

O PASSEIO À PRAINHA: ESTUDO ANTROPOLÓGICO DO CONSUMO DE PRAZER NAS CLASSES POPULARES

Paulo Roberto Albieri Nery¹

RESUMO

Estudo etnográfico de uma prática de lazer, o "passeio à prainha" constitui-se numa festa popular de tipo rabelaisiano, cujo acontecimento permite que se o tome como uma reflexão sobre o modo pelo qual se estruturam as relações sociais, com predomínio dos vínculos pessoais de reciprocidade, levando-se em conta elementos como a natureza, o corpo e as ações sociais.

INTRODUÇÃO

O objeto deste artigo é refletir sobre a maneira como as camadas populares da população brasileira constroem, através de representações e comportamentos, um valor específico às práticas culturais de "sair de casa". Parte-se da hipótese de que a idéia de um indivíduo autônomo e independente, como valor básico da visão de mundo dominante nas sociedades modernas, não se encontra espalhada de modo uniforme pelas diferentes camadas sociais da sociedade (Duarte, 1986). Desse modo, procura-se identificar as representações que atribuem significado às práticas de "sair de casa" nas classes populares, tomando, como contraste, o pano de fundo das representações que orientam as práticas de "sair de casa" nas camadas médias da sociedade brasileira. Nas classes

populares, identificam-se fortes componentes holistas (Dumont, 1985) predominando nas práticas de "sair de casa" e, particularmente, na construção imaginária de um projeto de "passeio", cujas características básicas se opõem, sem serem excludentes, às visões individualizantes de mundo que tem como centro o "indivíduo".

Este artigo toma por fundamento uma pesquisa de campo realizada entre 1996 e 1998, que consistiu em explorar, por meio do método de observação participante, um espaço público de lazer, com freqüentação de determinado estrato das camadas populares na região do Triângulo Mineiro, Brasil. Dessa pesquisa, concluiu-se pela existência de uma forma de apropriação múltipla daquele espaço por contingentes diferenciados de população. O objetivo foi compreender como determinada camada popular da sociedade brasileira se apropria

¹ Doutor e Mestre em Antropologia respectivamente pelo Museu Nacional – UFRJ e pela UnB; Bacharel em Ciências Econômicas pela UFV. Professor-Adjunto na Faculdade de Artes, Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal de Uberlândia – UFU. E-Mail: pranery@ufu.br

de um espaço público de lazer através de valores que lhe são próprios. Trata-se de uma apropriação sempre plena de tensões, porque as práticas, tanto servem para o exercício de controle dessas populações, por constituir um espaço e uso normatizado, como servem para exercício de expressões de sua própria identidade cultural. É em relação a esse segundo foco de análise que se procurará chamar a atenção dos leitores.

Deslocamentos por prazer

Tomando como hipótese a idéia de que as pessoas constroem socialmente um modo específico de apropriação do mundo, far-se-á uso da expressão *dispositivos de sensibilidade*, para caracterizar as práticas discursivas e não-discursivas que apresentam eficácia produtiva e transformadora, visto que servem para estimular, incentivar, diversificar e produzir sentimentos e condutas padronizados nas pessoas (Foucault, Sennett, 1981). Esses *dispositivos* podem ser dirigidos, ou não, para um projeto de desenvolvimento da pessoa através das práticas de "sair de casa", ou, como vim a chamar mais tarde, práticas de "deslocamento". Na modalidade de representação holista da qual vai-se tratar aqui, essas práticas atualizam-se pelos chamados "passeios", muito embora, às vezes, esses "passeios" exijam deslocamento de viagem, considerando a distância de casa até o local de freqüentação.

Os "deslocamentos" são práticas ritualizadas de ocupação do tempo livre que visam ao "prazer" e são traduzidos em discursos potencialmente capazes de suscitar a imagem de busca de um ideal, ou de um ideal de vida (Graburn, 1989:28), na medida em que representam uma espécie de imagem reduzida da vida.

Fala-se aqui de modelo reduzido no mesmo sentido em que Lévi-Strauss (1981) descreve o significado do pôr-do-sol em *Tristes Trópicos*. Na análise desenvolvida naquela obra, Lévi-Strauss mostra que, ao contrário da representação do "alvorecer" como expressão metafórica de uma parte do dia, o "crepúsculo" é um fenômeno qualitativamente diferente, uma vez que pode ser representado como um espetáculo que se realiza com começo, meio e fim, razão por que fornece uma representação completa do dia, que é, ao mesmo tempo, uma espécie de modelo reduzido da vida com seus ciclos e fases. Essa virtude, associada à redução provocada pelo modelo, é atribuída à inversão do processo de conhecimento que, ao invés de apreender o objeto real começando pelas suas partes, para fugir à resistência que ele oferece à apreensão, prioriza o

conhecimento do todo através de um homólogo seu. Como refletiria ainda Lévi-Strauss (1976), ao comparar a constituição da criança como sujeito com o uso que ela faz de uma boneca, não mais como adversário, rival ou interlocutor, mas como condição e meio de sua própria transformação.

