

**EDUCAÇÃO FÍSICA:
DA ALEGRIA DO LÚDICO
À OPRESSÃO DO RENDIMENTO**

Silvino Santin

EDUCAÇÃO FÍSICA:
DA ALEGRIA DO LÚDICO
À OPRESSÃO DO RENDIMENTO

3ª edição
ampliada



Porto Alegre, 2001

ESPORTE DE RENDIMENTO / 59

- Caminhando filosoficamente em direção
ao esporte de rendimento / 59
- Justificativas e expectativas / 63
- Questões semânticas / 64
- No espaço da transcendência / 66
- Rendimento mecânico e quantitativo / 72
- Homem-atleta / 73
- Rendimento vital e qualitativo / 78
 - “Atleta” humano / 79
- Educação Física e esporte de rendimento / 82

AS FUNÇÕES DO ESPORTE NA SOCIEDADE BRASILEIRA

Reflexões filosóficas a partir da antropologia

e da sociologia do esporte / 86

- Reflexões introdutórias / 86
- Um ponto de partida / 88
 - As funções do esporte / 89
 - A instrumentalidade do esporte / 91
 - A prática esportiva / 92
 - O consumo do esporte / 93
 - O humano do esporte / 94
- Raízes antropológicas do esporte / 94
- A ordem social / 99

VISÃO LÚDICA DO CORPO / 109

- Revisão antropológica / 110
- Matéria e espírito – corpo e psique / 111
- O corpo lúdico: conceito ou vivência / 114

CORPOREIDADE – PRAZER – JOGO

Desafio para repensar o projeto antropológico / 118

- Corporeidade: o modo de ser do homem / 118
- Prazer como dinâmica da corporeidade / 125
- Jogo: o segredo da arquitetura corporal / 129

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS / 134

APRESENTAÇÃO DA TERCEIRA EDIÇÃO



Pela terceira vez tenho o prazer de oferecer este pequeno conjunto de textos, agora aumentado, que tem como objetivo pensar e, especialmente, reviver o sentido da ludicidade. Inicialmente preciso agradecer aos leitores que gentilmente apreciaram as idéias aqui expostas, tanto que me levaram a fazer uma nova edição.

A palavra ludicidade pode não ser um termo que habitualmente falamos. Entretanto, todos conhecem a palavra brincar. Além disso, quem pode afirmar que nunca brincou? Todos conhecem a palavra brincar e se todos já brincaram, será que todos conhecem o significado do brinquedo e reconhecem a necessidade de brincar na vida das pessoas? Bom, esta terceira edição de *Da alegria do lúdico à opressão do rendimento* procura aprofundar a reflexão sobre o significado e a importância de brincar para todas as pessoas e, em particular, para as crianças.

Este livro, além de levar a pensar o sentido do lúdico, quer ser um convite para que as pessoas voltem a brincar. As razões para essa volta ao brinquedo são múltiplas. Quero acentuar dois pontos. Primeiro, brincar significa não apenas um momento de descanso para o adulto envolvido pelo trabalho, mas uma oportunidade de ser livre, de saber que ele é dono do tempo e das decisões de ocupá-lo. Parte do tempo da existência humana precisa ser ocupada para satisfazer as necessidades primárias, mas há sempre um tempo disponível para fazermos outras coisas. Alguns preferem continuar trabalhando ou, no mínimo, agir como se estivessem trabalhando. Não se lembram que poderiam voltar a brincar.

Em segundo lugar, brincar é uma atividade fundamental para o desenvolvimento da criança. A neurologia atual, já não é só a psicologia, mostra que a criança precisa brincar para aumentar suas capacidades criativas e imaginativas, fundamentais para uma vida adulta, mais produtiva e mais saudável.

Por fim, ficarei muito feliz se este livro contribuir para que todos, mesmo aqueles que, como eu, se consideram filhos dos números e criados no interior da ideologia do trabalho sério e produtivo, possam sentir o prazer de voltar a brincar. As crianças ensinam de graça. Falta aprender suas lições.

S. Santin

Santa Maria, 13 de novembro de 2000

APRESENTAÇÃO DA 1ª EDIÇÃO



Devo algumas palavras introdutórias aos leitores. Não se trata de um livro, mas apenas de alguns textos nascidos de uma sensibilidade despertada pelo contato e convivência com os temas da educação física. Não posso garantir que seja o resultado de uma reflexão filosófica sistemática. Entretanto, tenho certeza de que se trata de alguns ensaios da imaginação buscando recuperar sua liberdade perdida. E, talvez, mais do que isso, poderá ser a fala da sensibilidade libertando-se da seriedade racional, do rigor lógico, das verdades científicas e dos enquadramentos tecnológicos. São gritos de quem descobriu que ainda é possível viver e brincar.

O leitor precisa aceitar que a voz dessas falas já está um pouco cansada, um tanto afônica e pede para ser reavivada a fim de ecoar mais longe, mais alto e mais forte. Tudo que está sendo dito aqui reclama um passo a mais, não só para frente, mas em todas as direções. Não se trata de direções espaciais, mas das direções que conduzem às fontes da sensibilidade. E a sensibilidade está em todos os lugares e em nenhum lugar determinado, porque ela se manifesta sempre que alguém for capaz de percebê-la. A sensibilidade é livre, é agradável, é acariciante porque capaz de interpretar e perceber exatamente o momento vivido. A sensibilidade é beleza, é ludicidade, é vida.

É a força imaginativa e vigilante desta sensibilidade que mostra quando as coisas estão imperfeitas, inacabadas, ou quando estão perfeitas e acabadas; quando transgredimos os princípios da convivência; quando agredimos a presença do outro; quando violentamos a harmonia que nos mantém de bem com a vida. É a sensibilidade que nos faz voltar ao convívio da vida, isto é, a viver a vida. Ela, e, talvez, somente ela, possui o segredo do viver pelo viver. Pela sensibilidade podemos mergulhar no centro da vida. Não se passa pela vida como um tempo, uma cronologia, um percurso a ser vencido. A

vida não é um bem para ser aplicado em produzir alguma coisa. O maior bem de quem é vivo é a própria vida. Tudo deve convergir para aperfeiçoar a dinâmica da vida e não os resultados externos que, porventura, são obtidos pelo trabalho e pelo uso da vida.

As ciências colocam-se no lado oposto dessa sensibilidade. Nas mãos das ciências e de seu prolongamento natural, a técnica, todas as coisas tornam-se objetos, utensílios e ferramentas. Assim a vida tornou-se um utensílio com as formas de uma máquina. O organismo vivo não passa de uma máquina viva que deve produzir. Essa máquina viva não é admirada a partir da vida, mas a partir dos produtos de seu trabalho. Viver é produzir, trabalhar, construir coisas exteriormente. A vida passa a ter valor pelos produtos e resultados, não pelo fato de ser simplesmente vida.

As ciências, na medida que nos distanciam da vida, nos aproximam dos bens produzidos pelo ser vivo. Não deixam de ser admiráveis as obras produzidas pelo ser vivo humano, mas a grande obra a ser admirada deveria ser o fato de ser um organismo vivo. Mas, como somos ferramenta e utensílio, a vida em si mesma não se constitui como valor central de admiração, e sim através de seus produtos e de suas obras. Nos esportes de alto rendimento, o que se exalta são os resultados. O organismo vivo responsável por tal façanha memorável pode ter ficado esgotado, violentado, humilhado. Na corrida não viveu o tempo e o espaço; lutou para vencê-los como inimigos. O que importava era chegar, e em primeiro lugar. O esporte de alto rendimento coloca no pódio o resultado. O atleta de rendimento vive de resultados; uma vez incapacitado de obtê-los, torna-se improdutivo para o sistema e tende a desaparecer. A quebra de um recorde é uma glória que dura somente até o surgimento de um novo recorde. Uma vez afastado dos resultados ou dos recordes, o atleta morre para o esporte de rendimento e descobre que não sabe viver, porque aprendera apenas a usar a vida.

A técnica e as ciências fizeram do homem um senhor absolutista, deram-lhe o reino da racionalidade e confiaram-lhe o poder de conhecer e de dominar, mas esqueceram de iniciá-lo na sabedoria que revela os segredos do viver humano. A sensibilidade, ao contrário, quer levar ao pódio a vida. Os triunfos da vida se manifestam pela satisfação, pela alegria, pelo prazer de viver ou, numa só palavra, pela felicidade.

Neste momento gostaria de lembrar o maior cientista físico brasileiro, César Lattes, quando diz que “entre os padrões do humanismo está a palavra felicidade. Não existe maneira de falar em felicidade,

por exemplo, em *Ciência*” (Entrevista de César Lattes ao jornal *Nicolau*, ano VI, nº 44). Viver é a felicidade, e a felicidade é viver. A felicidade do atleta de rendimento não é a vida, mas o resultado. A sensibilidade quer que o esporte tenha a inspiração do brinquedo e conduza o atleta ao pódio da vida. Por isso gostaria que essas falas alimentassem a crença de que a sensibilidade é a fonte inspiradora que nos ensina a sermos viventes e não usuários da vida.

Silvino Santin

Santa Maria, 15 de outubro de 1993.

OS DESENHOS QUE NÃO FIZ

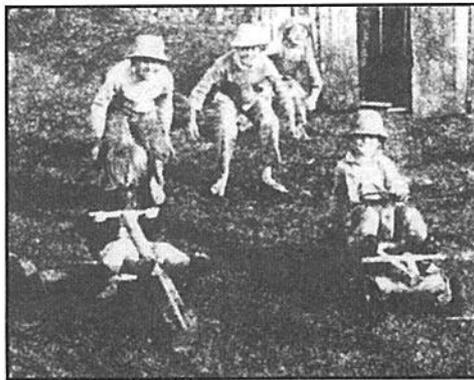


A conferência demorava começar. Éramos poucos. O tempo atrapalhou, diziam os organizadores. Desculpa furada. Desde quando o tempo é culpado? E desde quando o homem busca no tempo uma desculpa para tudo? Um dia o tempo é pouco. Outro dia, é ruim. Depois, é quente. Antes, era frio. O tempo, esse infeliz, anti-humano e eterno culpado! Assim estava pensando. Dei-me conta das minhas filosofias, no momento em que me vi percorrendo a sala de exposição de arte infantil. E tudo mudou. Foi um instante. Um instante só. Um instante curto, curtíssimo. O menor de todos os instantes. Via naqueles quadros a minha infância, já encoberta por longos anos. Mas renascia brilhante, nova. Parecia vivê-la, senti-la, reencarná-la. Sorri um sorriso triste. Senti ironia. Pensei um pensamento estranho, diferente. Pensei assim: “quando eu era criança, ao fazer esses desenhos, apanhava. Agora, se fazem exposições. Ainda, paga-se pelos desenhos. Pior, eu estava olhando e admirando tudo”. Assustei-me. Olhei ao redor. Fiquei com medo que alguém tivesse ouvido o meu pensamento. Era um pensamento irreverente, sacrílego. Todos estavam tranqüilos. Mas foi assim mesmo. Eu estragava papel. Gastava lápis. Tudo era tão caro. No próximo ano começaria a ir ao colégio. Precisava fazer números, escrever as letras do alfabeto. Devia aprender a fazer contas. Os outros podiam lograr-me nas contas. Isso era importante. Eu perdia tempo com riscos. Continuei pensando assim. Familiarizei-me com meu pensamento. Achei que fazia parte de mim mesmo, de minha vida, de minha infância. Falei ao Zeca, baixinho: “sabes, quando a gente era piá, fazendo esses riscos, corria laço. E agora ... estás vendo?” Ele achou graça. Rimos. E repetiu alto o meu pensamento. Num instante estávamos em grupo comentando. Esses quadros são escritos num alfabeto diferente. Não

os entendo. Não me deixaram escrever assim. Assim, como criança. Eram riscos. Mas, hoje, vejo, não eram.

