humanos (das outras classes) de modo predatório, podendo, com isso, manter-se distante das atividades industriais. Tais atividades eram, na maioria dos casos, realizadas pelas classes sociais menos poderosas (escravos ou servos) e pelas mulheres. A produção de bens e a prestação de serviços limitados à função de manutenção da vida cotidiana, ou seja, atividades que possuem utilidade prática imediata – como o cultivo de alimentos, a limpeza do ambiente doméstico, a confecção de tecidos ou o artesanato – eram, geralmente, consideradas indignas. A classe ociosa dominante rejeitou tais atividades a todo custo, de modo que, de acordo com Veblen, sua “produção” se mantinha restrita aos seguintes empreendimentos: a guerra, o governo, a educação, a religião e o esporte. Segundo o autor:

“Desde o tempo dos filósofos gregos até hoje reconheceram os homens ponderados, como requisito de uma vida digna, bela ou mesmo virtuosa, que é preciso ter um certo ócio e estar livre de contato com certos processos

industriais ligados às necessidades cotidianas da vida humana” (1988: 22).

Veblen afirma que mesmo em sua época (1857-1929) as normas da classe ociosa se mantinham. No entanto, eu percebo que mesmo havendo atualmente uma relação direta entre as classes superiores e aquelas atividades típicas da classe ociosa de Veblen - o governo, a guerra, a educação, o sacerdócio e o esporte - as elites atuais não escapam a uma ética burguesa do trabalho. Neste sentido, é possível notar, principalmente a partir das grandes revoluções burguesas, uma mudança radical de valoração das atividades típicas da classe ociosa: estas passaram a corresponder a valores sociais próprios ao ponto de vista burguês – como eficiência, produtividade, rapidez, lucratividade; sendo assim, as funções e sentidos aos quais as atividades tidas como honoríficas estavam submetidas nas épocas pré-modernas não são os mesmos de hoje. Apesar da incontestável semelhança funcional entre o papel da classe chamada por Veblen “classe ociosa” e o das elites da modernidade – ambas as classes se dedicaram, mesmo que de forma anacrônica, a funções honoríficas como o governo, a educação e o esporte, por exemplo – existem diferenças igualmente importantes no que diz respeito ao modo como estas classes vivem rotineiramente e ao modo como suas atividades são reguladas. O trabalho do homem moderno, seja ele honorífico ou aviltante, está submetido à mesma lógica burguesa da produtividade; o trabalhador fabril assim como o governante dos dias atuais são, apesar das profundas diferenças em relação à suas respectivas posições na hierarquia social, orientados e regulados por uma ética do trabalho essencialmente utilitarista e mercantilista. Após as grandes revoluções burguesas, com suas implicações na organização social, a sociedade se tornou, em última análise, uma comunidade de trabalhadores profissionais e, enquanto tal, ela é, por consequência, uma sociedade do lazer mais que do ócio. Além dessa modificação valorativa das atividades típicas da classe ociosa, houve, como vimos, uma mudança de *status* da própria ociosidade na escala dos valores.

Podemos pensar com isso que, durante o período que se seguiu à ascensão da burguesia ao poder (séc. XVIII) houve, concomitantemente ao surgimento da noção de lazer, uma relativa supressão da noção de ócio tal como era entendida pelos povos mais antigos. Nas palavras de Dumazedier: “aproximadamente na mesma época, coexistiam dois movimentos aparentemente contraditórios: enquanto a ociosidade declinava, a recém-aparecida noção de lazer iniciava sua ascensão na

vida do trabalhador” (1973: 54).

4.3 Dois tipo de experiência da ociosidade: ócio concentrado e ócio difuso

A análise feita sobre o ócio neste trabalho se referiu até agora, exclusivamente, à ociosidade das sociedade ditas “antigas” ou “pré-modernas” (ex. A Europa feudal, e a Grécia Antiga). Isto quer dizer que o ócio foi tratado, a princípio, como algo próprio às sociedades divididas por regras de estamento; este ócio dependeria então de uma estratificação social rígida, pautada em geral pela proveniência familiar ou local dos indivíduos. Nesse sentido, nascia-se ocioso ou, para utilizarmos a expressão de Veblen, nascia-se membro da “classe ociosa”. O tempo livre, nesse contexto social, não era fragmentado por períodos de trabalho, como ocorre com o lazer moderno: ele era integral. Para tornar possível e efetivo o ócio *full time* da classe ociosa era imprescindível a exploração da força de trabalho de outrem. Sendo assim, poderíamos chamar a ociosidade das sociedades antigas de ócio garantido/exploratório, uma vez que tal ociosidade só poderia acontecer perenemente se fosse garantida pela exploração do tempo e da produção econômica dos estamentos inferiores da hierarquia social.

Outra forma possível de entendermos este tipo de ócio das sociedades antigas é pensá-lo como sendo “concentrado” (isto é, ele está limitado à um setor especial da sociedade), em distinção ao ócio “difuso” que, a meu ver, ocorre em sociedades onde não há uma divisão em estamentos ou classes econômicas. A seguir, analisaremos esta forma de vivência da ociosidade que não depende da exploração econômica de uma classe por outra que nada produz, para tanto teremos em vista as sociedade ditas “primitivas”.

5. A ECONOMIA "PRIMITIVA" - OU POVOS QUE PRODUZEM TEMPO LIVRE

Segundo Marshall Sahlins, em “A sociedade Afluente Original”, a antropologia durante muitos anos compreendeu mal a economia das sociedades caçadoras e coletoras. As sociedades com este modo de produção eram consideradas – por antropólogos como Herskovits, Marvin Harris, Steward, Faron, e muitos outros – miseráveis do ponto de vista material; a miséria dos “primitivos” decorreria de sua baixa competência tecnológica, o que, por sua vez, os impeliria ao constante esforço pela sobrevivência. Deste modo, não lhes restaria quase nenhum tempo livre. Sahlins nos mostra que o que ocorre na economia caçadora e coletora é exatamente o inverso disso. Nas palavras do autor de *Cultura na Prática*,

“não há nenhuma serventia na convenção de que os caçadores e coletores desfrutam de pouco lazer em virtude das tarefas voltadas para a mera sobrevivência. É assim que costumam explicar as deficiências evolutivas do Paleolítico, ao passo que o Neolítico é enaltecido por todos por sua oferta de lazer. Mas as fórmulas tradicionais poderiam ser mais verdadeiras se fossem invertidas: a quantidade de trabalho (*per capita*) aumenta com a evolução da cultura, enquanto o tempo de lazer diminui” (2007: 143).

A antropologia evolucionista pautada pelo materialismo histórico, postulava o critério tecnológico como o mais adequado para a definição dos estágios evolutivos da humanidade. Seguindo essa linha teórica, Darcy Ribeiro escreve em *O processo Civilizatório* que,

“é o próprio Marx quem reclama no primeiro tomo de *O Capital* (1962:303) a necessidade imperiosa de se escrever a *história crítica da tecnologia*. Isso porque, a seu juízo, ela seria, no plano social, o equivalente da obra de Darwin no plano da evolução das espécies. Com efeito, depois de salientar a importância da *história da tecnologia natural* de Darwin, Marx pergunta: *Será que a história da criação dos órgãos produtivos do homem social* (quer dizer dos meios de produção, isto é, das técnicas produtivas, esclareço eu), *que são a base natural de toda organização específica de sociedade, não merece a mesma atenção?*” (2000: XXIII).

Para os antropólogos marxistas evolucionistas, a revolução neolítica é marcada pelo desenvolvimento da técnica agrícola/pastoril, pela sedentarização, pelo aumento da densidade populacional e pelo aparecimento das primeiras cidades-estados. Vemos então basicamente dois tipos de desenvolvimento tecnológico que caracterizam o neolítico e o surgimento das cidades-estado: um deles diz respeito ao sistema produtivo – isto é, o desenvolvimento das técnicas agrícolas de regadio e pastoris – e o outro diz respeito à instituição da máquina de Estado, isto é de uma classe detentora de poder político capaz de comandar a cidade, o que a meu ver não deixa de constituir um modo específico de saber-fazer

– uma técnica – de governo dos povos.