Como sugere essa análise, é possível compreender os "deslocamentos" como sistemas de relações abstratas e, simultaneamente, como objetos de contemplação estética. Assim apreendidos, os "deslocamentos" são modelos reduzidos da vida, de cujo conteúdo se busca retirar a dimensão não valorizada, na medida em que servem como atualização, em formato ideal, de uma representação coletiva de mundo.

É nesse sentido que os "deslocamentos", que têm uma dimensão tanto física quanto moral, podem ser apreciados como expressões de regimes diferenciados de prazer (Duarte, 1996). A vida cotidiana e o "deslocamento" são representados como opostos que se complementam de alguma forma, e esse deslocamento é tomado como algo relevante, um "acontecimento" na vida das pessoas. Constata-se, porém, que, na cultura das classes populares, há uma prática de abolição simbólica dessa oposição, através do recurso de atribuir ao "acontecimento" um valor cultural que reitera a lógica da vida cotidiana.

Nas camadas médias da população, a expectativa de "sair de casa" pode ser investida num deslocamento físico-moral, na medida em que a viagem atualiza o "culto do eu", como valor individualizante de mundo, em que se participa de um ritual de "re-totalização às avessas" da pessoa, sendo o valor encompassador a própria interioridade do sujeito (Nery, 1998). As "viagens" podem então ser apreciadas como deslocamentos físico-morais, nos quais há projeção da expectativa para um projeto de desenvolvimento de si, onde a dimensão de prazer vem associada à experiência de reconhecimento de um padrão interior através de um *dispositivo de sensibilidade* próprio (cf. Nery, 1998 para uma análise dos *dispositivos de sensibilidade* empregados por Goethe em seus diários de viagem). A viagem, nesse sentido, é "construída" e, portanto, "esperada", porque ela remete para uma "expectativa não-satisfeita do desconhecido", cuja realização contribui para o auto-aperfeiçoamento do indivíduo.

As práticas populares de "sair de casa"

As práticas de "sair de casa" das classes populares, no entanto, estão fortemente centradas na família, que é tomada como instância de referência básica na concepção da pessoa nessa camada da

população, e é, nesse sentido, que se analisa o "acontecimento" que envolve as práticas de deslocamento como tempo livre disponível para utilização dos indivíduos, mas que visa prioritariamente à manutenção de uma lógica voltada para a reprodução de valores que são familiares.

Pode-se referir então a dois mundos: o *mundo do trabalho*, que é o universo simbólico da vida cotidiana, e o *mundo da folga*, que constitui o universo simbólico produzido pelo "deslocamento". A "folga" é tomada como mais uma "utilidade" que se caracteriza por ser complementar, embora de natureza opositiva ao mundo do "trabalho". Ela é identificada como um daqueles "momentos raros" no contexto da vida das classes populares, não apenas no sentido quantitativo, mas porque a eles se atribui um significado particularmente especial, por se tratar de um "acontecimento". Os períodos de "folga" são entendidos como uma saída do universo tenso, pesado, comprometedor da vida cotidiana, do "mundo do trabalho". Seu significado está em oferecer um contraste simbólico ao tempo investido no "mundo do trabalho" porque a eles se atribui uma qualidade de "magia" que consiste no rompimento, ou na descontinuação, como diria Leach (1978), ou, ainda, na ritmização do trabalho e das "obrigações" de que o trabalho se reveste. Há uma homologia entre o sentido do trabalho e o valor atribuído à folga na qual o mundo do trabalho aparece em oposição ao mundo da folga, da mesma maneira que o cotidiano aparece em oposição ao acontecimento.

O mundo da "folga" não pode ser compreendido sem a atenção ao modo como se estruturam, nas representações das classes populares, a "sociabilidade" e a "temporabilidade". Contra o "anonimato" atribuído aos "ricos" (percepção popular do que representam as camadas médias da população), valorizam o "gregarismo", a "participação", dentro de um universo local do qual se sentem parte integrante, em relação ao qual não vêm possibilidade de se alienar. É daí que advém a percepção de se pertencer ao "pedaço", como diria Magnani (1984), isto é, à "localidade", ao "lugar", ao reconhecimento enfim de pertencer ao grupo do "nós".