A conferência começou. Ia saindo. Chamaram-me para deixar um pensamento no livro de visitas. Mas escrever o quê? Ah! sim, eu aprendera a escrever. Escrever ou copiar letras? Não era hora de discutir. Ameacei escrever o meu pensamento. A diretora da escolinha aprovou. Terá visto em mim a criança de outrora? Achou que eu podia fazer o que então não me deixaram fazer? E insistia: escreve! escreve! Agarrei a caneta. Depois reli. Estava escrito: "Quando eu era criança, apanhava, porque fazia esses desenhos. Sou filho dos números. Hoje, não sei desenhar".

(Publicado no jornal *Diário Serrano* de Ijuí em 1969)



O LÚDICO NA EDUCAÇÃO FÍSICA



Situações existenciais frente ao lúdico

Antes de tratar especificamente do lúdico, quero propor três pontos de reflexão sobre o crescimento das preocupações, cada vez mais freqüentes, a propósito do tema da ludicidade. Esses três pontos surgiram num contexto muito pessoal; talvez, para alguns, ou para muitos, nem tenha sentido. Mas vamos lá.

Desde o início de minha aproximação com a educação física, fui contagiado por um entusiasmo muito grande em relação à questão da ludicidade. Publiquei vários textos como *Reencontro com a sensibilidade lúdica* e *Para reconstruir o mundo lúdico*. Especialmente, quero lembrar uma tentativa de estudo no exterior com o tema: *Reconstrução do humano do homem pela ludicidade*. Não deu certo, por duas razões: não era um tema que interessava à filosofia, a cujo departamento eu estava vinculado; por outro lado, embora o tema interessasse, eu não pertencia administrativamente à área da educação física.

Talvez, tenha sido melhor, pois resolvi freqüentar a melhor escola de ludicidade do mundo e que oferece seus cursos em toda parte. É a escola das crianças que brincam diante de nossos olhos, mas a gente não vê, e preferimos estudar em manuais. Daí surgiram outros textos que culminaram com o livro *Educação física: da alegria do lúdico à opressão do rendimento*.

Vejo com satisfação e apreensão o fato de o tema do lúdico estar contagiando outras áreas. Parece cada vez mais unânime que o lúdico, ou o brinqueado, é uma forma de humanizar a humanidade da era industrial. A área da saúde está investindo com muita convicção numa terapia lúdica. O lúdico não só é um fator positivo para as atividades terapêuticas, mas ele mesmo é visto como uma terapia.

Simplemente, o brinquedo é uma terapia. Na área da biologia, com base em recentes pesquisas neurológicas, o brinquedo é apresentado como um fator de desenvolvimento humano. A neurologia, depois de muitas pesquisas, proclama que o cérebro da criança se desenvolve graças às brincadeiras; literalmente dito, o cérebro cresce. Na área pedagógica cresce também a importância do lúdico no processo de ensino/aprendizagem como garantia de preservação da criatividade e do desenvolvimento do imaginário. Para a psicologia, o brinquedo é interpretado como uma atividade mediadora que possibilita à criança entrar, sem traumas, na vida dura do adulto. Por fim, a educação física parece estar acordando para a importância da ludicidade como contraponto ao domínio crescente da ideologia do rendimento nos esportes.

Como terceiro ponto vou falar de um conflito muito pessoal e que se traduz num certo desencanto. O lúdico pode estar se tornando uma moda. Apontar a ludicidade como uma tábua de salvação em todas as esferas parece adquirir ares de modismo. De fato, a realidade na qual vivemos se apresenta como a negação do lúdico. A nossa cultura e a nossa educação em nada contribuem para as práticas lúdicas; ao contrário, tendem a transformá-las em práticas racionalizadas, seja no desenvolvimento da racionalidade lógico-matemática, seja em técnicas produtivas. Diante dessa situação exalta-se o brinquedo como libertação de um complexo de culpa.

Para agravar ainda mais o meu desencanto, observei, com certa desilusão, que o lúdico não conseguiu muito espaço na minha vida diária. Teoricamente, minha admiração e convicção sobre a importância do brinquedo cresceram de maneira incomensurável, mas na vida prática pouca coisa mudou. Há instalada em mim uma certa incapacidade de liberdade, de perder tempo, de não fazer nada ou de fazer qualquer coisa – condições indispensáveis para conseguir brincar.

Foi assim que me perguntei o que vale falar do lúdico aos outros se eu pouco mudei. Aí comecei a olhar ao meu redor e vi o quanto é difícil voltar a brincar. E procurei identificar as resistências ao lúdico para tentar transformar uma mentalidade geral adversa. A palavra pode ser um ponto de partida, mas é preciso chegar à prática, isto é, brincar.

A negação da ludicidade

A negação da ludicidade está em toda parte, em nós mesmos também. O importante é conhecer os valores culturais que negam ou excluem o brinquedo para descobrir um possível acesso de retorno a quem procura voltar a brincar.

Um mundo antilúdico

- Começamos pela linguagem. Se prestarmos atenção, perceberemos, de imediato, que a palavra brincar e seus derivados constituem um rico discurso depreciativo, e que o personagem principal do brinquedo, a criança, não foge do mesmo tratamento. Por exemplo: *agora não é hora de brincadeira; não estou brincando; você pensa que estou brincando? oh! pessoal, a brincadeira acabou; brincadeira!* E tantas outras que circulam por aí. A criança, por sua vez, apesar de todos os nossos elogios, passa pelo constrangimento de ser depreciada como o brinquedo, isto é, o seu mundo. Assim, ouvimos a toda hora: *não sou mais criança; não seja infantil; infantilóide; ele é um criança; é uma criança; não passam de infantilidades; etc.*
- Vivemos numa sociedade construída sobre um sistema de trabalho produtivo. O que interessa é o rendimento máximo. Busca-se exclusivamente o resultado, o produto, a mercadoria, o lucro. O trabalho não tem um valor em si mesmo, mas por aquilo que ele produz. O trabalhador, em geral, não se satisfaz com o trabalho, que é aceito como penoso, mas com aquilo que consegue pelo trabalho. O tempo que tem valor é aquele ocupado pelo trabalho produtivo; por isso não se pode perder tempo com brincadeiras inúteis. Mesmo quando se aceita brincar, deverá ser legitimado pelo trabalho. Dizia Henri Ford: *“Quando o trabalho termina, então pode vir a diversão, não antes”*. E acrescentava: *“Se alguém não gosta de trabalhar do nosso modo, sempre pode ir embora”* (In De Masi, *O futuro do trabalho*, p. 113).
- Somos educados numa escola concentrada na sala de aula, onde se privilegia o desenvolvimento da inteligência racional, como disciplina mental, através de modelos de pensar lógicos e matematizados. Onde está o espaço do lúdico na escola? Seria o pátio ou o recreio, mas quem presta atenção a eles? Conheço apenas um pesquisador da educação física que saiu da sala de aula e passou a prestar atenção ao pátio. É o professor Victor Pavia, da

Universidade Argentina de Neuquén. Os méritos do professor Pavia não estão apenas na descoberta do pátio como um intelectual, mas em ter, de alguma maneira, assumido o perfil do pátio. Por ocasião das Jornadas de Educação Física, promovidas pela Universidade de Rio Cuarto, eu disse em público que o admirava não só por ser um estudioso original do pátio, mas por ver nele o próprio pátio.

- Percebo, a cada dia que passa, uma educação física apaixonada pelo esporte de rendimento. Um profissional, para ser reconhecido e valorizado, percebe que precisa dedicar-se à formação de atletas, alcançar vitórias, vencer campeonatos. E a glória virá quando de suas estratégias e técnicas surgirem campeões olímpicos e quebras de recordes.
- Constato que as pesquisas mais valorizadas são as que comprovam o potencial de rendimento de exercícios físicos e demonstram a eficácia de produtos químicos no aumento da massa muscular ou da melhoria de performances físicas. Pesquisas que reforcem a importância do lúdico na vida humana, se existirem, devem estar esquecidas por aí. Uma técnica que produz uma medalha de ouro em Olimpíadas vale infinitamente mais do que a alegria de milhares de crianças e adultos diante das brincadeiras de um palhaço de circo.

Um mundo de fome

Diz Friedrich Schiller que o lúdico surge como sinal de abundância e de beleza. Uma vez satisfeitas as necessidades primárias, isto é, garantida a sobrevivência, surgem as condições fundamentais para que homens e animais se dediquem ao brincar. Mas como pensar em ludicidade quando as estatísticas de órgãos internacionais dizem que 13% da população mundial está na miséria? Um terço da humanidade vive com menos de dois dólares diários. Cinquenta e quatro milhões de brasileiros vivem na faixa da miséria. Milhões de crianças, no mundo e no Brasil, precisam trabalhar para sobreviver. As teorias do lazer de Domênico de Masi servem para as classes privilegiadas da sociedade. Um desempregado não tem tempo para brincar; talvez, tempo teria, mas não tem as condições necessárias para brincar.

Os megaeventos esportivos

Parece que os megaeventos esportivos são a traição mortal do brinqueado, e em lugar de consagrar a ludicidade, isto é, uma humanidade que brinca e faz festa, assistimos a uma luta feroz pela valorização do econômico, da tecnologia e da ciência atreladas a todas as práticas esportivas. Até os valores éticos são desprezados como coisas do passado. Parece que todos os assim chamados esportes – alguns parecem lutas homicidas – se apresentam como a negação total da ludicidade.

Para isso bastaria observar o comportamento dos atletas e a moldagem técnico-científica de seus corpos. Uma leitura superficial da imprensa descobre quais são os grandes valores proclamados, por exemplo, nas olimpíadas. O espírito lúdico, isto é, do brinqueado, certamente, é caracterizado como antiesportivo e antiolímpico.

Como falar em lúdico, olhando para esses grandes eventos esportivos, quando milhares de atletas se constroem durante anos, através de químicas, dietas e exercícios físicos extenuantes, para, depois, em alguns segundos, minutos ou horas consumir-se em saltos, corridas, arremessos, levantamentos, remadas, lutas etc.? Sempre à espera de um resultado que será, na verdade, para um só ou uma equipe; em resumo, para poucos.

Se alguém treinar um atleta e este conseguir uma medalha de ouro olímpica, tornou-se um grande mestre. Agora, se alguém, com muito esforço e sem os recursos de altas tecnologias, porque não existem, conseguir abrir o mundo fechado de um autista, e este, além de responder ao estímulo, sorrir com uma felicidade contagiante, quando muito recebe um simples sinal de admiração. Um palhaço de circo, que faz a alegria de milhares de pessoas, não passa de um palhaço, isto é, um ridículo na vida produtiva. E quando uma pessoa alcança a idade de 105 anos, e os amigos disserem que tal longevidade se deveu ao seu modo brincalhão de ser, imediatamente aparecem os cientistas e os intelectuais que preferem buscar explicações na genética.

Como falar do lúdico quando os comentaristas esportivos escrevem ou falam desta maneira: *“a suíça Gabriela Andersen protagonizou uma das cenas mais emocionantes do esporte ao vencer o esgotamento físico e cruzar quase desmaiada a linha de chegada da maratona de Los Angeles [1984]. 100 mil pessoas delirando aplaudiam o esforço da maratonista. Os médicos não podiam socorrer porque seria desclassificada. Cruzou a faixa e caiu no chão, desmaiada e desidratada. Ela havia conseguido. A suíça não ganhou medalha alguma, mas entrou para a história como exemplo de força*

de vontade, superando seus próprios limites.” Por várias vezes, este “símbolo” do ideal olímpico foi lembrado, com entusiasmo, na Olimpíada de Sidney (2000).

Pergunto: a destruição de si mesma num esporte suicida é expressão de ludicidade e superação de seus limites? Perder o controle sobre si mesmo, perder a sanidade física e mental é superar limites? Provocar lesões cerebrais irreversíveis é um fato a ser exaltado? Comprometer todo sistema neurológico, em nome de um possível triunfo, é um gesto de amor à vida?