No entanto, o desenvolvimento dessas técnicas, tanto produtivas quanto políticas, não permitiu a liberação do tempo para a maioria da população, pelo contrário, durante e depois da revolução neolítica passou-se a trabalhar mais (em termos de média *per capita*) para manter-se sedentário. É verdade que todas as chamadas “civilizações antigas” - como, por exemplo, a egípcia, a grega, a romana, a chinesa, a asteca – possuíam agricultura de regadio e/ou pastoreio, possuíam alguma espécie de Estado e algum tipo de aristocracia ou “classe ociosa”, eram, portanto, sociedades do “ócio concentrado”. Ou seja, tomando a *Teoria* de Veblen como referência, as civilizações antigas estratificadas por estamento possuíam uma classe especial cujo papel era, basicamente, o governo, o sacerdócio, a guerra, a educação e a arte, esta classe superior não se dedicava diretamente à produção dos recursos necessários à manutenção da vida material. A instituição de uma "classe ociosa" é acompanhada evidentemente pela determinação de uma classe produtora cuja função será, por sua vez, gerar as bases materiais necessárias à subsistência dela mesma e da classe ociosa. Podemos pensar a classe dos servos e escravos das sociedades antigas com Estado, como sendo aquela classe que, para poder comer mal e dormir pior, alimenta aqueles que a explora¹².

A revolução neolítica que trouxe o surgimento das cidades-estados e, por conseguinte, da aristocracia que as governava, só permitiu a liberação do tempo livre em termos relativos, pois que para se manterem ociosas tais classes dominantes dependiam da exploração do trabalho excedente de outros, o que por sua vez aumentava a quantidade média de trabalho por pessoa, uma vez que as classes ociosas geralmente eram uma pequena minoria do contingente demográfico. Observa-se que, em termos absolutos, o desenvolvimento tecnológico não garante a liberação das horas de trabalho nas sociedades agricultoras e sedentárias.

Segundo o relato de muitos antropólogos adeptos do materialismo histórico, as sociedades caçadoras e coletoras tendem a ser também nômades. A baixa capacidade produtiva era considerada a causa dos constantes deslocamentos desses grupos, que, por não conseguirem extrair de seu ambiente todos os recursos

¹² La Boétie, há quase quinhentos anos, afirmava que o poder daquele que governa provém daqueles que são governados. No início do seu *Discurso sobre a Servidão Voluntária*, ele afirma: “Quero para já, se possível, esclarecer tão somente o fato de tantos homens, tantas, vilas, cidades e nações suportarem às vezes um tirano que não tem outro poder senão o que lhe é dado; que só tem o poder de os prejudicar enquanto eles quiserem suportá-lo; que só lhes pode fazer mal enquanto eles preferirem aguentá-lo a contrariá-lo.” (1997: 18)

de que necessitavam de forma otimizada, tinham de sair desesperadamente à procura de novos recursos. Enfim, acreditava-se que, por não terem agricultura e pastoreio, esses povos não conseguiam extrair de um único local todos os recursos de que dependiam, sua inaptidão para a sedentarização era considerada decorrência de uma baixa tecnologia produtiva. No entanto Marshal Sahlins defende que, antes de se preocuparem com a construção de moradias sólidas e com o acúmulo de bens materiais duráveis, os nômades se dedicam à manutenção de uma base material móvel, de preferência pequena e sempre à disposição. Talvez decorra daí a impressão dos missionários, dos colonizadores e até mesmo de alguns antropólogos mais antigos de que a condição material dos caçadores e coletores nômades era precária, e de que sua tecnologia de produção era incipiente. Sahlins argumenta que, na verdade, para esses povos nômades, “a fabricação de instrumentos, roupas, utensílios ou adornos, por mais facilmente que seja executada, torna-se sem sentido quando esses passam a ser mais um fardo do que uma comodidade. Assim, tanto menor é a utilidade quanto menor é a portabilidade” (2007: 141).

Para Sahlins, há margem para escolha na adoção de técnicas produtivas; os povos nômades, por exemplo, teriam optado por não submeterem-se a um modo de produção agrícola:

“Curiosamente, os hadza, ensinados pela vida e não pela antropologia, rejeitam a revolução neolítica para *preservar* seu ócio. Embora cercados por lavradores, até recentemente recusavam-se a adotar a agricultura, “principalmente sob a alegação de que isso implicaria muito trabalho árduo” (2007: 134).

Tomando o trabalho de Sahlins como referência, Jacques Lizot nos apresenta uma crítica da antropologia ecológica em *População, Recursos e Guerra entre os Yanomami*. Assim como Sahlins, Lizot apresenta dados sobre a economia e a alimentação dos indígenas, mais especificamente dos Yanomami, que desmentem aquelas teorias que julgam a baixa produção das economias “primitivas” consequência de uma baixa tecnologia de produção. Nas palavras de Lizot,

“Os índios podem teoricamente produzir um excedente alimentar, mas preferem consagrar uma fração importante do tempo livre de que dispõem às atividades de recreio: um lucro tecnológico que melhore a produtividade do trabalho não conduz nunca a um reinvestimento econômico, serve apenas para tempos livres maiores; por exemplo, entre os Yanomami, a introdução relativamente recente dos utensílios metálicos aliviou consideravelmente o trabalho agrícola e o ganho de tempo foi reservado a atividades puramente sociais. Os índios deixam de trabalhar mal consideram satisfeitas as suas necessidades alimentares” (1980: 177).

Para Lizot, o que de fato influi sobre o tamanho da produção nessas sociedades não é uma baixa capacidade produtiva – pois observa-se o aumento da produtividade, com a introdução de ferramentas metálicas, mas este aumento não tem como decorrência o aumento da produção, mas sim a diminuição das horas de trabalho – na verdade a variável “atitude perante o trabalho” é a que se mostra mais relevante para explicação da capacidade produtiva dos indígenas (1980:185).

Os estudos de Lizot não se limitam àquelas sociedades que se dedicam unicamente à caça e à coleta, e que são nômades – às “sociedades afluentes” que Sahlins analisou. É sabido que os *Yanomami* dominam a agricultura e são relativamente sedentarizados. Os deslocamentos que fazem são restritos aos locais onde estão as roças e os territórios de caça/coleta, assim, os *Yanomami* estão longe de corresponder àquela imagem antropológica dos “bandos caçadores/coletores pré-civilizados”, que vagavam à mercê da disponibilidade de recursos naturais. Os deslocamentos dos *Yanomami* são planejados, segundo Lizot,

“a mudança de habitação é por vezes ditada por razões sobrenaturais ou técnicas, e os índios aproveitam então para procederem a um reajustamento aproximando o novo *Shabono* [centro da aldeia] das plantações principais, para encurtarem também o trajeto a percorrer e assegurarem um mínimo de vigilância. Só uma pressão militar muito vigorosa da parte de inimigos pode obrigar uma comunidade a movimentos migratórios de grande amplitude e não o esgotamento dos solos, nem a rarefação da caça. Certos grupos *Yanomami* vivem no mesmo local desde 1950, sem qualquer inconveniente para as atividades econômicas” (1980: 178).

A baixa produção dos povos ditos “primitivos” não decorre de uma deficiência técnica, mas sim da falta deliberada, da recusa, de uma lógica - ou de uma “ideologia” - da acumulação. Como vimos, a partir do caso *Yanomami*, o desenvolvimento da agricultura e a sedentarização não são condições socioeconômicas que determinam o surgimento de um Estado e de uma lógica da acumulação ou da produção de excedentes, como defende a antropologia marxista evolucionista. Não são apenas os nômades que recusam a acumulação e a superprodução de bens, sociedades agricultoras e sedentárias também o fazem, os *Yanomami* estão aí para mostrar. Se não acontece nessas sociedades o acúmulo de objetos supérfluos – pois estes seriam empecilho para locomoção durante as expedições de caça, de pesca e de coleta, bem como demandariam uma quantidade a mais de tempo e esforço para sua produção e manutenção – é de se supor que, dificilmente, vingaria em tais sociedades a noção de que é preciso ocorrer a produção de bens excedentes para que a comunidade possa ter sucesso econômico

e, por consequência, melhorar sua condição de vida. Podemos supor também que, não havendo a valorização da produção de excedentes, dificilmente seria possível o estabelecimento de relações de produção com trabalho escravo ou alienado. Tudo indica que a ideologia (ou a “superestrutura”) das sociedades afluentes nômades, para as quais Sahlins chama a atenção, e a de muitos grupos sedentarizados das terras baixas da Amazônia, condiciona o modo de produção da vida material (a “infraestrutura”). Em outras palavras, a economia das sociedades ditas “primitivas” é mais influenciada pelo valor que elas dão ao trabalho produtivo, do que pelo potencial de sua capacidade tecnológica.