Por outro lado, diferentemente de uma concepção alargada do tempo, que valorizasse os acontecimentos passados ou futuros (valorização atribuída aos "ricos"), acentuam a idéia do que acontece "agora", no momento presente. Trata-se de uma forma realista de encarar as dificuldades do mundo, de subjugar ou procurar vencer os problemas que enfrentam em tempo integral de forma pragmática. Valorizando o "presentismo" (Hoggart, 1973), eles se armam calculadamente

melhor contra a força do "destino", contra aquilo que na vida é "esperável", ainda que nunca "esperado".

A "folga" é assim valorizada como "acontecimento" a ser "utilizado" na medida em que ela remete ainda mais à noção de "presente", como uma "obrigação" que se impõe, e da qual não se pode fugir. A "folga" não significa meramente uma "fuga" da realidade, mas é a própria realidade englobada pelo valor "presente". Nos instantes de "folga", a vida é vivida como se a compartimentação atribuída às dimensões da existência - "ficar" e "sair" - pudesse ser anulada, de tal maneira que aquilo que brota como sentimento do "não esperado" marcasse presença, como um "presente" de segundo nível. As classes populares investem sua "fantasia" (consubstancializada na "expectativa de sair") não em um projeto de ampliação do "eu" individual, mas num projeto de afirmação dos valores comunitários, sempre relacionados com a intimidade de grupo. A "folga" existe num nível de presença duplicada em relação ao cotidiano do trabalho, ela é mais imediata do que a própria atividade de trabalho.

Em certo sentido, a "folga" é mais "real" do que a vida cotidiana associada ao "trabalho", uma vez que o valor da vida familiar, enquanto "lugar privilegiado do exercício de vivências sócioafetivas" (Machado, 1985), parece encompassar as "estratégias de sobrevivência" desenvolvidas nesse período de rotina. O mundo da "folga" é vivenciado como uma *partilha* entre os membros do grupo, e não como uma mera experiência de vida atribuída isoladamente a indivíduos. E é por isso que a "folga" aparece como uma dimensão da vida social expressiva dos valores populares, na medida em que ela é "compartilhada" entre membros de um grupo como fator estatuinte de sua condição de ser, e não meramente "experimentada" por indivíduos isolados.

Dessa forma, a "partilha" das experiências contidas no tempo da "folga" é o foco de atenção das classes populares, e não o fato de experimentar determinados objetos aos quais se atribui a capacidade de oferecer "prazer", tampouco o fato de se privilegiar a "experiência de prazer" propiciada pelo objeto. Para as pessoas das classes populares, é indiferente o objeto da experiência de prazer, como é indiferente a própria "experiência de prazer" em si, como algo que fosse adicionado ao indivíduo enquanto agregador de experiência e, portanto, de valor. Para elas, o que conta é o "prazer" investido no gesto de "compartilhar" (Stockle, 1982).

Essa análise coincide com a que apresenta Hoggart relativamente ao "padrão de emoções já conhecidas" com que ele caracteriza as canções preferidas "utilizadas" pelos membros das classes

populares na Inglaterra ou, ainda, com relação à maneira como ele caracteriza a expectativa preenchida pelas leituras e passatempos ao "apresentar quadros de coisas já conhecidas" (1973): servem para afirmar valores estabelecidos pelo reconhecimento.

Consumo de coisas *versus* produção de relações

Segundo a compreensão das classes populares, o mundo da "folga" está longe de ser um mundo cercado de "expectativas" a serem construídas gradativamente por acúmulo, tampouco as experiências que ali têm lugar são vivenciadas como um "acontecimento", mediante um suposto investimento de esforço e de tempo em sua construção. Não se trata efetivamente disso, mas, sim, do fato de ser o valor que se exalta no tempo da "folga" identificado pelo reconhecimento "compartilhado" de padrões de emoção, vigentes no âmbito de um grupo familiar e/ou de pares de amigos, e, portanto, de ser uma experiência de partilha social. Tire-se isso à experiência da "folga", e estar-se-á roubando a razão de ser do "passeio".

É por essa razão que o mundo da "folga" não representa para as classes populares um mundo onde se "consomem coisas", como erroneamente pode fazer supor a apreciação apressada do consumo efetivo de bens, tais como bebidas e alimentos, praticado em profusão. Contra a idéia de um "consumo de coisas", que é uma noção atribuída "de fora" do mundo das classes populares ao comportamento cultural dessa categoria social, prevalece a valorização do que se poderia chamar "produção de relações" (para usar uma expressão de um artigo recente de Strathern, 1998) onde se prioriza a manutenção de um "fluxo de sentimento" em que as "relações de obrigação" ou de "mutualidade" entre os membros do grupo doméstico são constantemente postos à prova, porque se trata justamente de enfatizar, através do gesto de "beber" e "comer", a partilha com outrem.