A ludicidade, certamente, não inclui tais fenômenos entre seus valores.

Depois de refletir um pouco mais sobre esse mundo hostil ao brinquedo, concluí que, exatamente diante de tais negações de ludicidade, está na hora de proclamar com mais insistência o significado do lúdico, como uma das formas de resistência a uma cultura do rendimento, do resultado e do lucro. Falar do lúdico, talvez, seja uma forma de o homem da era industrial buscar uma alternativa de vida humana.

A busca de algo perdido

Há um traço muito peculiar do homem ocidental do século XX que manifesta um certo sentimento de perda. Depois de ter-se docilmente submetido à cientificidade moderna e aos princípios da tecnologia, a sociedade ocidental sente-se perdida de si mesma. Já Husserl, em sua palestra “A crise das ciências e da humanidade européia”, proferida em 1935, denunciava o fato de que as ciências haviam perdido o sentido do humano. As ciências que surgiram como empreendimentos eficazes que dariam o rumo à história humana do homem, em substituição às doutrinas antigas e medievais, estavam não só se afastando do homem, mas destruindo-o em sua humanidade.

Não quero me delongar na descrição deste sentimento de perda, fortemente presente neste tempo de transição de século e de milênio, mas apenas dizer que tal situação inspira o reencontro ou a busca dos valores perdidos. O lúdico, sem dúvida, é um desses valores que podem representar um reencontro do homem consigo mesmo. Thomas Mann, autor da *Montanha Mágica*, insistia, no início do século, que os intelectuais alemães deveriam retomar a leitura de Friedrich Schiller (1759-1805) como forma de superação do raciona-

lismo que dominava o pensamento e a sociedade alemã. Schiller é um autor romântico e, especialmente, um autor fundamental para retomar o debate sobre o sentido do lúdico. Em sua obra clássica *A educação estética do homem* ele proclama que o impulso lúdico fez nascer o homem.

Friedrich Schiller, entre outras idéias românticas, proclamou que: “A humanidade perdeu sua dignidade, mas a arte a salvou e conservou em pedras insígnies; a verdade subsiste na ilusão, da cópia será refeita a imagem original” (p. 54). Portanto, pode-se concluir com segurança que o lúdico, como manifestação do impulso sensível, do qual surge também a arte, pode ser considerado portador da cópia do humano do homem, da qual o homem do trabalho poderá refazer sua imagem original. É bom lembrar que, para Schiller, o homem é possuído por dois impulsos. O impulso sensível quer que haja modificação e que o tempo tenha conteúdo; o impulso formal quer que o tempo seja suprimido e que não haja modificação. O impulso sensível é aquele que nos leva a desejar o que não somos, a buscar o novo, ao desejo de criar; o impulso formal é aquele que impõe normas para controlar o novo e para garantir a estabilidade. Diante deste conflito, entre o sensível e o formal, há, para ele, um impulso em que os dois atuam juntos, é o impulso lúdico (Schiller, p. 78).

Os caminhos para reencontrar o lúdico

Como reencontrar o lúdico? Não se trata de um objeto que foi deixado ao longo do caminho, mas de um sentido que foi esquecido, de uma atitude que foi abandonada. De alguma maneira, trata-se de algo que não existe mais, porque não se pratica mais. Talvez, a seguinte comparação poderia esclarecer a questão. O lúdico seria como uma pintura que foi encoberta por diversas camadas de tinta em nome da mudança dos tempos e dos costumes. Para se chegar ao original é preciso retirar as pinturas superiores, num caminho inverso. Assim o homem da racionalidade foi substituindo valores e atitudes lúdicos em nome do desenvolvimento da racionalidade.

O caminho da linguagem

Um caminho proposto pelas pesquisas acadêmicas sempre que se quer recuperar algo do passado é o da linguagem. As palavras têm sua história. Elas nem sempre dizem a mesma coisa. As pala-

vas falam diferentemente em épocas e culturas distintas. Heidegger é um filósofo que, entre outros, estudou a etimologia das palavras como forma para restaurar a força da reflexão filosófica ocidental. Uma das conclusões provenientes destes estudos foi a constatação de que a riqueza da filosofia grega não está no período socrático, conhecido como áureo, mas, exatamente, no período que o antecedeu, o pré-socrático, porque aqui havia maior criatividade e liberdade.

Apenas para lembrar, o cristianismo, também, voltou-se para as fontes originais. Um movimento que proporcionou uma aproximação das diferentes correntes cristãs e de movimentos ecumênicos em nome da restauração da mensagem original dos evangelhos.

Assim, a história da linguagem da ludicidade revela que é uma dimensão que antecede e se diferencia dos esquemas da racionalidade traçados pelo pensamento grego.

Lúdico vem de *Ludus* (lat.), que traduzimos por jogo. E no sentido original latino significa divertir-se. Os dicionários definem lúdico como *o que é relativo ao jogo*. E acrescentam: atividade lúdica das crianças. Caillois, por sua vez, define o *lúdico como a atividade livre por excelência*. Esse conceito de lúdico corresponde ao conceito de brinquedo ou brincadeira. A palavra jogo, tradução de *jocus* (lat.), em algumas línguas é utilizado como sinônimo de lúdico. Por exemplo, no vocabulário francês, desde 1080, o jogo é *“atividade física ou mental puramente gratuita, que não tem, na consciência daquele que a ela se entrega, outra finalidade que o prazer que ela procura”*.

Já no século XII o jogo passa a ser “a atividade organizada por um sistema de regras definindo um sucesso e um fracasso, um ganho e uma perda”. É interessante que há simultaneamente sucesso e fracasso, ganho e perda. As duas coisas integram o jogo. A ludicidade passa a perder suas características fundamentais, como veremos mais adiante. O último passo desta camada de tintas é o esporte de rendimento.

Apenas como ilustração, quero lembrar que a palavra jogo torna-se um termo polissêmico, isto é, que possui múltiplos significados. Jogo pode ser o que serve para jogar. Por exemplo, jogo de xadrez, jogo de baralho. Jogo significa uma maneira de jogar. Exemplo, um jogo violento, agressivo, defensivo, prudente. Jogo pode referir-se ao funcionamento. Por exemplo, o jogo das rodas, dos mancais, do volante, etc. Ainda pode-se entender jogo como conjunto de peças. Por exemplo, um jogo completo de pneus ou de velas ou de pilhas, ou de café, de sobremesa, etc.

O lúdico seria aquela dimensão vivenciada de quando se pratica alguma atividade enquanto diversão.

Na tradição grega, também, encontramos a mesma idéia, expressa na palavra *Paikso* – divertir-se, que, no fundo, é o modo de agir da criança, pois vem da raiz *País* – *Paidos* (= menino, filho). É de se pensar que brincar foi o modo original, primeiro, de comportar-se dos seres humanos. Aspecto a ser retomado no próximo item.

Em qualquer caso, a palavra lúdico preserva um sentido primeiro, originário, anterior e diferente do que acontece no jogo, como uma atividade organizada por regras, e no esporte, como atividade voltada para a performance e o rendimento.

A linguagem poderá nos mostrar como o impulso lúdico foi sendo ocultado pelas cores de sucessivos sentidos de acordo com o desenvolvimento da racionalidade segundo a mentalidade dos adultos.

O caminho mais significativo, talvez, para reencontrar o sentido do lúdico seja aquele que nos conduz às origens da vida e do homem. Friedrich Schiller é, sem dúvida, o guia mais seguro para esta caminhada.

O caminho antropológico ou da vida

Sempre que falamos de algum fato, de alguma realidade, de algum ser, do mundo, enfim de qualquer acontecimento, buscamos a origem, confiantes de que nela (a origem) estaria a chave de compreensão daquilo que queremos saber. Com o lúdico acontece o mesmo. Já seguimos o caminho da linguagem. Penso que o caminho antropológico ou da vida nos ofereça dados mais consistentes e convincentes.

Vou começar por Eugen Fink, autor do livro *O jogo como símbolo do mundo*. Para ele, a organização do universo não seguiu regras e lógicas matemáticas ou racionais, mas foi moldado pelos princípios do jogo. As coisas não acontecem dentro da previsibilidade. A imprevisibilidade é a regra mais freqüente da conformação do universo. Nesse sentido, basta lembrar Monod quando diz que o surgimento da vida tem características mais de milagre do que de resultado de regras lógicas.

Hoje sabemos que cada um de nós é constituído por 60 trilhões de células e 100 bilhões de neurônios, Aqui também, a organização dos mesmos: segundo Maturana, todo ser vivo é um sistema auto-organizacional, não obedece a regras ou leis biológicas rigorosas. Para comprovar isso é suficiente olharmos para a diversidade humana.

o processo evolutivo da humanidade. Sem fantasia e sem criatividade, uma cultura acaba estagnada. Mas deve-se reconhecer que nelas há duas forças antagônicas: de um lado propõem a mudança, a inovação; do outro lado podem dificultar a organização indispensável para se fazer algo produtivo. Essas forças sempre acompanharão a condição humana.

É importante lembrar que a sociedade estável não é especificamente humana. Se assim fosse, as abelhas e as formigas, que possuem formas altamente organizadas de vida social, com precisas divisões de trabalho e um bem definido complexo de tarefas a serem empreendidas, seriam mais humanas. São sociedades sem futuro, vivem num eterno presente, porque lhes falta fantasia e criatividade. Graças à criatividade o homem pode traçar um futuro diferente

A liberdade

A fantasia e a criatividade somente conseguem manifestar-se com liberdade. Quando a imaginação se convence da inevitabilidade do poder, sente-se como o camundongo numa gaiola de experimentos; percebe que não há saídas. O seu poder criativo está limitado pelas paredes da caixa; fora daí nada poderá fazer. A imaginação torna-se uma função inútil. É o que acontece, no dizer de Rubem Alves, com o domínio da pura tecnicidade e dos tecnocratas, com a cibernização da sociedade: não teríamos mais futuro no sentido histórico nem temporalidade no sentido habitual. Entraríamos numa espécie de eterno presente, provavelmente muito monótono e muito aborrecido, o das máquinas, das combinações, arranjos e permutações de elementos dados (*A gestação do futuro*, p. 53-54). Estamos perto de alcançar a perfeição societária das abelhas e das formigas.

Sem liberdade à criatividade, a criança fica circunscrita às regras do jogo social, econômico, científico, técnico e – por que não? – esportivo.

A gratuidade

Sob a sombra da liberdade cresce a gratuidade. O que significa dizer que uma atividade é gratuita? Em primeiro lugar porque ela não é imposta e não é exigência da necessidade. Em segundo lugar, ela não quer retorno, não quer recompensa, não precisa de pagamento de qualquer ordem. Simplesmente é feita, e o fato de ser feita é tudo. Fazer alguma coisa de graça, sem esperar uma retribuição.

Ela se basta a si mesma. É assim o brinquedo. Ele se basta a si mesmo. Não precisa de complementações externas, de resultados, de vitórias. Diz Eugen Fink: “Muitos jogos não comportam regras, em geral jogos que pressupõem uma livre improvisação cujo principal atrativo vem do prazer de viver um papel, conduzir-se como se a gente fosse outra coisa, ou alguém” (*O mundo como símbolo do mundo*, p. 40).

A alegria

Por fim, a vivência do ato de brincar se traduz em alegria. Quem brinca sente-se possuído pela alegria de estar fazendo o que faz. No brinquedo as pessoas são ou estão alegres, felizes, satisfeitas, e nada mais. Se queremos saber o que é alegria, precisamos prestar atenção ao sentimento, àquilo que acontece em nós quando sentimos alegria. Ou então, basta olhar para alguém alegre; aí saberemos o que é alegria. A alegria se sente, se vive, se experimenta. Ela não é uma representação mental.