5.1 A guerra “primitiva”

Os antropólogos da guerra indígena, Pierre Clastres e Jacques Lizot, concordam que de modo algum a guerra nessas sociedades é produto de uma situação material miserável, que levaria os povos autóctones a lutarem pela conquista de terrenos de caça, de despojos de guerra ou de mão de obra. Segundo Lizot,

“a guerra é, primeiro de tudo, ideologia, do mesmo modo que a utilização que uma sociedade faz do complexo técnico-econômico à sua disposição. É preciso partir da ideia, fundamental, de que um povo utiliza a tecnologia e a economia de que tem necessidade, de acordo com as leis e possibilidades do meio natural, e não ao invés, a saber, que a ideologia se determina a partir do nível técnico e econômico. E se é mister que invoquemos aqui Marx, se é verdade que é o capital que faz o capitalista, não é menos verdade que, para se criar o capital, tem de preexistir o espírito capitalista sem o qual nada se faz. Não esqueçamos a lição de Max Weber” (1980: 189).

A guerra sempre foi para os ameríndios uma atividade de extrema importância, ela permeia várias esferas da vida social. As operações guerreiras dos indígenas do Brasil chamaram a atenção de todos aqueles que conheceram mais de perto esses povos, desde os colonizadores e missionários europeus do século XVI aos etnógrafos modernos.

A associação da guerra com rituais antropofágicos talvez tenha sido o aspecto que mais chocou os europeus que aqui chegavam e que eram imediatamente, e literalmente, incorporados ao sistema guerreiro. Segundo Claude Lévi-Strauss, no texto *Guerra e Comércio entre os índios da América do Sul*, “bastava que os portugueses estabelecessem relações amigáveis com uma tribo para que os vizinhos hostis desta acolhessem calorosamente os franceses, rivais dos portugueses, e os ajudassem nas suas próprias pendências” (1942).

Apesar de sua sofisticação técnica e de sua eficácia relativa, a guerra

tupinambá possuía um objetivo que aos olhos dos estrangeiros parecia absurdo, a saber: a obtenção de prisioneiros para a celebração de rituais antropofágicos. A guerra dos ameríndios não tinha por motivo a consecução de recursos materiais ou de vantagens puramente econômicas; ela, na verdade, fazia parte de um complexo sistema ritual a princípio incompreensível para os que aqui chegavam. Os relatos de Hans Staden, por exemplo, revelam bem a perplexidade dos europeus frente à complexidade do sistema guerreiro/ritual dos indígenas¹³.

Florestan Fernandes, em *A função Social da Guerra na sociedade Tupinambá*, analisa, durante a segunda parte do livro, as implicações da guerra indígena na estruturação da vida social tupinambá. Segundo o autor, os tupinambá não tinham como motivo manifesto para sua guerra causas econômicas. Eles não guerreavam em função de alguma necessidade de subsistência ou de obtenção de espólios. A relação entre a guerra e a economia Tupinambá não era, de acordo com Fernandes, uma relação direta e imediata como a que ocorre entre a guerra e o sistema mágico-religioso. Mesmo não estando diretamente vinculada à economia de subsistência dos índios – isto é, a sobrevivência material dos indígenas não dependia da guerra como meio para a aquisição de recursos – a guerra indígena estava relacionada a um complexo sistema de troca entre grupos aliados. Esta implicação da guerra no sistema de troca dos índios pode ser inferida, inclusive, a partir dos relatos do infeliz Hans Staden, que se via na condição de uma riqueza a ser trocada entre parentes. Fernandes afirma que,

o escravo representava, simbolicamente, uma 'riqueza'. Era algo cujo valor conferia prestígio a quem o possuísse e ainda mais a quem o desse de presente. A obrigação de dar e a obrigação de receber, em troca, o presente feito deram origem a uma complicada cadeia (muito mal conhecida, pelo menos) de circulação de riquezas no seio das parentelas, a qual entre elas, não deveria ser uma fonte fraca de estímulos ao comportamento guerreiro. (2006:432)

Havia, portanto, uma enorme importância da guerra para a efetivação das relações de troca; ao cumprir satisfatoriamente as obrigações envolvidas na troca de

¹³ Ao ser capturado pelos tupinambás, o alemão Hans Staden passa a fazer parte de uma rede de trocas entre parentes na qual ele se vê na condição de objeto a ser trocado, nas suas palavras: “Seus costumes ainda não me eram tão conhecidos como o foram depois, e, portanto, pensei que agora estavam se preparando para matar-me. Mas logo chegaram os irmãos Nhaêpepô-oaçu e Alkindar-miri, que me haviam aprisionado, e disseram que me haviam presenteado ao irmão do pai deles, Ipiru-guaçu, em sinal de amizade. Ele me guardaria e mataria quando quisesse me comer, o que o faria, graças a mim, ganhar mais um nome. O mesmo Ipiru-guaçu tinha capturado um escravo um ano antes e deu-o de presente a Alkindar-miri em sinal de amizade. Este o matou, ganhando assim mais um nome, e, em troca, prometera a Ipiru-guaçu dar-lhe de presente o primeiro inimigo que capturasse. E esse era eu.” (Staden 2010: 67)

presentes (prisioneiros), o guerreiro tupinambá obtinha prestígio embora tal prestígio não implicasse em nenhum poder de mando. Convém lembrar que os prisioneiros da guerra indígena não eram forçados a trabalhar para seus captores. Se Fernandes afirma que o prisioneiro indígena era um “escravo” que representava simbolicamente uma “riqueza”, isto não se deve ao fato de que o prisioneiro de guerra poderia em algum momento se converter em trabalhador escravizado economicamente útil, mas sim à condição de não-sujeito do prisioneiro, ou seja, à sua condição de objeto, de dádiva, de presente, de mimo a ser oferecido por um amigo a outro.

Levi-Strauss, em *Guerra e comércio entre os índios da América do Sul*, considera a guerra como uma forma de troca malsucedida. Seguindo os passos de seu mestre Marcel Mauss, Lévi-Strauss defende que a troca é uma operação socializante fundamental, no entanto, quando a lógica da troca se mostra corrompida ou simplesmente é impossível, a lógica da guerra emerge como possibilidade real de socialidade.

A reflexão estruturalista de Lévi-Strauss defende que a lógica da reciprocidade está presente tanto na troca quanto na guerra. Enquanto na primeira a obrigação é de retribuir presentes, na segunda vigora a obrigação de retribuir agressões. A princípio nós pensaríamos que, no caso da guerra, não haveria a existência de uma obrigação de se receber as dádivas, isto é as agressões, como ocorre na troca de presentes. No entanto, o sentido do pensamento estruturalista de Lévi-Strauss ganha clareza ao lembrarmos do ritual de execução dos prisioneiros tupinambás: a obrigação de receber o golpe da *ibirapema* é tão forte quanto a de se receber um presente de um amigo.