Não se pode deixar de reconhecer que a somatória dos valores arrolados até aqui concorre para produzir um distanciamento em relação à idéia de "aperfeiçoamento" atribuído à viagem, tão presente na visão de mundo individualista. Nesse sentido, se a "folga" pode significar para as pessoas das camadas médias de nossa sociedade um movimento de expansão e de abertura em relação a "horizontes" previamente definidos - vide a repercussão na mídia das viagens de Amyr Klink - ocorre coisa muito diferente nas representações populares. Valoriza-se aí o "acontecimento" pela significação que é atribuída ao movimento em si de deslocamento face ao

cotidiano do "trabalho", carregando-se cada atitude com a conotação de estar sendo "compartilhada" por outros, e assim se reafirma a conformação a um mundo onde impera a "relação entre pessoas", um mundo onde as "unidades" constitutivas que são as pessoas são subordinadas a essa totalidade constituída pela "relação entre elas".

Se o "prazer de viajar" na representação erudita assume tão-somente um caráter *constituente* da pessoa, no "passeio" popular, ele assume uma dimensão *estatuinte*, no sentido de que passa a ser razão de existência do "passeio" (utiliza-se aqui do mesmo tratamento dado por Luiz Fernando Duarte à questão da relação entre pessoa e dor; Duarte, 1996). Mais do que isso, o "prazer" implícito na idéia de "passeio" não aparece como fruto de sua "interiorização" pelos indivíduos que dele participam, mas está associado ao seu caráter "relacional", na medida em que está em jogo a ação de "compartilhar", e não o gesto de consumir "prazer".

Por valorizar a atitude de "partilha", que recobre todas as atividades e, portanto, fornece um molde ao universo de significação existente nas representações de mundo das classes populares, pode-se entender o papel que a representação popular atribui à "participação". A valorização da atitude de "participação" não é mero emblema das relações sociais existentes nessa categoria social. Ela é uma atitude distintiva dessas classes, fator recorrente de contraste no estabelecimento de sua própria identidade. Contra uma concepção fundamentada no modelo do "espectador", próprio das camadas médias da sociedade que vão, por exemplo, ao teatro, como diria Sennett, e preservam os espaços do "espectador" e do "ator" separados até o momento do aplauso final, impõe-se, nas classes populares, uma concepção diferente, baseada no modelo de "participação". Esse modelo consiste sumariamente no gesto de transgressão total entre os espaços reservados ao "espectador" e ao "ator". Entre as classes populares, o "acontecimento" deve ser revestido da oportunidade efetiva de "participação", ao modo do caráter de centro festivo e social atribuído ao teatro barroco, no qual a audiência não se concentra apenas com o que acontece no palco, mas participa, numa dupla produção, a do sentido experimentado pelas ações no palco e pelas vivências no próprio auditório.

A figura do excesso rabelaisiano

A título de síntese final, e com caráter meramente indicativo de alguns resultados alcançados na pesquisa, chama-se a atenção dos leitores para alguns dispositivos empregados

durante os "deslocamentos" populares. Em primeiro lugar, destacam-se as "imagens" produzidas na forma de "fotografias" que reproduzem os acontecimentos, as quais formam uma *bricolage* da memória coletiva do grupo familiar e/ou de amizade, produto da reiteração do Valor Cultural atribuído ao gesto de "compartilhar".

Em seguida, destaca-se a temática do "riso" rabelaisiano (Bakhtin 1993) e, para maior clareza, do "riso solto", "desbragado", "sem peias", que ocupa lugar central na construção social do deslocamento holista pelo caráter transgressor de que ele se reveste, ao permitir superar a separação entre o mundo do "palco" e o mundo da "platéia" na organização da "festa" popular. O "riso" permite a mediação entre esses dois mundos e assim realiza o sentido da "participação".

Outro tema a ser destacado refere-se à magia do "ruído", o qual se expressa por diferentes formas de "xingamento", "obscenidade" e "grosseira", formas caracteristicamente jocosas e irônicas de chamar a atenção para a natureza intensificada das relações que se produzem no mundo da "folga". A figura do "excesso" marca também a fronteira do mundo da "folga" em relação ao mundo do "cotidiano".