Quando nos sentimos obrigados a fazer alguma coisa, mesmo uma prática esportiva, imediatamente ela perde sua natureza de divertimento atraente e alegre.

Depois de ter falado do lúdico, talvez inutilmente, nada mais correto do que observar os grandes mestres do brinquedo.

Os mestres do lúdico

Acredito não cometer nenhum crime, nem cair em nenhuma heresia, se afirmar que *os grandes mestres do brinquedo são as crianças*. Nelas vemos a reserva da integridade humana e dos segredos do brinquedo.

É freqüente invocarmos a figura da criança para garantir a sinceridade, a simplicidade, a franqueza, a honestidade, a inocência de nossos procedimentos e intenções. Na criança vemos as virtudes intactas que o homem adulto maltratou ou, até, perdeu. Vou começar citando os evangelhos.

O Cristo proclamou que o reino dos céus é das crianças. “Deixai vir a mim estas criancinhas e não as impeçais. Porque o reino dos céus é para aqueles que se lhes assemelham” (Mt 19,14). “Em verdade vos digo: todo o que não receber o reino de Deus com a mentalidade de uma criança, nele não entrará” (Mc 10,15). “Pai, Senhor do

Mas, para valorizar o brinqueado, há ainda um outro dado fundamental comprovado pelas ciências neurológicas, talvez o que mais sensibiliza os pragmatistas. De acordo com Carol Seefeldt, professora de desenvolvimento humano da Universidade de Mariland, “quando um bebê tenta pegar o chocalho que a mãe balança à sua frente, o esforço leva à formação de novas conexões (sinapses) no cérebro, que depois serão necessárias para atividades que envolvam esse tipo de movimento”. Sendo assim, conclui-se que quanto mais a criança brinca, pula, corre, canta, faz-de-conta, mais sinapses ela terá no cérebro. Segundo essas descobertas da neurologia, o cérebro cresce; portanto não são apenas melhorias de aprendizagem.

A brincadeira como é a principal – eu diria a única – maneira de a criança relacionar-se consigo mesma, com os outros e o meio ambiente, além de ultrapassar a aquisição de habilidades motoras, ela consegue ampliar as funções mais elevadas do cérebro, como a imaginação, a inteligência, a percepção e a memória.

No meu entender, cabe à educação física operar essa mudança pedagógica. Infelizmente, com a instalação das práticas esportivas de alto rendimento como valor único a ser alcançado, certamente ela precisará redobrar seus esforços para que a ludicidade não morra já na infância. Aqui, sem dúvida, precisaríamos de dezenas ou centenas de professores que se dedicassem ao pátio como o professor Victor Pavia. Sim, o pátio, esse tempo e esse lugar, desprezado, mas o momento e o espaço onde o brinqueado conseguiu sobreviver a séculos de controle de uma educação racionalizante.

Talvez a educação física poderia transforma-se num pátio atualizado e ampliado como o novo lugar e o novo tempo de brincar. Por enquanto, os ares estão mais para ginásios, quadras e piscinas.

Conclusão

Não quero concluir essa minha apresentação repetindo que o brinqueado é aquilo que não é sério, não cria obrigações, ou como distensão provisória da tensão da existência, ou como pausa de recreação para recuperar as forças, ou como perda de tempo em horas de lazer, ou como ocupação frívola. Também não quero apresentar o brinqueado ou o lúdico como um contraponto da vida do adulto, uma concepção, um intervalo na vida do trabalho, da produção, da ocupação séria do homem. Esse é o procedimento habitual.

Se o brinquedo for tomado neste sentido, fica claro que ele é uma forma inadequada de enfrentar a vida numa sociedade do trabalho, da ciência e da técnica.

O sentido que eu gostaria de reencontrar é aquele que me leva ao encontro com a humanidade do homem. Este sentido de lúdico, a ser redescoberto, é perigoso, denunciante e subversivo. Não quer ser apenas o outro lado de uma medalha, mas quer fazer parte da existência.

Para isso vou evitar os conceitos e recorrer a fatos, que pela minha compreensão mostram o valor original do lúdico presente no meio de tanta ciência, tecnologia e trabalho.

Em primeiro lugar, vou lembrar o soldado grego que fez o percurso daquilo que viria a ser a maratona dos jogos olímpicos. Ele não correu para vencer, nem para percorrer uma distância, mas para anunciar que os gregos estavam livres dos invasores. O que valeu foi a mensagem.

A maratonista do Timor Leste correu a maratona do ano 2000 para anunciar que havia um povo livre e que queria ser reconhecido. Para ela foi suficiente entrar no estádio e dizer aos espectadores sua mensagem. Nem mesmo sabia qual era o ponto da chegada. Proclamar seu povo era tudo.

Eric Moussanbani, o nadador que disputou sozinho uma prova, não lembro se de 100 ou 200 metros, certamente não estava lá para disputar medalhas. Provavelmente devia viver a alegria de estar numa piscina jamais sonhada, diante de milhares de espectadores, para dizer que é possível nadar para gozar com a água sem precisar bater na borda ou vencer o tempo. Mas o esportistas, ciosos de performances, não perderam tempo em convocar um nadador de setenta anos para mostrar que ele podia fazer o mesmo percurso num tempo menor. Foi mais rápido em dois minutos. Era mais uma prova da necessidade da técnica. Acabaram com a alegria do nado, para festejar o tempo.

Muitos exemplos podem ser lembrados, oferecidos pela Olimpíada de Sidney, mas quero lembrar mais um. Li num comentário esportivo que as meninas do vôlei da Guiné, que tinha uma levantadora de 1m50cm, até agora levaram surras monumentais de 3 x 0. E o jornalista, com certa surpresa, dizia, “mas elas jogam com uma alegria difícil de ser vista nas grandes potências que lutam pelo ouro”. Provavelmente aquele comentarista esportivo nunca brincou ou há muito tempo não sabe mais brincar.

E, para concluir definitivamente, vou trazer algumas passagens, escolhidas e articuladas livremente, de uma crônica do jogador Tostão. Não sei se é ficção, mas acredito que seja muito verdadeira. Conta ele que uma atleta de natação de nome Maria, nas vésperas da prova, passava um noite de insônia, mas num certo momento conseguiu conciliar o sono e, mais do que isso, sonhou que estava na piscina preparada para o salto na água, exatamente na raia quatro, que a levaria à medalha sonhada. Na hora do tiro acordou. Levantou-se tranqüila, preparou-se, abriu a porta, entrou no ônibus e foi, de fato, para a piscina. Estava confiante. Lembrou-se que dos dez aos vinte anos vivera nadando. Sentiu-se, mais que uma atleta, um robô programado para vencer. Neste momento, teve a convicção de que, depois da prova, ganhando ou perdendo, abandonaria o esporte de competição. Começaria uma nova vida. De gente comum (*Folha de S. Paulo*, 8 set. 2000).

Portanto, acredito que o lúdico estará na educação física quando não houver a preocupação com campeões e recordistas, mas com a humanidade do homem que vem ao nosso encontro com as características do brinquedo e com passos de criança.

Porto Alegre, outubro de 2000.

O BRINQUEDO E A ALEGRIA

Em busca da recuperação do humano da ludicidade



O humano e o lúdico

A história da humanidade pode ser, com toda segurança, identificada com o processo de humanização. As múltiplas e diferentes narrativas históricas nada mais são que um conjunto de documentários parciais dos esforços dos homens na busca da plenitude de sua humanidade. Erros e acertos, avanços e recuos fazem parte desse processo, sem que nunca se tenha claramente alcançado definir os valores que determinem com segurança aquilo que constitui o significado absoluto de humanização. Assim, o homem coloca-se diante de dois desafios: um, engajar-se na tarefa de humanização; outro, saber quais seriam os valores que o tornam, de fato, um ser humano.

Uma vez ultrapassada a barreira dos limites da ordem biológica através da possibilidade de autoprogramação de sua vida, o homem passou a desenhar a primeira e, talvez, a fundamental utopia: atingir a plenitude de sua existência humana, ou seja, esgotar, até o último recurso, as capacidades de seu modo de ser. Essa utopia gerou, desde as origens, a grande preocupação para estabelecer onde e como se realizaria em plenitude o ideal de humanidade.

Hoje, como no passado, continuamos nos perguntando angustiados pelo ideal de humanidade. Essa angústia, sem dúvida, foi manifestada com extrema clareza e eloquência pela tragédia grega de *Édipo Rei*, onde o homem é apresentado como o eterno enigma ou a indecifrável esfinge de si mesmo. O homem contemporâneo continua perguntando-se pelo significado de *ser humano ou de ser mais humano*. Portanto, a perseguição da plenitude do humano do homem parece continuar sendo o grande sonho de cada indivíduo e de toda a humanidade, ainda que os caminhos percorridos sejam tão descontraídos e, muitas vezes, contraditórios. É exatamente diante dessa

diversidade contraditória que emergem, com menor ou maior insistência e profundidade, as reflexões que buscam retomar e redifinir os caminhos que conduzem à autêntica humanização.

A primeira grande dificuldade destas reflexões consiste em saber se haverá um ideal universal de humanidade, ou seja: todos os seres humanos necessariamente devem atingir um mesmo grau de perfeição de vida? Haverá um único modelo de existência humana? A história das culturas parece revelar a não-possibilidade de uma unidade e univocidade do processo de humanização. As diversidades culturais, em última instância, têm, como base de sua identidade, diferentes propostas ou projetos de ideal de vida humana. Cada grupo cultural tem seu próprio ideal de humanidade, que parece estar reservado apenas aos membros do grupo. Essa visão etnocêntrica tem como princípio que o grupo se identifica com a humanidade e o seu projeto cultural representa o único processo verdadeiro de humanização. Os outros homens não são propriamente humanos.

Com a evolução da história humana, especialmente pela necessidade de intercâmbios culturais forçados pela sobrevivência, os etnocentrismos acabaram rompendo-se diante de projetos universalizantes de humanização. O primeiro projeto que traçou um perfil do ideal universal de humanidade foi obra da cultura grega. Essa primeira percepção de humanidade universalizada acontece como decorrência da organização do pensamento racional. O saber conceitual garantia as bases de uma ciência universal, portanto, de uma única verdade epistêmica. Sob o ponto de vista dessa epistemologia universalizante que sustentava o saber conceitual, os homens seriam portadores de uma única essência, conseqüentemente, todos semelhantes entre si. Se semelhantes em sua natureza, também seriam universalmente destinados a um ideal comum de humanização. Estava, dessa forma, fundamentada a idéia da universalidade da humanidade e da humanização.

O projeto de uma única humanidade e de uma mesma humanização recebe um novo elemento através do pensamento judaico-cristão que introduz na *katolike* grega a idéia de um grupo humano superior e privilegiado, porque detentor dos únicos verdadeiros valores de humanização. Haveria um povo portador do ideal de humanidade, ao qual todos os povos deveriam seguir. Essa condição foi explicitada pela idéia de *povo eleito*, que inicialmente apareceu entre os hebreus, tornou-se uma figura central da tradição bíblica e da teologia cristã. O povo eleito seria a encarnação histórica da utopia do verdadeiro homem, que representa a plenitude da realização

humana. A cristandade, no ocidente, na medida que se tornou uma síntese da universalidade grega e do ideal de povo eleito, atribuiu-se a condição de ser o único caminho de humanização. A plenitude do homem não estava no homem, mas na divindade, a fonte da universalidade da natureza humana, como obra de sua ação criadora e responsável pela eleição de um povo como condutor da história. O processo de humanização tornara-se um caminho teocêntrico. O homem precisaria ultrapassar-se a si mesmo, como indivíduo e como coletividade, pois sua plena realização aconteceria na reintegração com a divindade, origem e fim de sua história.