Segundo Carlos Fausto, a igualação da guerra e da troca em função da lógica da reciprocidade é admissível. No entanto, o autor acredita que “a passagem sem mediações da guerra à troca tende a esvaziar a dimensão política da guerra, a obscurecer sua fenomenologia e a anular o campo do seu jeito” (1999: 263). A análise levis-straussiana, de acordo com Fausto, desconsidera a dinâmica efetiva da guerra: o autor brasileiro insiste na diferenciação entre a troca de presentes e a troca de agressões. Para Fausto, uma análise da guerra não pode deixar de observar a dinâmica efetiva deste fenômeno; neste sentido, as relações de troca e de guerra possuem particularidades objetivas que não podem ser negadas jamais. Quanto à dimensão política da guerra, Fausto suspeita da ideia de que a guerra seja

decorrência de uma troca malsucedida, segundo o autor, “é contra essa concepção que Clastres afirmará o caráter essencial e constitutivo da guerra nas sociedades primitivas, criticando Lévi-Strauss, herdeiro heterodoxo de Mauss, por pensá-la como o negativo do dom, como fracasso, como troca malsucedida (CLASTRES, 1982, p. 192)” (1999: 260). Assim como Clastres, Fausto defende que a guerra “primitiva” não é consequência de uma corrupção da operação socializante fundamental – a troca – a guerra, na verdade, é aquilo que possibilita a fundação e a manutenção do modo de vida próprio a estas sociedades, que seriam um tipo de “sociedade do lazer e da igualdade” (1999: 259).

Para Pierre Clastres a guerra não é apenas consequência de uma troca malsucedida, mas sim o fundamento mesmo das sociedades “primitivas”. A guerra nas sociedades estudadas por Clastres se constitui como um instrumento de manutenção da estrutura política própria dessas sociedades. Tal estrutura política não depende da cristalização do poder na figura de um Rei ou de um Estado, melhor dizendo, mais do que não depender, as sociedades “contra o Estado” impedem ativamente que isso aconteça. Antes de ser decorrência de uma escassez de recursos ou consequência de uma troca malsucedida, a guerra seria, segundo o autor, uma forma efetiva de resistência dessas sociedades à dominação política que se segue ao aparecimento de um indivíduo ou instituição social que governa isoladamente.

5.2 O poder “primitivo”

Acreditava-se que as sociedades indígenas eram politicamente desestruturadas - costumava-se dizer que estes eram "povos sem fé, sem lei e sem rei" - porém, de acordo com Clastres, o que se observa na verdade é que o poder nestas sociedades não se encontra concentrado em nenhum setor específico do corpo social, ele é um poder difuso. Por consequência, essas sociedades não possuem uma classe que possa, exclusivamente, se abster do trabalho produtivo, ou seja, inexistente uma divisão social na qual podemos identificar algum tipo aristocracia ou “classe ociosa” que desfrute daquilo que chamo de "ócio concentrado" .

De acordo com Pierre Clastres, o que engendra a sociedade de classes – isto é, a sociedade que distingue seus membros a partir de suas respectivas posições no modo de produção – é a distinção política entre os que mandam e os que

obedecem. Numa entrevista de 1974, para a revista francesa *L'Anti-Mythes* n. 9, Clastres afirma:

“não é a divisão em grupos sociais opostos, não é a divisão em ricos e pobres, exploradores e explorados, a primeira divisão, aquela que funda todas as outras; é a divisão entre os que comandam e os que obedecem. Ou seja, o Estado. Porque, fundamentalmente, é assim, é a divisão da sociedade entre os que têm o poder e os que se submetem ao poder. No momento em que isso existe, isto é, a relação comando/obediência, um sujeito ou um grupo de sujeitos comandando outros que obedecem, tudo é possível; porque quem comanda tem o poder de mandar os outros fazerem o que ele quiser, já que ele se torna o poder, precisamente. Pode dizer-lhes: 'trabalhem para mim', e nesse momento o homem do poder pode se transformar facilmente em explorador, isto é, naquele que faz os outros trabalhar” (2003: 238).

Segundo Clastres, as sociedades "primitivas", chamadas por muito tempo de sociedades sem Estado, deveriam ser demograficamente pequenas para poderem se manter livres da necessidade de centralização do poder político. No entanto, diferentemente dos antropólogos materialistas-evolucionistas, Clastres afirma que tais sociedades *pretendem* manter-se pequenas, e que tal fato não é resultado de uma incapacidade técnica em aumentar o seu contingente populacional. Elas são pequenas porque recusam a desigualdade social típica de uma estrutura de poder, que separa os membros da sociedade entre os que comandam e os que obedecem, os que governam e os que produzem, e que é requisito para o estabelecimento de uma cidade ou aldeia de grande porte. A "sociedade contra o Estado" deve ser, naturalmente, uma sociedade anti-urbana. Segundo de Clastres,

“onde há Estado, há cidade; [...] Como há pessoas habitando a cidade em volta daquele que comanda, é preciso necessariamente que elas comam, é preciso que vivam, e então são os outros, os que estão fora da cidade, os que estão no campo, que trabalham para elas. Aliás, pode-se dizer que é para isso que a figura do camponês enquanto tal aparece no interior da máquina do Estado, o camponês sendo aquele que vive e trabalha no campo parcialmente em proveito dos que estão na cidade e comandam” (2003: 245).

Podemos pensar então que o surgimento das cidades-estado não é decorrência, apenas, do desenvolvimento de técnicas produtivas – como afirmavam os materialistas evolucionistas – e, muito menos, a estratificação político econômica que observamos em seu modo de produção uma consequência desse desenvolvimento tecnológico e da divisão do trabalho que o acompanha. Pierre Clastres acredita que o fator que torna possível o aparecimento das cidades-estado e da estratificação socioeconômica que lhes é própria é a instituição de um grupo político capaz de comandar os demais. Nas palavras do autor de *Sociedade contra o Estado*,

“convém inverter firmemente a teoria marxista da origem do Estado – é um ponto enorme e preciso ao mesmo tempo – e parece-me que, ao contrário de

ser o Estado o instrumento de dominação de uma classe, portanto o que vem depois de uma divisão anterior da sociedade, é o Estado que engendra as classes” (2003: 238).

As sociedades sem Estado negam o “pacote civilizacional neolítico” que acompanha a centralização do poder – ou seja, elas recusam a estratificação social por estamento, a divisão do trabalho social entre manual e intelectual e a separação campo–cidade; é uma recusa do Estado não apenas como instituição, mas, também, como prática de dominação; em suma, é uma negação de qualquer relação desigual de poder, na qual um grupo ou pessoa tenha condições legítimas de impor sua vontade aos outros, de modo que estes realizem aquilo que é de seu interesse – seja a construção de monumentos, de canais artificiais de navegação, de grandes lavouras, estradas ou a construção da própria cidade, com suas ruas e prédios. Os povos ditos “primitivos” rejeitam qualquer relação social que possibilite a um grupo ou indivíduo mais poderoso orientar, administrar ou explorar o tempo e a atividade produtiva dos demais. Esta negação de uma divisão desigual do poder (do Estado) se dá principalmente através da guerra. Através desta atividade as sociedades indígenas impedem a formação de uma autoridade que centralize o poder e, por consequência, aliene seu tempo e seu trabalho.

De acordo com Clastres, ao ocorrer a concentração do poder na figura de um chefe soberano surge, também, a necessidade da imposição dos tributos. Nas palavras do autor,

“o tributo é o signo do poder e ao mesmo tempo o meio de manter, de assegurar a permanência da esfera do poder, de todos os que cercam o chefe. E a burocracia incha muito depressa a partir do momento em que há um chefe, um déspota. [...] A partir desse momento, há imediatamente tudo o que cerca a figura do chefe: os sacerdotes, os militares, os escribas, os funcionários, os inspetores etc., e uma vida de corte, uma aristocracia. Toda essa gente não irá trabalhar, em realidade eles têm outra coisa a fazer; não por preguiça, por desejo de gozo, como o mestre em Hegel, mas porque têm outra coisa a fazer, precisam ser sacerdotes, generais, funcionários, etc. Não podem simultaneamente cultivar os campos, criar rebanhos, então é preciso que os outros trabalhem por eles” (2003: 245).