Finalmente, chama-se a atenção para o tema da "matula", ou "farnel", tema tão negativamente marcado pela ideologia individualista em sua referência a ele como algo impróprio de pessoas civilizadas, ou como indica a expressão "piquenique de farofeiros" (Magnani 1984). Ao contrário disso, a perspectiva adotada neste trabalho procura mostrar que a "hora da bóia", seu modo de realização, a comoção que desperta e o grau de envolvimento que exige dos participantes como afirmação uníssona de sua identidade cultural singular ocupam lugar de significação plena dos valores populares.

Como conclusão, destaca-se o fato de que a representação popular sobre o "passeio" é ambivalente, no sentido de que o "prazer" a ele associado, mesmo sendo comandado pelo afastamento em relação ao cotidiano, só é ao mesmo tempo possível porque entre a rotina e a não-rotina se impõe uma mediação propiciada pelo caráter relativo desse afastamento, isto é, marca-se simbolicamente o deslocamento com um afastamento "diferencial" em relação ao conhecido, que é percebido através da **figura do "excesso"**. A "hora da bóia" é um "banquete", no sentido de que, embora se trate de uma "extravagância" consentida e regulada pela inversão da ordem de prioridades, constitui, ainda assim, um acontecimento, pois está marcado pelo seu caráter de "excesso".

É por isso então que a "folga" pode remeter para o "inesperado", porque ela é percebida como um mundo em separado, cuja lógica consiste em oferecer-se como cenário da reiteração de padrões de sensibilidade já e sempre conhecidos. Todavia, a garantia de um hedonismo relativo entre as classes populares está na exata proporção em que esse "outro" mundo não se mostre nem relativamente distanciado, nem relativamente próximo demais ao cotidiano. O "excesso" no "comer", "beber", "jogar" e "brincar" marca a fronteira que se sabe necessário cruzar para obter "prazer", mas da qual não se quer distanciar demais porque, de qualquer forma, o que conta em última instância é o cotidiano, a realidade inclusiva. A folga aparece como uma realidade de segunda ordem, disponível para "uso" e pensada como "sem dia marcado", que acontece quase de forma "inesperada", sem risco de alteração da ordem das coisas, mas, ao contrário, se adequando em seu caráter de exceção à própria ordem das coisas.

A figura do "excesso", enquanto um dispositivo de sensibilidade empregado pelas classes populares em seus "passeios", resolve então a contradição existente entre "trabalho" e "folga", instaurando uma prática que reduplica, durante a "folga", a preeminência do "ficar em casa" enquanto valor cultural. Só assim se pode compreender a resistência popular em exprimir representações sobre "viajar", identificada na pesquisa aqui relatada, como significativas em seus próprios termos. É que o "passeio" popular permite que as pessoas, mesmo *saindo de casa*, possam se sentir como se, ainda e sempre, estivessem *em casa*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAKHTIN, M.M. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo : Hucitec; Brasília, UnB, 1993. 419p.
- DUARTE, L.F.D. *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1986. 290p.
- _____. Pessoa e dor no Ocidente (o holismo metodológico na Antropologia da saúde e doença). *Horizontes antropológicos*, v.4, n.9, p.13-28, 1996.
- DUMONT, L. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985. 283p.
- FOUCAULT, M.; SENNETT, R. Sexuality and solitude. *London Review of Books*, , May 21-June 3, 1981.
- GRABURN, N. Tourism: the sacred journey. In: SMITH, V.L. (ed.). *Hosts and guests: the anthropology of tourism*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 1989. p.21-36.

- HOGGART, R. *As utilizações da cultura: aspectos da vida da classe trabalhadora, com especiais referências a publicações e divertimentos*. Lisboa : Presença, 1973.
- LEACH, E. *Cultura e comunicação: a lógica pela qual os símbolos estão ligados*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. 119p.
- LÉVY-STRAUSS, C. *O pensamento selvagem*. 2.ed. São Paulo : Ed. Nacional, 1981. 331p.
- _____. *Tristes trópicos*. Lisboa : Edições 70, 1981. 415p.
- MACHADO, L.Z. Família, reciprocidade e condições de classe. *Anuário Antropológico*, v.83, p.316-323, 1985.
- MAGNANI, J.G.C. *Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade*. São Paulo : Brasiliense, 1984. 198p.
- NERY, P.R.A. *Viagem, passeio, turismo: estudo comparado do deslocamento como valor*. Rio de Janeiro : Museu Nacional; Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1998. (Tese - doutorado em Antropologia Social)
- STOCKLE, V. A família que não é sagrada. In: ALMEIDA, M.S.K. de et al. *Colcha de retalhos: estudos sobre a família no Brasil*. São Paulo : Brasiliense, 1982. p.39-90.
- STRATHERM, M. Novas formas econômicas: um relato das terras altas de Papua-Nova Guiné. *Mana*, v.4, n.1, p.109-139, 1998.