Em oposição à universalidade teocêntrica da humanização surgiu a universalidade antropocêntrica, baseada no racionalismo moderno, em particular pelo movimento iluminista do século XVIII. Surge um ideal de humanidade inspirado no próprio homem. O homem é iluminado e guiado pela sua razão. A razão é o grande guia da humanidade pelos caminhos de sua total realização. Os ideais de cientificidade positivista tornam-se os ideais de toda humanidade. As descobertas científicas e o aperfeiçoamento tecnológico assegurariam o domínio sobre a natureza hostil e garantiriam a plenitude da existência humana. A humanização confundiu-se com o processo de desenvolvimento científico e tecnológico. A cientificidade e a sofisticação tecnológica tornaram-se sinônimo do homem civilizado, isto é, do humano do homem ou do homem vivendo a plenitude da vida.

Apesar de todos esses recursos e ferramentas criados pelo espírito inventivo do homem na busca da plenitude de seu ser, os homens da ciência e da técnica parecem tão ou mais angustiados que os homens primitivos diante de sua própria humanização. Os dois grandes projetos de humanização, o da cristandade e o da ciência-tecnologia, geraram imensas desilusões e frustrações. De um lado o projeto da cristandade sustentou governos totalitários e sanguinários, patrocinou expedições e navegações para descobrir novas gentes e novas terras para o Reino de Deus. Entretanto, mais que ampliar o Reino de Deus protagonizou verdadeiras invasões que causaram o massacre de povos inteiros e o aniquilamento de culturas milenares. A sociedade industrial, por sua vez, proposta como o bem-estar e o conforto do homem civilizado, construiu monumentos de conforto e riquezas para pequenos grupos privilegiados e reservou mares de miséria e marginalidade para as maiorias oprimidas.

As injustiças sociais, outrora identificadas pelo hediondo e legalizado processo de escravização e atualmente suportadas pelas

imensas multidões condenadas à total miséria, continuam excluindo grande parte dos humanos de realizarem a plenitude de sua existência.

Diante desta triste e trágica paisagem – formada por crimes, guerras e impunidades; por violências, injustiças e marginalizações; pela fome, analfabetismo e doenças, cotidianamente apresentadas e exploradas de maneira sensacionalista pelos meios de comunicação de massa – os homens conscientes buscam fontes de inspiração para construir ou reconstruir caminhos que conduzam ao reencontro com os ideais de humanização.

O primeiro caminho ou o ponto de partida desses possíveis caminhos, num momento de crise aguda, parece ser sempre o mesmo: o próprio homem. O passo inicial precisa ser dado em direção ao homem. A estaca zero de todos os caminhos de humanização, certamente, encontra-se no encontro do homem consigo mesmo. Um encontro com seu passado histórico, com suas origens, com seus valores culturais, com suas utopias. Como o paciente freudiano precisa buscar as raízes da sua patologia, o homem contemporâneo precisa fazer um diagnóstico de seu estado crítico guiado por uma fiel e paciente anamnese. Assim como o homem da ciência, inspirado nas recentes teorias cosmológicas pensa em refazer o caminho de retorno da expansão do universo, a humanidade precisa retornar ao ponto do desvio de sua rota em direção ao ideal de humanização.

A idéia de retorno deve ser entendida, não como a restauração do passado, mas como possibilidade de recuperar e restaurar ideais perdidos, para corrigir desvios de rota e para redefinir os caminhos que conduzem à plenitude da existência humana. O retorno não é tanto para ver o que o homem fez, mas para encontrar as fontes de inspiração e de energia que levaram o homem a projetar e a criar um mundo para si mesmo. O mundo humano é um mundo criado pelo homem para si mesmo. Nessa direção encontramos as teses de Cornelius Castoriadis que sustenta serem as sociedades construções do imaginário humano, onde o homem pensa realizar a plenitude de sua humanidade. Neste momento o que se está perseguindo não é a construção imaginária das sociedades, mas alcançar a força primordial que ativou o imaginário humano a desenhar uma ordem social na qual ele sonhou com a plenitude de seu modo de ser.

Desde os gregos fomos habituados a ver no *logos* a inauguração da humanidade do homem. Foi em nome deste *logos* ou *razão* que chegamos à situação atual que nos obrigou a pensar outras explicações alternativas do início primordial do processo de humanização.

Entre essas alternativas encontra-se a idéia da ludicidade ou do *homo ludens*.

Os segredos da ludicidade

A racionalidade foi proclamada como a especificidade exclusiva e única das dimensões humanas. O humano do homem ficou enclausurado nos limites da racionalidade. Ser racional e ter o uso da razão constituíram-se nos únicos pressupostos para assegurar os plenos direitos de pertencer à humanidade.

Em nome dessa racionalidade foi construído o avassalador domínio do Ocidente sobre todas as demais culturas. Pretender falar daquilo que a razão colocara fora das fronteiras de seu reino requer um certo grau de romantismo, de arte e de poesia. Entretanto, se aceitarmos a tese do dramaturgo irlandês George Bernard Shaw (1856-1950) ao afirmar que “o progresso depende do homem irracional”, portanto, do homem que foge às regras da racionalidade, podemos falar com tranqüilidade sobre os segredos da ludicidade.

Desde que a racionalidade tornou-se a única maneira respeitada das manifestações do homem, o brinquedo foi banido para os espaços periféricos da existência humana. Se as atividades lúdicas, ainda que praticadas, não encontraram lugar na vida racional do homem, fica mais evidente que a ludicidade jamais mereceu ser formulada como um tema digno da sisudez dos filósofos e muito menos dos atarefados e compenetrados cientistas. Brincar continuou sendo permitido em certos momentos e lugares, mas jamais conseguiu merecer a atenção do pensamento lógico racional.

Atualmente, depois dos enormes desastres cometidos em nome da racionalidade, parece que a questão do lúdico está encontrando espaço. Huizinga, no prefácio de sua obra clássica, *Homo ludens*, afirma crer que, “depois de Homo Faber e talvez ao mesmo nível de *homo sapiens*, a expressão *homo ludens* merece um lugar em nossa nomenclatura”; e continua: “já há muitos anos que vem crescendo em mim a convicção de que é no jogo e pelo jogo que a civilização surge e se desenvolve”. Eugem Fink, por sua vez, pergunta-se sobre a possibilidade de o lúdico ser objeto da filosofia. Em seu primeiro capítulo, intitulado *O jogo como problema filosófico*, afirma que “o questionamento filosófico do jogo parece de fato possível e pleno de sentido” (*Spiel als Weltsymbol*, p. 8). Continuando nesta direção das preocupações e valorações do tema do jogo encontra-se a clássica

obra de Roger Callois, *Os jogos e os homens*, onde analisa com profundidade os diferentes tipos de jogos. Olhando com maior atenção as posições assumidas por esses autores, no fundo, eles parecem curvar-se ao pensamento racional justificando que o tema do lúdico pode ser aceito como uma questão filosófica.

O intelectual ocidental, na verdade, continua preocupado em garantir o aval do pensamento oficial para assegurar-se da validade de seus estudos e pesquisas. Sem essa sustentação corre o risco de não ser reconhecido pela comunidade científica ou, no mínimo, ser considerado um romântico e sonhador. Diante dessa situação tem-se a impressão que falar do lúdico continua algo estranho e pouco relevante para a seriedade das ciências. Eugem Fink expressa com muita clareza essa realidade ao esforçar-se para garantir que o “jogo é um objeto possível e digno da filosofia” (idem, p. 7). Neste momento, talvez, pode-se inverter a questão: será que a filosofia e as ciências em geral conseguem tratar o lúdico sem negá-lo naquilo que ele é, enquadrando-o nos moldes da racionalidade? Mais do que saber se a ludicidade é um tema digno da filosofia, precisaríamos saber se a filosofia tem condições de abordar tal temática. Novamente é bom lembrar Huizinga quando diz que “o divertimento do jogo resiste a toda análise e interpretação lógicas” (p. 5). Esse divertimento que, segundo ele, deve expressar prazer, alegria e agrado faz parte, na verdade, do grande segredo da ludicidade como fonte de inspiração dos diferentes jogos.

Cada um de nós conhece o brinquedo através de sua experiência e pela observação das pessoas com quem convive. O brinquedo tornou-se uma coisa familiar que acontece a todo o instante em todos os lugares. Não restam dúvidas que o fenômeno do brinquedo é conhecido e que pode ser observado numa infinidade de aspectos, de formas e de organizações como se manifesta e se concretiza na vida cotidiana. Apesar dessa familiaridade e intimidade com as atividades de brincar, quando se pretende enunciar ou formular idéias e conceitos claros sobre os elementos que antecedem estas manifestações lúdicas sentem-se os limites e a insuficiência das palavras, dos conceitos e das definições. Sabemos brincar; entretanto, temos dificuldades e nos sentimos perturbados quando queremos encontrar a energia primordial que inspirou as criações lúdicas e nos impulsiona a sentir a necessidade de brincar.

Grande parte da literatura que trata do jogo entende a ludicidade apenas enquanto uma manifestação presente nas múltiplas organizações de jogos. Estuda-se o fenômeno do jogo vinculado à cultu-

ra, à ordem social, aos interesses ideológicos, aos investimentos econômicos, à exploração política, ou a outros fatores externos ao próprio jogo. Dificilmente buscaram-se as raízes de todas essas manifestações lúdicas. Os jogos poderiam ser encarados como meras concretizações de uma dinâmica que seria a ludicidade, assim como as ciências são construções teóricas resultantes da inteligência humana. É preciso, também, lembrar que a palavra jogo pode indicar mais um comportamento esportivo do que uma ação de brincar. Essa questão será retomada no capítulo que trata do esporte de rendimento.

Qual o sentido desta tentativa de buscar e entender os segredos da ludicidade? Em primeiro lugar, os estudos sobre o tema da ludicidade fazem parte dos esforços para resgatar o humano do homem na sociedade industrial. Em segundo lugar, querer entender a ludicidade revela uma desconfiança cada vez mais crescente diante das práticas esportivas, ou do tipo de jogos que são oferecidos, seja como atividades de lazer, seja como atividades profissionais. Será que os jogos, e especialmente os esportes profissionalizantes, são criações da ludicidade humana? Em outras palavras, os jogos em geral, e os esportes de alto rendimento em particular, podem ser considerados atividades lúdicas? As organizações esportivas conseguem manter os valores específicos oriundos do dinamismo original da ludicidade?

Como, então, penetrar os segredos da ludicidade sem submetê-la às malversações dos olhares racionais? O primeiro passo em direção ao primordial da ludicidade, certamente, pode ser dado através da obra de Friedrich Schiller, *A educação estética do homem*. Os jogos, enquanto manifestações lúdicas, segundo ele, aproximam-se da estética e da abundância. E, por que não lembrar, também, esta afirmação de Francisco Maturana, treinador da seleção de futebol da Colômbia? “O futebol tem um vínculo profundo com a estética e não ignoramos isso. [...] vencer é preciso, mas jogando um bom futebol” (*Folha de S. Paulo*, cad. 3-6, 8 set. 1993). Uma atividade lúdica é originada da abundância, não da necessidade, porque está vinculada a um ideal de beleza. Enquanto a privação domina e a carência apertada, a imaginação fica severamente acorrentada ao real; só depois de saciada a carência, sua faculdade livre pode desenvolver-se (p. 134). Mesmo no reino animal pode-se observar que o “animal *trabalha* quando uma privação é o móbil de sua atividade e joga quando a profusão de força é este móbil, quando a vida abundante instiga-o à atividade” (p. 140). Spencer parece confirmar a tese da abundância como o suporte da arte do brinquedo ao identificar de várias manei-

ras a arte com o brinquedo, vendo neles uma espécie de luxo, de transbordamento de forças, de vitalidade, que têm necessidade de se despendem sem outro objetivo que o de se despendem. Para ele, só o inútil é belo (In *Nietzsche e o eterno retorno*, p. 39). Assim percebe-se, seguindo o pensamento de Schiller, que a abundância aproxima o homem da beleza, porque ambas acontecem como atividades livres. A ludicidade se constitui por uma atmosfera de total liberdade e autonomia, tanto que, diz ele, “o impulso lúdico mais livre desprende-se por completo das amarras da privação, e o belo torna-se, por si mesmo, objeto de seu empenho” (p. 142). Numa atitude mais radical acaba proclamando que “o homem deve somente jogar com a beleza, e somente com a beleza deve jogar” (p. 84).