É possível dizer que, se a guerra indígena impede a concentração do poder político, por consequência, ela suprime ao mesmo tempo o surgimento de uma classe, que desfrute daquilo que chamamos “ócio concentrado”. Não havendo a distinção entre uma classe trabalhadora e uma classe ociosa, que explora o trabalho da primeira para livrar-se completamente dessa atividade, pode-se pensar que em tais sociedades o ócio seja experimentado por todos, uma vez que não há nem alienação do tempo nem da produção de uma classe por outra. Podemos dizer

também que, em função do caráter generalizado desse ócio, ele pode ser considerado uma espécie de “ócio difuso”, distintamente do “ócio concentrado” das sociedades antigas com aristocracia e, portanto, com Estado.

Ao analisar a relação entre a guerra e a garantia do tempo livre nos estudos de Clastres, Carlos Fausto escreve que:

“Clastres (...) constrói a imagem positiva de uma sociedade que recusa o trabalho, a desigualdade e a sujeição, mas faz da guerra uma condição necessária pra sua existência. 'A permanência da sociedade primitiva passa pela permanência do estado de guerra' (Clastres, 1982, p. 200), pois é esse estado que garante a dispersão e a autonomia das unidades sociais, que impede sua unificação, sua redução a um poder organizado exterior à própria sociedade” (1999: 259).

Assim como as sociedades “primitivas” estudadas por Clastres são sociedades contra o Estado, elas também são, por consequência, sociedades contra o trabalho alienado. As sociedades guerreiras sem Estado lutam para manterem seu tempo livre e, por consequência, seu próprio modo de vida, inalienável, de forma que possam ser senhoras de seu próprio tempo.

5.3 O trabalho “primitivo”

Retomemos ao trabalho de N. Elias *Sobre o Tempo* no qual ele faz uma investigação das formas de experiência do tempo ao longo da história humana. Ao abordar a questão das formas “primitivas” de relação com o tempo, Elias faz referências aos estudos de Clastres e de Joseph-François Lafitau para mostrar basicamente duas coisas: primeiro, a centralidade da guerra para os povos “primitivos”; segundo, o desprezo dos “selvagens” pelo trabalho estritamente de subsistência. Elias cita uma passagem escrita por Lafitau que sugere uma imbricação entre guerra, ociosidade e nobreza. No entanto, não creio que esta seja uma *nobreza* no sentido aristocrático, conspícuo ou classista do termo, mas sim uma “nobreza de sentimentos”, que tem a ver com a altivez do guerreiro/caçador que se sabe forte e corajoso perante os riscos da guerra e da caça.

“os homens, que se mostram sumamente ociosos em suas aldeias, escreveu Lafitau, vangloriam-se de sua indolência apenas para dar a entender que só nasceram, propriamente, para as coisas grandiosas, e sobretudo para a guerra, a qual, submetendo sua coragem às mais rudes provas, fornece-lhes frequentes oportunidades de expor sob o prisma mais favorável toda a nobreza de seus sentimentos” (ELIAS, 1998: 124).

O trabalho para os índios guerreiros, de acordo com Elias, só era valorizado na medida em que servisse de encenação ou de preparação para a guerra. A

atividade puramente útil era desprestigiada e ficava, na maior parte das vezes, a cargo das mulheres. Ainda tomando como referência o trabalho de Lafitau, Elias escreve que, entre os “primitivos”,

“os homens se dispõem a deixar entregue às mulheres – que eram, de qualquer modo, responsáveis pela alimentação – suas duas ocupações, a caça e a pesca, se estas não lhes servissem de treinamento para atingir o que constituía seu principal objetivo de vida, ou seja, mostrarem-se terríveis para com seus inimigos, mais terríveis do que qualquer animal feroz” (1998: 125).

O trabalho de subsistência não era, de modo algum, visto pelos indígenas como a atividade social mais importante; na verdade, tanto Clatres, quanto Sahlins, Lizot, Lafitau e Elias concordam que, para esses povos o centro da vida social não está na economia - no trabalho estritamente produtivo, muito menos no Estado - no trabalho político de dominação, mas no ócio – e em tudo aquilo que ele tem de ritualístico, de festivo, de dispendioso, de educativo, de lúdico – e na guerra.

Como vimos acima, os povos indígenas das terras baixas da América do Sul – povos guerreiros, “sem fé, sem lei e sem rei”, que ignoravam a distinção entre dominantes e dominados, bem como a divisão econômica da sociedade em classes – possuíam uma tecnologia de produção que lhes assegurava a satisfação de suas necessidades materiais com relativa facilidade, o que lhes garantia, por conseguinte, tempo livre em abundância. A tecnologia desses povos permitia ainda a existência de um complexo sistema guerreiro cuja motivação era mais ritual/religiosa que econômica. Apesar do potencial produtivo que a tecnologia dos povos indígenas apresentava, pode-se dizer que essas sociedades atribuíam um certo limite à sua economia. A limitação da produção era determinada, repita-se, não por uma ineficiência das forças produtivas, mas sim pela recusa da acumulação de bens e pela aversão à consequente divisão da sociedade entre ricos e pobres que caracteriza as situações nas quais as relações de produção são fundamentadas na desigualdade social. No texto *A economia primitiva*, Clatres afirma o seguinte sobre o tipo de limitação que determina o tamanho da produção nas sociedades “primitivas”:

“O MDP [modo primitivo de produção] assegura [...] à sociedade primitiva uma abundância medida pela igualização da produção às necessidades, ele funciona tendo em vista a total satisfação delas e recusando ir mais além. Os selvagens produzem para viver, não vivem para produzir” (2011: 172).

A economia primitiva, diferentemente da economia de mercado, tem como princípio a produção voltada para o consumo imediato – ou seja, para a total

satisfação das necessidades dos próprios produtores – é uma economia cujo objetivo não é de modo algum a obtenção de lucro através da troca de excedentes. Em função do caráter próprio deste tipo de economia, digamos, antiexcedente, e também em função da estrutura política não estatal que a engendra, parece difícil afirmar que os indivíduos que dela participam experimentem a oposição entre tempo livre e jornada de trabalho que marca experiência moderna do tempo ou que eles categorizem seu tempo em termos de tempo de trabalho, férias, fins de semana, feriados. Seria possível falar de lazer em tal situação? A categoria de lazer poderia ser aplicada ao tempo desocupado e às práticas lúdicas e recreativas de povos indígenas? Não seria a noção de *ócio* mais adequada para se referir a este tipo de relação e de experiência com o tempo?

5.4 Lazer “primitivo”?

O que se sabe, contudo, é que os povos indígenas possuíam uma enorme variedade de atividades recreativas. Gilberto Freyre, ao discutir a influência do elemento indígena para formação do brasileiro, afirma que alguns cronistas do século XVI perceberam e descreveram com admiração as brincadeiras e os jogos dos ameríndios. Segundo Freyre,

“Na sua 'Informação da missão do P. Christovão de Gouvêa às parte do Brasil, anno 83', diz o padre Cardim que os meninos entre os índios tinham 'muitos jogos a seu modo'. [...] Nota que os caboclinhos brincavam 'com muito mais festa e alegria que os meninos portugueses'. E dá essa ideia geral dos brinquedos: 'Nestes jogos arremedam vários pássaros, cobras, e outros animais, etc., os jogos são mui graciosos, e desenfadadíssimos, nem há entre elles desavenças, nem queixumes, pelejas, nem se ouvem pulhas, ou nomes ruins, e desonestos” (2006: 205).

De acordo com o Freyre, a dimensão lúdica da vida indígena teve efeitos sobre a constituição de certos elementos da cultura brasileira. Mais precisamente o autor afirma que,

“Da tradição indígena ficou no brasileiro o gosto pelos jogos e brinquedos infantis de arremedo de animais: o próprio jogo de azar, chamado do bicho, tão popular no Brasil, encontra base para tamanha popularidade no resíduo animista e totêmico da cultura ameríndia reforçada depois pela africana. Há, entretanto, uma contribuição ainda mais positiva do menino ameríndio aos jogos infantis e esportes europeus: a da bola de borracha por ele usada em um jogo de cabeçaçada” (2006: 206).