A fenomenologia do lúdico pode proporcionar as possibilidades do segundo passo. É preciso apreender o acontecer do lúdico. Mas onde ele acontece? Quais são as atividades que garantem os caracteres que habitualmente se costuma atribuir às manifestações lúdicas? Quem é capaz de agir ludicamente? Quando e como age o impulso lúdico de que nos fala Schiller? Para começar a responder a essas perguntas podemos observar o fenômeno que chamamos de brinquedo e apreender a intencionalidade de quem brinca. O brinquedo precisa ser visto como a ação de um sujeito criador que denuncia uma mudança radical do comportamento habitual de um ser vivo.

O animal e o homem

A multiplicidade de jogos praticados constitui-se em diferentes formas de manifestação da ludicidade; entretanto, para sabermos se tais atividades mantêm a fidelidade ao dinamismo lúdico, é preciso apreender o ato original que deu origem ao fenômeno lúdico. É indispensável que se apreenda o impulso lúdico que levou o homem a brincar.

Houve um momento em que o ser humano começou brincar. O primeiro ato de brincar foi uma manifestação posterior à instalação da humanidade do homem, ou ele se constituiu no primeiro gesto que garantiu o surgimento do humano. A antropologia tradicional garante que o especificamente humano do homem deu-se quando o homem, ainda como ser vivo apenas, recebeu um novo elemento que o distinguiu de todos os outros seres vivos. A possibilidade de ter uma vida intelectual ou espiritual seria esse novo elemento humanizador. As ações humanas são decorrentes desta nova capacida-

de. Fica claro, portanto, que não é um gênero de ação que desencadeou o processo humanizador.

As teorias evolucionistas, em parte, modificam essa visão antropológica defendendo a tese de que há um processo de hominização e de humanização. A humanidade do homem é uma construção dependente da ação do homem. O importante, aqui, é definir as características dessa ação original, capaz de distanciar o homem da ordem biológica. Seria uma atitude racional ou seria um simples ato de brincar?

Para Friedrich Schiller não resta dúvida de que o homem atingiu a condição humana pela invenção do brinquedo. Segundo suas teses, de todos os estados do homem é o jogo, e somente ele que o torna completo e desdobra de uma só vez sua natureza, sensível-racional (p. 83 e 65). E de uma maneira muito mais explícita afirma: “para dizer tudo de vez, o homem joga somente quando é homem no pleno sentido da palavra, e somente é homem pleno quando joga” (p. 84). Isto significa dizer que, quando ele se encontra em *estado de jogo*, poderá, através da educação estética que o leva a contemplar o belo, desenvolver-se plenamente em suas potencialidades intelectuais e sensíveis.

Eugem Fink, por sua vez, estende a ação lúdica à própria evolução do universo. Sua tese fundamental consiste em querer transferir o comportamento lúdico do homem ao processo de expansão do universo. A questão, diz ele, começa pelo esclarecimento da estrutura do jogo humano para, em seguida, verificar se é possível transferir, por uma analogia simbólica, o conceito de jogo sobre o processo cósmico (p. 18). O autor de *Spiel als Weltsymbol* não deixa dúvidas de que se pode falar de um jogo cósmico, onde o mundo se apresenta como um jogo, entretanto sem um jogador. O que significa dizer que o mundo se constituiu e se comporta conforme a dinâmica ou as “regras” da ludicidade. Diante disso pode-se concluir que, se de um lado a atividade lúdica nos fornece a compreensão do humano do homem, por outro lado pode-se aceitar o jogo como uma chave de interpretação do movimento do universo.

O lúdico humano, evidentemente, constitui-se num passo a frente do jogo cósmico de Fink. Entretanto, é interessante lembrar que Schiller, de certa forma, reconhece uma ação lúdica anterior ao brinquedo humano que pode ser observada tanto nos animais quanto nos seres inanimados. Os brinquedos dos animais, ainda que inspirados na abundância da vida, manifestam-se de uma maneira presa às necessidades biológicas, o que os mantém amarrados ao real. Na

natureza inanimada, também, encontramos uma tal profusão de formas e variedades de cores que poderiam ser chamadas de jogo no sentido material (p. 140). Hebinger parece concordar com o sentido do brincar dos animais quando fala das brincadeiras de carnívoros e herbívoros. As brincadeiras diferenciam-se nesses dois grupos de animais exatamente devido ao modo de vida de cada grupo. As brincadeiras são inspiradas ou pela busca de alimentos ou pela necessidade de defesa (In Konrad Lorenz, p. 134).

A questão agora é saber qual a diferença da manifestação do impulso lúdico no ser humano. Schiller, sem hesitar, parece resolver o problema fazendo esta pergunta: “E qual é o fenômeno que anuncia no selvagem o advento da humanidade?” Ele mesmo responde de maneira clara e segura dizendo: “Por muito que indagemos à história, encontramos sempre a mesma resposta para os povos todos que tenham emergido da escravidão do estado animal: a alegria com a aparência, a inclinação para o enfeite e para o jogo” (p. 134). Por fim, completa a sua tese proclamando que “onde encontrarmos os indícios de uma apreciação desinteressada e livre da pura aparência, podemos suspeitar uma reviravolta em sua natureza e o verdadeiro início da humanidade (p. 140). O impulso lúdico humano distancia-se das brincadeiras dos animais porque é capaz de atuar com a aparência. A aparência consiste em agir na ausência do objeto real. O animal somente consegue agir com o objeto presente. O poder criativo da imaginação passa a construir suas fantasias no solo movediço da aparência. A aparência assume forma consistente e surge uma paisagem povoada de figuras modeladas pelo impulso lúdico. Assim surgiu o mundo do brincar, isto é, assim surgiu o primeiro mundo humano.

O impulso lúdico, entretanto, não se esgotaria no desvelamento do humano do homem, mas continuaria como fonte inspiradora e impulsionadora da continuidade do processo de humanização. Para Huizinga, a cultura surge sob a forma de jogo (*Homo ludens*, p. 53). Para Konrad Lorenz os processos criativos que se passam no homem, e somente no homem, constituem um jogo, uma brincadeira (*A demolição do homem*, p. 63). Manfred Eigen, por sua vez, equipara o princípio da criatividade com um estudo dos muitíssimo sistemas individuais, a partir de cuja diversidade e segundo as regras do jogo, algo de novo é criado e é superior aos elementos de que foi criado. (*Das Spiel: Naturgesetze: Steuern den Zufall*, 1975). Fica claro, a partir desses autores, que o *élan* criativo do homem segue a dinâmica da ludicidade, o que faz com que a pesquisa, a arte e as ciências sejam

tributárias das invenções da imaginação lúdica. Para melhor documentar o poder criador da imaginação no mundo das aparências, nada mais expressivo que lembrar estes ditos do poeta Mário Quintana: “se pode, em dias claros e limpos, sonhar com violinos azuis de cordas de vento”.

Vida infantil e povos primitivos

A manifestação lúdica enquanto ato primordial da humanidade não está ao alcance da observação, o que torna difícil descrever o acontecer do impulso lúdico. A fenomenologia do lúdico, entretanto, poderá ser apreendida no ato de brincar e na observação das atitudes do brincador. O que identifica o brincador? E como se desenrola a brincadeira? Para responder a essas perguntas é preciso ter acesso ao mundo do brinquedo. E onde encontrar esse mundo senão na vida infantil e, talvez, na vida de povos primitivos?

A impossibilidade de apreender a atividade lúdica como primeira manifestação humana não é a única dificuldade para se descrever a dinâmica da ludicidade. Outra dificuldade, não menor, surge quando percebemos que se torna quase impossível falar do brinquedo como ato de brincar, sem os conceitos do pensamento racional. Mais, como olhar e entrar no mundo infantil ou no mundo do brinquedo, sem os olhares de adulto? E, por fim, como entender a ordem de uma comunidade primitiva sem os parâmetros do homem da ciência e da técnica?

Tais dificuldades não impedem, contudo, de olhar a criança como criança, de aceitar que brincar é brincar, de saber que o homem primitivo é primitivo não em comparação ao homem chamado civilizado. Quando estivermos munidos dessa mentalidade, sem dúvida, torna-se viável a tentativa de entrar no mundo do brinquedo e no de seu criador para surpreender as manifestações lúdicas em sua fenomenologia original.

A primeira revelação do ato de brincar parece ser uma denúncia da idéia corrente de que há atividades conhecidas como brincadeiras. Brincar, brinquedo ou brincadeira significam uma dinâmica, uma maneira de pensar e de agir. O brinquedo é uma simbologia, uma linguagem, um modo de ser. Reduzir o brinquedo a um certo tipo de atividades é não entender sua semântica.

Ao apreendermos a ação lúdica como um sistema de significações podemos também entender o perfil de quem brinca. Não resta

dúvida nenhuma de que o praticante incontestemente do brinquedo é a criança. Ela, e, talvez, somente ela, seja capaz de brincar apenas por brincar. Por que somente a criança seria capaz de brincar? Simplesmente pelo fato de que a vida da criança é regida pela dinâmica, se quisermos falar filosoficamente, pela “lógica” da ludicidade. O mundo infantil é um mundo regido pelos princípios do brinquedo. Nela não há classificações semânticas de tipos diferentes de atividades. Tudo é homogeneizado porque tudo o que faz tem o gosto e a cor do brinquedo.

A mesma homogeneidade da vida pela “lógica” do brinquedo pode ser observada entre os primitivos. Tanto a vida infantil quanto a vida do primitivo é “jogada”. Huizinga, com certa cautela, observa que as atividades que visam satisfazer as necessidades básicas, como, por exemplo, a caça ou a pesca, nas comunidades primitivas tendem a assumir uma forma lúdica. A cautela de Huizinga torna-se ainda maior quando faz uma ressalva dizendo não querer afirmar que o jogo se transforma em cultura, e sim que em suas fases primitivas a cultura possui caráter lúdico (p. 53). Tais preocupações parecem inúteis e mostram uma atitude suspeita, própria do homem do pensamento lógico-racional e do trabalho produtivo, sobre o significado da vida lúdica. Qual é o mal em afirmar que a criança e, por que não, o homem primitivo, agem sempre sob o signo do brinquedo? Sem dúvida, nenhum, a não ser aquele que abala a tese antropológica de que o homem é plenamente homem quando pensa e age racionalmente.

Essas idéias podem ser facilmente comprovadas pelas próprias atitudes dos adultos e dos civilizados. O adulto sabe que a criança se comporta como se estivesse brincando. Assim ele a induz a tomar remédios ou comer o que não quer, fazendo da colher um aviãozinho que tem como aeroporto a boca aberta da criança. Ou então os pedagogos: inventam artifícios para que a criança brincando acabe submetendo-se ao processo de domesticação lógico-racional. Quanto às sociedades primitivas, existem observações de antropólogos, entre os quais Jurgen Dickert, que garantem que determinadas atividades, como a corrida das toras de buriti, não podem ser classificadas como atividades esportivas dentro de nosso conceito de esporte. Fica claro que, para essas sociedades primitivas, todas as atividades são fundadas num mesmo valor, porque não há uma classificação valorativa das diferentes tarefas.

Recorrendo à obra de Eugem Fink ao concluir que o movimento do mundo acontece como jogo, e o mundo é um jogo sem jogador,

podemos dizer, com toda segurança, que a vida infantil e a vida das sociedades primitivas são mundos e que são jogos com seus respectivos jogadores. A criança, talvez possa ser dito, não brinca. Ela vive brincando. Para ela viver é brincar, e brincar é viver.

A vida infantil é constituída pelo mundo do brinquedo. Um mundo criado pela criança, onde ela mesma se autocria. A criança traz para dentro dessa área do brinquedo objetos, fenômenos, personagens do mundo que a envolve. Em geral julga-se que a criança brinca somente quando é deixada em liberdade para manipular objetos, para se movimentar, para fazer o que bem entender segundo sua vontade e decisões; entretanto, tudo indica que ela continua com o mesmo espírito lúdico quando se relaciona com as outras pessoas, quando participa da vida familiar e, especialmente, quando está em companhia de outras crianças.

Esse caráter lúdico da vida infantil, desde o início, passa a sofrer pressões de todos os lados. O mundo que cerca a criança é um mundo totalmente hostil ao sistema de significações gerado pelo impulso lúdico. O mundo da criança fica cercado, espionado, invadido e agredido constantemente pelo sistema de significações do adulto. O mundo do brinquedo já tem seus dias contados; ele, mais cedo ou mais tarde, acaba sendo um meteorito que se decompõe em contato com a atmosfera do mundo do trabalho e do adulto.

O adulto, a criança e o brinquedo

O que diferencia e distancia o adulto da criança não é apenas a idade e o tamanho; talvez, a maior diferença e a maior distância aconteçam na maneira de ver a realidade e de viver a própria vida. A vida do adulto é marcada pela seriedade, pela dedicação às atividades produtivas, pela valorização dos resultados, pela transformação dos objetos em instrumentos e pela mudança do sistema simbólico por relações econômicas. A vida da criança está entregue a sua imaginação. A realidade é o presente vivido e sentido de maneira direta e imediata. Para ela tudo acontece como se estivesse sempre no reino do brinquedo, sem preocupações de resultados e, muito menos, de planejamentos.

A grande diferença que há entre um adulto e uma criança poderia ser sintetizada assim: a criança sabe brincar e brinca; o adulto não sabe e não consegue mais brincar. A criança ainda não percebeu limites para a liberdade de sua imaginação. O adulto está cercado

por regras e princípios que aprisionam e controlam o poder criativo de seu imaginário.

O homem estabeleceu que a fase adulta é o grande momento da vida humana. A infância é a esperança do futuro. A velhice é a decadência que se mantém das memórias do passado. Infância e velhice são olhadas com os olhos da idade madura, ambas têm significado e valor se estiverem a ela vinculadas. Com isso o velho precisa prolongar o tempo de duração das energias da plenitude da vida; a criança precisa ser vista como um adulto em miniatura. O idoso consegue ser reconhecido se continuar produtivo. A criança será convencida a ser um adulto através, entre outras coisas, da manipulação de sua capacidade de brincar. Ela precisa brincar apenas como preparação da vida futura. Aos poucos a criança precisa ceder os espaços do brinquedo para as atividades sérias do adulto; aos poucos ela precisa renunciar à total liberdade de sua imaginação para pensar dentro dos parâmetros do pensamento do homem grande. Na medida que vai fazendo estas concessões, acaba aceitando que brincar não é uma atividade recomendável para quem quer ser um adulto sério e responsável. Brincar passa a ser uma atividade que deve ser evitada em quase todas as circunstâncias, ou apenas tolerada como refúgio das fadigas impostas pela responsabilidade de viver com seriedade.

O adulto, em geral, considera a criança como um outro eu. Ela é percebida como um homem pequeno, uma miniatura. E quanto melhor ela reproduzir a forma original, mais encantados ficamos. Dificilmente a criança é vista como criança. Sem analisarmos todas as circunstâncias em que as relações entre adulto e criança são determinadas por ele, podemos tomar, apenas, o exemplo do brinquedo. É notório que o adulto cria brinquedos como preparação da criança para a vida adulta. Sua sensibilidade lúdica fica submetida à sensibilidade lúdica do adulto. Roland Barthes, em sua obra *Mitologias*, denuncia o hábito dos franceses, e isso pode ser estendido a todas as sociedades ocidentais, de produzir brinquedos de imitação que pretendem formar crianças-utentes e não crianças criadoras” (p. 42). O brinquedo pronto e acabado pede para ser usado dentro das funções a que foi destinado; em hipótese nenhuma desenvolve a imaginação criativa que leva a produzir novas formas e diferentes funções.

Para o adulto tudo aquilo que se faz deve ter uma razão, deve significar alguma coisa. Para a criança o brinquedo tem um valor em si mesmo. Ele não tem uma motivação externa. Brincar é brincar, e não fazer alguma coisa. A gente faz isto ou aquilo, desta ou daquela

maneira, simplesmente por que sim. Torna-se ilustrativo um fato apresentado num canal de televisão. (Tais fatos ocorrem todos os dias ao nosso redor; mas é preciso que apareçam no vídeo para que tenham importância.) Três meninos foram ensaiar com um instrutor alguns malabarismos com auxílio de uma corda. Depois de um certo tempo eles voltariam ao palco para ver quem tivera maior sucesso na aprendizagem. Um deles, durante os ensaios mostrava as mesmas dificuldades dos demais, mas no palco mostrou um desempenho superior. Claro, tudo fazia parte de um plano pré-estabelecido. Os três meninos, quando perguntados sobre quem tivera melhor desempenho, sem nenhum titubeio e com toda franqueza apontaram o melhor. O próprio indicado reconheceu que fora melhor que seus companheiros, sem preocupação com a modéstia. E quando o apresentador quis saber por que um deles fora o melhor, os dois outros responderam simplesmente: "porque sim". O menino bem sucedido, ao ser indagado da razão de ter sido superior aos outros, também respondeu: "porque sim". E a conversa estava encerrada se o apresentador não fosse um adulto que queria explicações racionais e causais da melhor performance de um deles. Os meninos, por felicidade deles, não conseguiram sair do "*porque sim*".

Os adultos revestidos de filósofos, pedagogos, psicólogos ou psiquiatras tentaram tratar o brinquedo como uma maneira de intervir na vida da criança. Os pedagogos viram no brinquedo uma oportunidade para desenvolver a inteligência da criança em função de futuras tarefas na ordem social. Os psicólogos entenderam o brinquedo como uma possibilidade de conhecer o caráter reprimido de uma pessoa. O brinquedo se transforma numa linguagem simbólica que, uma vez interpretada, nos leva à realidade inconsciente da criança. O adulto quer sempre identificar seus próprios valores nas atividades lúdicas; em nenhum momento parece preocupado em saber se ele deveria voltar a brincar e que os brinquedos da criança podem revelar, mais que distúrbios internos, os grandes conflitos provocados pelo contato com o mundo do adulto. O estado patológico não estaria oculto numa possível simbologia lúdica, mas manifesto na estrutura de uma civilização doentia.

A brinquedo não deveria interessar o adulto apenas para diagnosticar distúrbios da criança, nem só para usar o brinquedo como uma ante-sala da oficina, da escola, da empresa, isto é, do complexo mundo do trabalho, mas para desmascarar os terríveis malefícios que a sociedade do adulto provoca no mundo do brinquedo da criança. O importante não é usar e explorar o brinquedo, mas tentar

salvar o impulso lúdico, que tanta falta faz ao adulto. Não se trata de dominar o fenômeno lúdico através de conceitos, definições ou violações da intimidade lúdica, mas de garantir-lhe o espaço necessário para continuar sendo uma fonte de inspiração e de liberdade para o potencial criador da imaginação e da fantasia, para continuar sendo o tempo da alegria.

Apesar de todo esse esforço dos adultos na superação da idade do brinquedo e na sua inserção na vida produtiva, ainda que de maneira marginal, as crianças continuam a brincar. Na medida que as crianças crescem vão sendo domesticadas e convencidas a trocar a ludicidade pela racionalidade; outras nascem para continuar mantendo viva a tradição do brinquedo. E os novos adultos, antigas crianças, continuam conspirando contra a arte de brincar, convencidos de que este é o caminho da plenitude humana. Mas, talvez, não seja.

Parece que o homem da ciência e da técnica perdeu a felicidade e a alegria de viver, perdeu a capacidade de brincar, perdeu a fertilidade da fantasia, da imaginação guiadas pelo impulso lúdico. O brinquedo acabou sendo reduzido a um fenômeno marginal na paisagem da existência adulta, porque modelada e determinada por fenômenos mais sérios. Tudo o que ele faz precisa ter resultado. O que interessa é o produto planejado. A ação é sempre um mero instrumento. O brinquedo acabou se transformando em meio para atingir um objetivo estranho ao mesmo. Por isso, diz Eugen Fink, o brinquedo é por assim dizer o face a face do sério da vida, da preocupação do trabalho, do cuidado dado à salvação da alma. Ele é visto como aquilo que não é responsável, que não cria obrigações, como folga provisória da tensão da vida, como pausa, como recreação para recuperar forças perdidas, como ocupação frívola (p. 9). O brinquedo tornou-se perda de tempo, aceito quando ele pode se tornar um meio eficaz, por exemplo, uma terapia para os males das tensões do trabalho. Assim torna-se evidente que o adulto encontra dificuldades em se dedicar ao brinquedo e, até, pode-se dizer que ele não é mais capaz de brincar por brincar, que é a primeira e única condição do brinquedo infantil. Pior ainda, o adulto da sociedade industrial não consegue mais ter acesso ao mundo lúdico. Tem acesso ao mundo do brinquedo somente aquele que conseguir voltar a ser criança, a exemplo dos evangelhos que, nas palavras de Cristo, dizem que os caminhos que conduzem aos céus só serão percorridos por aqueles que se tornarem crianças. O mundo do brinquedo será sempre um domínio exclusivo da criança ou daqueles que conseguirem ser como elas.

Por fim, para compreender essa triste situação, até certo ponto nostálgica, do adulto diante da criança que brinca, nada melhor do que lembrar uma descrição de Eugen Fink: “Como adultos, admiramos com certa inveja o brinquedo das crianças, a felicidade de sua entrega ao brinquedo, a profusão de formas e regras livremente escolhidas; admiramos no brinquedo o *élan* livremente desabrochado da vida” (p. 19). E o adulto continuará a contentar-se em admirar as crianças brincando enquanto não for capaz de recuperar a sensibilidade estética – oposto da ganância lucrativa – que alimenta o impulso lúdico.

O mundo do trabalho e o mundo do brinquedo

A relação entre o mundo do trabalho e o mundo do brinquedo é uma decorrência natural das relações instauradas entre a vida do adulto e a vida infantil. O mundo do trabalho é o lugar próprio do homem adulto. O mundo do brinquedo é a paisagem que se confunde com a infância. São duas construções com arquiteturas completamente divergentes, são duas partituras com melodias inconfundíveis.

Sempre que se pretende falar da criança, ela é enfocada a partir do adulto. Parece que a razão de ser da criança está necessariamente atrelada ao projeto de tornar-se, melhor, antecipar-se como adulto. Ela deve jogar o jogo da vida de acordo com as regras dos homens grandes. Dificilmente se consegue elaborar uma imagem de criança a partir dela mesma. A preocupação, expressa aqui, com uma imagem infantil inspirada na criança, não pretende desvinculá-la de seu destino natural, a vida adulta, mas, simplesmente, porque nela existem valores em si mesmos que precisam ser respeitados e desenvolvidos, sem a intenção de que eles conduzam, ao preço de seu aniquilamento, para um tipo de vida adulta.

A insistência dos grandes de exigir que as crianças devam jogar o jogo da vida de acordo com as regras do adulto introduz, como conseqüência imediata, as idéias de mediação e de provisoriedade de tudo o que ela é e faz. A idade infantil torna-se uma pré-história da existência humana. Assim, o mundo do brinquedo pode ser entendido como a período mítico que precisa ser superado pelo mundo do trabalho, a fase da razão, o lugar definitivo e o momento do ápice da biografia de cada pessoa.