Freyre defende que é possível mostrar como esses jogos e brincadeiras indígenas assumiam com frequência valor pedagógico. As práticas lúdicas serviam de ambiente para a realização da educação moral e técnica dos jovens índios.

Tomando as informações do padre Cadim, Freyre ressalta que,

“Dos jogos e das danças dos selvagens do Brasil vários tinham evidente intuito pedagógico; sendo de notar a 'quietação e amizade' – em outras palavras o *fair play* – que o padre Cadim tanto admirou nos caboclos brasílicos de 1500. Nada de 'nome ruim ou pulha' de um jogador a outro. Nada de 'chamarem nomes aos pais e mães'. E é possível que para fixar bem o contraste desse proceder com o dos meninos europeus exagere o padre: 'raramente quando jogam se desconcertam, nem desaventem por cousa alguma, e raramente dão uns nos outros, nem pelejam’” (2006: 206)

O “intuito pedagógico” dos jogos indígenas talvez seja o aspecto que mais aproxima as práticas lúdicas desses povos ao lazer moderno. Neste sentido, talvez seja possível falar de uma espécie de lazer indígena. Os teóricos do lazer, principalmente os da escola francesa cujo expoente principal é Joffre Dumazedier, chamaram atenção para o potencial do lazer enquanto espaço e instrumento para a intensificação do desenvolvimento educacional e cultural da sociedade. Sob esta perspectiva, o lazer é considerado uma poderosa ferramenta socioeducativa que serviria à educação permanente das pessoas ao longo de suas vidas. Dito isso, não posso deixar de notar, contudo, que a função pedagógica do lazer moderno se distingue do 'intuito pedagógico' das práticas lúdicas indígenas pelo fato de que o potencial pedagógico do lazer moderno reside na sua capacidade de operar como dispositivo para realização de um projeto de desenvolvimento cultural cujo objetivo principal é a instrução, mais ou menos formal, dos adultos, ao passo que os jogos, as brincadeiras e as danças indígenas servem de meio para a educação moral e técnica das crianças. Em outras palavras, a função pedagógica do lazer estaria ligada ao seu poder de intervenção no desenvolvimento cultural e educacional dos cidadãos; assim, o lazer, na perspectiva desenvolvimentista e funcionalista de Dumazedier, pode e deve servir a um projeto civilizacional – em grande medida iluminista e humanista – de instrução popular, de difusão da cultura, de ação educativa para esclarecimento das massas, etc. Distintamente, o “intuito pedagógico” dos jogos e danças dos índios era voltado, não para a difusão de um determinado material cultural que em alguma medida estaria inacessível à maioria da sociedade cuja rotina sufocante de trabalho impossibilitaria a boa parte dos indivíduos consumirem satisfatoriamente determinados bens culturais, mas sim para o processo fundamental de construção das habilidades técnicas necessárias para a realização de atividades importantes da vida indígena, como a guerra, a caça e o artesanato, por exemplo. Além deste, digamos, ensino técnico, as práticas lúdicas ofereciam oportunidade para a iniciação moral e religiosa dos jovens índios.

É comum encontrarmos em diferentes sociedades exemplos de práticas lúdicas que se misturam ao treinamento e à iniciação de guerreiros e de caçadores. A história dos esportes nos mostra, por exemplo, que na Grécia Antiga muitas práticas esportivas serviam ao treinamento dos guerreiros. Alguns ginásios dispunham, inclusive, de prédios especialmente destinados à escola de lutas (SENNETT, 2010: 45). Vê-se que o potencial pedagógico das práticas recreativas pode ser realizado de diversas maneiras, que variam em função do contexto social e da época, sendo assim, é difícil afirmar que as implicações do lazer na cultura moderna em termos de ação educativa sejam semelhantes às implicações das práticas lúdicas antigas e “primitivas” na educação moral e técnica dos membros daquelas sociedades tão distintas da nossa cultural, política e economicamente.

CONCLUSÃO

Os capítulos deste trabalho sobre lazer e ócio foram organizados, do ponto de vista evolucionário, de modo relativamente invertido: ou seja, a análise partiu do estudo sobre o tempo livre das sociedades modernas, industrializadas e urbanizadas. Seguiu-se, a partir daí, em direção ao estudo do tempo livre das sociedades antigas (com Estado, isto é, com aristocracia e, portanto, com classe ociosa) tidas como protótipo a partir do qual decorreu a constituição das sociedades modernas; nessas sociedades o tempo livre foi definido como “ócio concentrado”, uma vez que apenas um setor da sociedade tinha plenas condições de experimentá-lo. Por fim, passou-se à análise do tempo livre das sociedades ditas “primitivas”, neste caso ele foi compreendido como sendo um “ócio difuso”, pois que tais sociedades não possuem nem uma classe ociosa (que desfrute exclusivamente de uma ociosidade completa) nem uma classe trabalhadora (que aliene seu trabalho a outra através da escravidão ou do trabalho assalariado).

No capítulo "Questões em torno dos fatores estruturantes do lazer" procurei indicar como o lazer se articula com as condições econômicas, políticas e institucionais que se estabelecem na modernidade, resumindo, procurei fazer uma genealogia do lazer moderno. Posteriormente busquei indicar como as condições possibilitadoras do lazer tornam possível também o aparecimento de um saber científico sobre este fenômeno, e como este saber se imiscui nas relações de poder próprias da sociedade moderna. Por fim, tentei mostrar como o lazer funciona, principalmente a partir do século XX, como um "dispositivo" de poder, disciplinar e biopolítico, cujo papel é a disciplinarização e a regulamentação do tempo de não trabalho.

No capítulo "A situação do ócio" abordei a questão da posição ético/moral da ociosidade nas sociedades pré-modernas. A partir daí, busquei evidenciar o processo de relativa desvalorização do ócio na modernidade em relação a sua condição antiga. Por fim, tentei sugerir o conceito de "ócio concentrado", ou "garantido/exploratório", para se referir à experiência do tempo livre nas sociedades antigas estratificadas por regras de estamento.

No capítulo "A economia primitiva - ou povos que produzem tempo livre" me dediquei à análise da disponibilidade de tempo nas sociedades ditas "primitivas".

Além disso, tomando as informações passadas pela antropologia política e pela antropologia econômica como referência, busquei compreender como se dá a vivência do tempo livre em sociedades politicamente descentralizadas cuja economia é principalmente baseada na caça e na coleta.

Através desse "recuo evolutivo" eu pude perceber que a disponibilidade de tempo aumenta à medida que se "retrocede" a formas mais "primitivas" de sociedade. Sendo assim, em termos quantitativos, a análise do tempo livre feita aqui se mostrou progressiva. Ora, a sociedade moderna, principalmente aquela dos primeiros séculos do capitalismo, séculos XVIII e XIX - ponto de partida de minha análise - desfrutava de menos tempo livre que qualquer uma das outras duas espécies de formações sociais que foram analisadas na sequência. Tomei o lazer das sociedades modernas como uma espécie de pista de decolagem para minha investigação que, uma vez sustentada pela história e pela análise socio-antropológica, tentou sobrevoar panoramicamente outras formações sociais de diferentes lugares e de diferentes tempos, para tentar observar, de modo amplo, as variadas possibilidades de experiência do tempo livre. No que concerne à detecção do trágico decréscimo da disponibilidade de tempo à medida que as sociedades avançam em direção à modernidade, eu gostaria de, rapidamente, voltar a citar o trabalho de Marx, porque talvez ele tenha sido o primeiro sociólogo a chamar atenção para o fato de que,

"condições monstruosas de trabalho constituíam exceção no mundo antigo. Mas, quando povos cuja produção se encontra nos estágios inferiores da escravatura, da corvéia etc. entram num mercado mundial dominado pelo modo de produção capitalista, tornando-se a venda de seus produtos ao exterior o interesse dominante, sobrepõe-se aos horrores bárbaros da escravatura, da servidão etc. a crueldade civilizada do trabalho em excesso" (2011: 274).

Se "condições monstruosas de trabalho constituíam exceção no mundo antigo" como afirmava Marx, no mundo "primitivo" elas tampouco existiam. As sociedades "primitivas", principalmente aquelas nômades caçadoras e coletoras, desfrutam de um tempo livre muito maior que qualquer sociedade antiga ou industrializada. A respeito das sociedades nômades, Sahlins (2007) aponta que:

"as informações sobre os caçadores e coletores do presente etnográfico – especificamente sobre os que se encontram em ambientes marginais – sugerem uma média de três a cinco horas de produção alimentar por dia, por trabalhador adulto. Os caçadores cumprem um horário de banqueiros, expressivamente menor que o dos modernos operários da indústria (sindicalizados), que com certeza aceitariam uma semana de trabalho de vinte e uma a trinta e cinco horas" (2007: 142).

Sahlins conclui,

“Pode-se alegar, de modo convincente, que os caçadores e coletores trabalham menos do que nós; e, em vez de ser uma labuta contínua, a busca de alimento é intermitente, o lazer é abundante e há uma quantidade maior de sono diurno *per capita*, anualmente, do que em qualquer outra condição de existência social” (2007: 120).

A passagem do trabalho escravo ao trabalho assalariado não garantiu por si só a redução do tempo de trabalho. Mesmo em alguns países considerados desenvolvidos observa-se, em pleno século XXI, a superexploração do trabalho excedente em longas jornadas que, apesar de serem corroboradas pela legislação, não deixam de ser desumanas. Nos países em vias de desenvolvimento, o trabalho escravo ilegal perdura no meio rural e avança em direção às cidades superpovoadas; ele é com frequência denunciado na construção civil, na indústria têxtil, na indústria madeireira, na mineração, no trabalho doméstico, a escravidão no século XXI se apresenta ainda sob a forma horrorosa da prostituição forçada.

Diferentemente das sociedades modernas, que aboliram qualquer regra de estamento que permitisse a uma classe o direito inato de não sujeitar-se ao trabalho produtivo, as sociedades antigas – com Estado, e portanto com aristocracia – desprezavam o trabalho produtivo e se esforçavam para mantê-lo restrito aos setores inferiores da sociedade. A partir das revoluções burguesas na América do Norte e na Europa, começam a se desfazer progressivamente os regimes com trabalho escravo, bem como as classes privilegiadas que, por direito, exploravam esse tipo de produção. Com a cristalização legal dos princípios burgueses da liberdade e da igualdade, não é mais admissível a existência de uma classe que, por um suposto direito de nascença, tenha a possibilidade de experimentar ao longo de toda sua vida aquilo que chamamos de “ócio concentrado”. Poderia se pensar que as revoluções burguesas libertaram e igualaram os indivíduos nos seguintes sentidos: primeiro, os libertaram da sujeição ao senhor aristocrata ocioso; segundo, os igualaram, porque transformaram tanto o escravo quanto o senhor em trabalhadores profissionais. Seria então o ócio uma categoria em vias de extinção?

Enquanto alguns pensadores dos séculos passados acreditavam que o desenvolvimento tecnológico das forças produtivas liberaria algumas horas de trabalho para o homem moderno, nós percebemos diretamente que esse desenvolvimento, ao contrário, aumentou a capilaridade trabalho. Se por um lado as técnicas de produção aumentaram a produtividade ao longo dos séculos XIX e XX,

as técnicas de comunicação contemporâneas permitiram a extensão do trabalho para fora de seu local e de seu tempo. Atualmente o número de empresas que não possuem sede aumenta progressivamente; o telefone e a internet conseguiram transportar o trabalho para dentro das casas, das salas de espera, dos carros, dos banheiros. Assim, pode-se trabalhar a qualquer hora e em qualquer lugar. O tempo todo e todo o tempo.

Os ingleses, pioneiros da moderna industrialização capitalista, são um bom exemplo de povo cuja moral valoriza a produtividade e o trabalho; povo do *business*, da ocupação, do negócio, não do ócio, para eles o próprio tempo é visto como capital – *time is money*. Na soleira da modernidade, outros povos parecem não ter aderido ainda a moral da produtividade do tempo de ascendência inglesa. Os ibéricos, por exemplo, são vistos por Sérgio Buarque de Hollanda como os antípodas dessa moral:

“É compreensível [...] que jamais se tenha naturalizado entre gente hispânica a moderna religião do trabalho e o apreço à atividade utilitária. Uma digna ociosidade sempre pareceu mais excelente, e até mais nobilitante, a um bom português, ou a um bom espanhol, do que a luta insana pelo pão de cada dia. [...]. E assim, enquanto povos protestantes preconizam e exaltam o esforço manual, as nações ibéricas colocam-se ainda largamente no ponto de vista da Antiguidade clássica. O que entre elas predomina é a concepção antiga de que o ócio importa mais que o negócio e de que a atividade produtora é em si menos valiosa que a contemplação e o amor” (1995: 38).

Resta a questão, portanto, sobre se é de fato possível uma relação positiva com ócio na modernidade, ou se a persistência de tais traços culturais constitui um atavismo fadado a desaparecer. A ética do trabalho essencialmente utilitária que tem predominado nos últimos séculos do desenvolvimento capitalista terá a capacidade de continuar a despertar aquela má consciência com a ociosidade que nos torna muitas vezes incapazes de desfrutar despreocupadamente o tempo livre?

Gilberto Freyre, em seu livro *Além do Apenas Moderado*, sugere que a sociedade pós-moderna terá como um dos aspectos que a distinguirá de sua predecessora “apenas moderna” dos séculos XVIII, XIX e do início do XX, justamente, a capacidade de lidar de forma positiva com o tempo desocupado. A figura típica do homem moderno, orientado pela racionalidade econômica e pela ética do trabalho, que Max Weber descreveu minuciosamente há cerca de um século atrás, estaria prestes a dar lugar a um novo tipo social. As novas gerações, de acordo com Freyre, estarão mais inclinadas a adotarem uma ética da ociosidade e do lazer do que a aderirem à velha ética do trabalho que orientou a conduta de

seus ancestrais *apenas modernos*. Segundo o autor, a crescente automação e o aumento da longevidade já começaram a ter como efeito a reorganização das relações do homem com o tempo e o trabalho. No contexto da pós-modernidade, a abundância de tempo livre colocaria fim ao desprezo, tão burguês e tão calvinista, pelo homem ocioso desperdiçador ou, melhor dizendo, gozador de tempo. Daí Freyre defender que, “a organização do lazer começaria sem demora a apresentar-se como problema [sociológico] muito mais importante do que o da organização do trabalho” (2001: 162).

Freyre afirma que a transformação do *apenas moderno* em pós-moderno se trata de uma verdadeira revolução biossocial. As características principais dessa revolução, ou transição acelerada da modernidade para a pós-modernidade, são, entre outras: a crescente automação da produção, o aumento da longevidade e da disponibilidade de tempo – não somente para os mais velhos aposentados, mas também para os jovens. A revolução biossocial de que fala Freyre teria como uma de suas consequências principais a alteração da relação das pessoas com o trabalho e o tempo estritamente úteis. Neste sentido, o trabalho e o tempo ocupado com atividades puramente econômicas e utilitárias deixariam de ser o núcleo em torno do qual giraria a vida dos indivíduos. Sob a perspectiva futuroológica gilbertinana, nós estaríamos diante do início de uma época de predominância do tempo livre sobre o tempo ocupado. Segundo o autor,

“Consiste grande parte da revolução biossocial que começamos a viver na crescente automatização, da qual pode-se, senão prever, supor resultados biossociais de importância máxima, entre os quais já estão se fazendo notar, paradoxalmente, tendências para um gozo de tempo pelos jovens, despreocupados, contrária à mística, até há pouco dominante no ocidente, do “time is money”. Há uma evidente inclinação, da parte de vários desses jovens, para um tipo de relação com o tempo antes romanticamente desinteressado do que pragmaticamente calculado quanto a resultados dos chamados práticos do trabalho glorificado em alta virtude” (2001: 66).

Os povos da península ibérica e também os neo-ibéricos do novo mundo são capazes, segundo Freyre, de experimentar uma relação mais positiva com o ócio do que os povos do norte da Europa e da América. Parafraseando o autor pernambucano: diferentemente dos laboriosos europeus e americanos do norte, os povos ocidentais habitantes dos trópicos – ibéricos, itálicos e neo-ibéricos – parecem não ter se esquecido completamente do latim que herdaram, eles compreendem com facilidade que *otium* é o positivo, de que *negotium* é o negativo. Freyre, em autorreferência a uma publicação anterior, *On the Iberian Concept of time*, sugere

que uma das lições que os povos ibéricos poderiam oferecer à pós-modernidade diz respeito à habilidade de revalorização da ociosidade na escala dos valores. Nas palavras do autor, os ibéricos e neo-ibéricos poderiam

“ensinar aos que, tendo a eles se adiantado em aspectos tecnológicos da civilização, de tal modo associaram sua tecnologia, sua economia, sua convivência, ao sentido cronométrico e, por conseguinte, apenas mecânico, de tempo que, estabilizando-se em modernices crescentemente arcaicas – por mais que se proclamem modernas – perderam quase de todo a capacidade de viverem ludicamente o tempo livre. Parte em que – repita-se – podem receber lições dos tecnologicamente retardados povos ibéricos. Tecnologicamente retardados mas, por isso mesmo, senhores de vastas reservas de cultura folclórica, dentro da qual se conservam danças, músicas, jogos, saudáveis tanto do ponto de vista sociológico como do ponto de vista médico” (2001: 147)

Os povos “mais que modernos”, de acordo com autor, já começaram por restaurar o prestígio da ociosidade na cultura ocidental. No entanto, mesmo passados quarenta anos da publicação da futurologia de Freyre, ainda é difícil afirmar se vivemos em uma época de mais tempo livre que trabalho. Por ora, uma das conclusões da genealogia do lazer proposta nesta dissertação é a seguinte: o tempo livre na modernidade, sob a forma predominante do lazer, se torna um mecanismo de duplo reforço da atividade econômica, pois permite a recomposição da força produtiva dos trabalhadores ao mesmo tempo em que incentiva práticas de consumo. Além disso, como tentei sugerir utilizando o vocabulário de Foucault, o lazer pode funcionar como um “dispositivo” de poder, tanto disciplinar quanto biopolítico, capaz de controlar o tempo livre, tornando-o algo que de algum modo sirva a diferentes projetos políticos, econômicos, educacionais, sanitários. O tempo livre, desde a primeira metade do século passado até os dias de hoje, tem sido regulado por uma legislação cada vez mais sofisticada e precisa. Além de determinar a duração da jornada, a legislação trabalhista passou a ordenar o direito à férias remuneradas anuais, ao sábado de meio turno, à aposentadoria e ao próprio lazer. É nesse contexto que o lazer emerge como política social voltada para o melhoramento do bem-estar social, do capital humano – através da associação do lazer a investimentos educacionais e higiênicos – e do consumo coletivo. O contexto sócio-histórico que começa a se definir após as duas guerras mundiais, chamado por muitos sociólogos e economistas de *neoliberalismo*, permitiu a maturação institucional/legal e o desenvolvimento prático/material do lazer enquanto política social ativa voltada para a incrementação do capital humano; ou seja, tudo indica que no contexto neoliberal o tempo livre se torna algo planejável, orientável,

disciplinável; o lazer se mostra como meio eficaz de intervenção – de política social ativa, eu repito – sobre o tempo, o corpo e a cultura/educação dos indivíduos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, G. *O que é o Contemporâneo? e outros ensaios*. Trad.: Vinícios Nicastro Honesko – Chapecó, SC: Argos, 2009.
- BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouant. - 7. Ed. - São Paulo: Brasiliense, 1994 – (Obras escolhidas v.1).
- CLASTRES, P. *A Sociedade Contra o Estado*. Trad.: Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- CLASTRES, P., *Arqueologia da Violência*. Trad.: Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2011.
- DAL ROSSO, Sadi. *A Jornada de Trabalho na sociedade : o castigo de Prometeu* – São Paulo : Ltr, 1996
- DEBORD, G., *A Sociedade do Espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. – Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- DUMAZEDIER, J., *Sociologia Empírica do Lazer*. Trad.: Sílvia Mazza e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- DUMAZEDIER, J. *Lazer e Cultura Popular*. Trad.: Maria de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- ELIAS, N. *Sobre o Tempo*. Trad.: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1998.
- FAUSTO, C., “Da inimizade – Forma e simbolismo da guerra indígena”. In *A outra margem do ocidente*. NOVAES, A., (org.). São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- FERREIRA, A. *Lazer Operário – um estudo de organização social das cidade*. Ed. Progresso. Salvador, 1959.
- FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. Roberto Machado e Eduardo Jardim Morais. - Rio de Janeiro : NAU Editora, 2003.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. Org. E trad.: Roberto Machado. – Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- FOUCAULT, M. *Em Defesa da Sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Trad.: Maria Ermantina Galvão – 2ª. Ed. - São Paulo: Editora WMF Martins Fonte, 2010.

- FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*; trad.: Raquel Ramallete. 39. ed. Petrópolis, RJ : Vozes, 2011.
- FOUCAULT, M. *História da Sexualidade – A vontade de saber*. Trad.: Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 1ª. ed. - São Paulo, Paz e Terra, 2014
- FREYRE, G. *Casa-grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. – São Paulo: Global, 2006.
- FREYRE, G. *Além do Apenas Moderno – sugestões em torno de possíveis futuros do homem, em geral, e do homem brasileiro, em particular*. 2ª Ed. Topbooks Editora, 2001.
- GRAMSCI, A. *Americanismo e Fordismo*. Trad.: Gabriel Bogossian. – São Paulo : Hedra : 2008.
- GIDDENS, A. *Capitalismo e Moderna Teoria Social*. Trad.: Maria do Carmo Cary. 7ª. Edição, Editorial Presença, Lisboa 2011.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26. ed. - São Paulo : Companhia das Letras, 1995.
- INÁCIO, MULLER, FALCÃO & AVILA. *O Lazer nas empresas brasileiras: uma perspectiva histórico-crítica de análise*. Pensar a Prática, Goiânia, v. 13, n. 2, p. 113, maio/ago. 2010
- LÉVI-STRAUSS. C., “Guerra e Comércio entre os índios da América do Sul.”, *Revista do Arquivo Municipal*, v. 87, 1942. São Paulo.
- LIZOT, J. “População, Recursos e Guerra entre os Yanomami” In. *Guerra Religião e Poder*. Trad. João Afonso dos Santos. Lisboa, Edições 70, 1980 - pgs. 161-190.
- MARX, K. *O Capital: crítica da economia política: livro I*. Trad.: Reginaldo Sant'Anna. - 28ª. ed. - Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- MARINHO, I.P. *Raízes etimológica, histórica e jurídica do lazer*. Brasília, DF: Empresa Gráfica e Jornalística Horizonte, 1979.
- NIETZSCHE, F., *A Gaia Ciência*. Trad.: Paulo César de Souza - São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- PRONOVOST, G. *Introdução à Sociologia do Lazer*. Trad.: Marcelo Gomes. – São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2011.
- RIBEIRO, D. *O Processo Civilizatório: estudos de antropologia da civilização*. São Paulo : Cia. Das Letras; Publifolha, 2000

SAHLINS, M., "A Sociedade Afluente Original" in *Cultura na Prática*. Trad.: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007

SENNETT, R., *Carne e Pedra*. Trad.: Marcos Aarão Reis. 2a. Ed. Rio de Janeiro: BestBolso. 2010.

STADEN, HANS. *Duas Viagens ao Brasil: Primeiros registros sobre o Brasil*. Trad.: Angel Bojadsen ; Intro. De Eduardo Bueno. Ed. L&PM, Porto Alegre, 2010.

VEBLEN, T., *A Teoria da Classe Ociosa: um estudo econômico das instituições*. Trad.: Olívia Krähenbül. Ed.: Nova Cultural, 1988.

WEBER, Max. *A Ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. Trad. José Marcos Mariani. São Paulo : Companhia das Letras, 2004.