Seguindo esta linha de raciocínio, o brinquedo seria o ancestral do trabalho. A pressão das necessidades, o desenvolvimento da mente humana levariam automaticamente a assumir o trabalho. O trabalho seria o passo definitivo rumo à perfeição da ação produtiva racionalizada. Portanto, o brinquedo deveria ser cultivado como preparação ao trabalho. Esta tese é largamente defendida desde o interior das famílias, passando pelas escolas até chegar às instituições profissionais. Entretanto, não faltam os que a contestam. Callois afirma que o “brinquedo não se constitui numa aprendizagem do trabalho. Ele não prepara para um ofício definido, mas admite que pode introduzir na vida em seu conjunto geral fazendo crescer as capacidades de superar os obstáculos ou de enfrentar dificuldades” (p. 19). Sem dúvida, o brinquedo é uma escola para a vida e não para o trabalho, pelo menos do tipo instaurado pela economia de acúmulo de capitais. A era da sociedade industrial estabeleceu a força do trabalho como um dos pólos de seu sistema produtivo.

A partir desse momento os aspectos importantes e graves da vida humana são colocados sobre tarefas sérias da existência, sobre a fadiga do trabalho, sobre a dureza dos combates, sobre a solidez das instituições, sobre o conflito dos deveres, sobre a coragem do heroísmo e sobre os valores da oração (Fink, p. 16). O lugar e o tempo reservados para o brinquedo tornam-se completamente insignificantes nesta hierarquia das coisas humanas, porque ele se constitui num passatempo livre, descontraído, divertido e alegre.

De fato, segundo diz Roger Callois, o brinquedo opõe-se à vida real, por isso é qualificado de frívolo (p. 7). O que é ainda pior, é visto como o tempo desperdiçado, enquanto o trabalho é o tempo bem empregado. O brinquedo é uma atividade desprovida de qualquer interesse econômico, ele não cria nenhuma riqueza, nenhuma obra-prima. Danko Grlic, comentando o pensamento de Nietzsche, diz que o jogo – por oposição ao trabalho que, para Nietzsche, é vergonhoso – não pode ter outro objetivo que não ele mesmo; o jogo não é jogo se não é livre, se é servil, se serve a um fim exterior; se favorecer a alguma outra coisa além de si mesmo. A gratuidade do jogo é seu verdadeiro objetivo (*Nietzsche e o eterno retorno*, p. 38). Esse seu caráter fundamental de gratuidade o torna ainda mais desacreditado perante o homem do trabalho.

O trabalho, ao contrário, é sempre desenvolvido num tempo e num lugar determinados. Deve ser planejado conforme regras e objetivos preestabelecidos. Somente será executado quando os resultados previstos mostrarem segurança de serem alcançados. Diante dos

produtos obtidos ele poderá ser indefinidamente repetido até a exaustão do trabalhador. A atividade do trabalho não é livre, nem mesmo quando alguém opta por trabalhar, pois decide trabalhar em vista ao produto, não pelo trabalho em si mesmo. O trabalho é uma ação servil, não porque é feito pelo servo, mas porque é submetido ao produto.

Uma vez instalado o reino absoluto do trabalho sobre todas as outras atividades humanas, pode-se perguntar se o brinquedo poderá merecer algum espaço apreciável fora da infância. Há apenas um momento para o brinquedo sobreviver: quando ele se torna um reforço do trabalho. O brinquedo é aceito e estimulado nas crianças sempre que inspira uma didática e uma pedagogia para ensinar ofícios e tarefas; ou for visto como um mediador dos compromissos do trabalho ou um passaporte para o país dos trabalhadores. No adulto o brinquedo é tolerado como fuga das tensões da vida cotidiana, como ocupação completamente desvinculada das outras atividades, como uma retomada de energias, como uma superação do tédio gerado pela eterna “mesmice” dos gestos repetitivos, nunca, porém, como uma atividade que possui um valor em si mesma.

A ação de trabalhar não é executada como um valor em si mesmo, mas sempre dirigida para seu produto final. A fábula da cigarra e da formiga mostram o abismo que há entre o brinquedo e o trabalho. Uma canta por cantar a beleza da vida; outra trabalha para armazenar. Assim, na existência humana, um brinca por brincar; outro trabalha para produzir.

Diante da mentalidade produtivista e do tipo de relacionamento entre a ação lúdica e a ação interesseira do trabalho, surgem duas tendências opostas. Uma que busca aproveitar ao máximo o impulso lúdico como instrumento para introduzir os valores da vida produtiva, usando como motivação os atrativos dos resultados obtidos. A outra busca reforçar os valores do brinquedo para desmascarar as opressões escravizantes do dogma do trabalho, usando uma expressão de Paul Lafargue.

Apesar do imenso abismo que se interpõe entre trabalho e brinquedo, somos obrigados a perceber certas aproximações curiosas entre ambos. Konrad Lorenz aponta para um dado interessante quando diz que a ferramenta é antecedida pela criação lúdica. A construção da ferramenta começa por uma ação de brincadeira. Dá como exemplo o chimpanzé Sultão, nas experiências de Koehler. Ele começou brincar aleatoriamente com as duas metades da vara. Na brincadeira descobriu que poderia encaixá-las, por fim percebeu que

possuía uma ferramenta para alcançar o alvo pretendido. Depois que a imaginação lúdica fez a descoberta, o espírito do trabalho acaba por transformar a invenção numa ferramenta, e o comportamento livre do brinqueado, por sua vez, foi transformado em atitudes orientadas única e exclusivamente para os resultados. Nascia, assim, o trabalhador e ficava instituído o trabalho (Lorenz, p. 64-65).

Manfred Eigen reforça o pensamento de Lorenz ao equiparar em sua obra *O Jogo* o princípio da criatividade com um estudo dos muitíssimos sistemas individuais, a partir de cuja diversidade e segundo as regras do jogo, incompreensivelmente estabelecidas de antemão, algo de novo é criado (In Lorenz, p. 63). Tanto Eigen quanto Lorenz e A. Moles (*A criação científica*) defendem com muita convicção que os processos criativos que se operam no homem, inclusive as descobertas científicas, constituem um jogo, uma brincadeira. A história das ciências está repleta de fatos que revelam uma íntima relação entre a pesquisa e as brincadeiras. Infelizmente o caráter lúdico da invenção acaba aniquilando-se na seriedade da ciência e na obrigatoriedade do trabalho.

Há ainda um outro ponto que o estudo do lúdico obriga a considerar. Trata-se do esporte de rendimento. Será o esporte de rendimento uma forma lúdica ou se constituirá numa negação do brinqueado? Apesar da polêmica que pode gerar tal questão, parece que é possível acreditar num aniquilamento do caráter lúdico quando se pensa nos esportes contemporâneos.

O desaparecimento da ludicidade pode ser creditado a vários fatores. Primeiramente a idéia de rendimento traz em si mesma a obrigação da vitória e conseqüentemente dos resultados. O rendimento impõe a introdução de técnicas de treinamento para a melhoria da execução do gesto esportivo. Os treinamentos são uma preparação para o jogo. O impulso lúdico não exige nenhum ato preparatório. Além disso, as organizações do esporte de rendimento assumiram todas as características do mundo do trabalho. O esporte transformou-se numa mercadoria do trabalho. As relações dentro do esporte-empresa são as mesmas que definem as da empresa-trabalho. Ninguém, hoje, consegue afirmar que o brinqueado é trabalho. Será que alguém consegue sustentar que os esportes contemporâneos são brincadeiras? O trabalho e o esporte nasceram da criatividade lúdica, mas só conseguiram ser atividades produtivas e de rendimento quando conseguiram neutralizar a dinâmica do brinqueado.

É preciso começar a entender o brinqueado fora das molduras da oficina ou da fábrica, fora das regras empresariais, fora das relações

econômicas e fora da opressão dos resultados. Isto só acontece quando formos capazes de deixar que o brinquedo nos transforme num ser que brinca, isto é, num brincador.

Horizontes de ludicidade

A tarefa de definir ou conceituar a ludicidade torna-se inviável porque não existem atividades específicas de brincar, não há o mundo do brinquedo como algo definitivamente dado. Além disso, o brinquedo não é um objeto, uma realidade manipulável, separável da ação de brincar. Brincar significa gerar a ludicidade para criar o universo do brinquedo. Portanto, o mundo lúdico não está em algum lugar, não é uma instituição, não é uma atividade e não é real. Entretanto, ele pode acontecer a qualquer momento, a qualquer hora, em qualquer circunstância e em qualquer lugar desde que, simplesmente, alguém decida querer brincar. A ludicidade está ali, presente, viva e em toda sua plenitude. Ela somente se manifesta como forma viva e vivida.

Se o aparecimento da ludicidade, gerada pela magia da vontade de um “querer-brincar”, se dá de maneira espontânea e surpreendente, o mesmo ocorre com seu desaparecimento: basta não querer mais. Como o brinquedo começa com um “querer-brincar”, ele acaba com um “não-querer-brincar-mais”. Se um “quero-brincar” tem o poder de criar o mundo do brinquedo, um “não-quero-brincar-mais” tem a força de destruí-lo. Fazendo uso das palavras de Nietzsche, podemos dizer que o brinquedo, em sua inocência, se cria e se destrói constantemente a si mesmo, recomeça sem trégua; o brinquedo é o eterno retorno (*Nietzsche e o eterno retorno*, p. 39).

A ludicidade, entendida como forma viva e como uma ação sentida e vivida, não pode ser apreendida pela palavra, mas pela fruição. O comportamento lúdico é vivência, isto é, é fruição, e a fruição, diz Roland Barthes, é indizível e, lembrando Lacan, ela é interdita a quem fala, enquanto falante, porque somente pode ser dita nas entrelinhas (*Le plaisir du texte*, p. 36). Não há como insistir em querer formar uma compreensão inteligível de ludicidade, porque ela a empobrece e, talvez, a negue. A ludicidade pode ser vista em seus horizontes, quando ela se levanta e se põe antes e depois de criado e desfeito o planeta do brinquedo na fantasia de seu criador que brinca.

Sim, a ludicidade é fantasia, imaginação e sonhos que se constroem como um labirinto de teias urdidas com materiais simbólicos. A ludicidade é uma tessitura simbólica fecundada, gestada e gerada pela criatividade simbolizadora da imaginação de cada um. Brincar acima de tudo é exercer o poder criativo do imaginário humano construindo um universo, do qual o criador ocupa o lugar central, através de simbologias originais e inspiradas no universo real de quem brinca. Os mundos fantasiosos do brinquedo revelam a fertilidade inesgotável de simbolizar do impulso lúdico que habita o imaginário humano.

Certamente, um dos grandes temas, ainda deixados em descoberto por grande parte dos pesquisadores em educação física, é a relação íntima que existe entre a capacidade simbolizadora e as manifestações lúdicas. Nesse terreno é importante lembrar Ernst Cassirer que defende a idéia de que o homem precisa ser identificado como um animal simbolizador. Ele entende que o homem saiu da esfera biológica descobrindo um novo método de adaptar-se ao meio. “Entre o sistema receptor e o sistema de reação, que se encontram em todas as espécies animais, encontramos no homem um terceiro elo, que podemos descrever como o *sistema simbólico* (*Antropologia filosófica*, p. 49). O símbolo é uma reação especificamente humana diante dos desafios do mundo externo. O brinquedo sendo, como afirma Schiller, o passo primordial da humanização do homem constrói-se, portanto, como um sistema simbólico que revela uma maneira de ser da criança, e – por que não? – do adulto, de estabelecer uma relação com seu meio circundante.

Não se pode esquecer que a psiquiatria encontrou na interpretação da simbologia construída pela criança em seus brinquedos uma possibilidade de praticar suas terapias. O significativo da atitude da psiquiatria é o fato de reconhecer o brinquedo como um sistema simbólico, mas apenas para identificar possíveis distúrbios psíquicos. No dia em que, a exemplo dos psiquiatras, os professores de educação física perceberem que a atividade lúdica está vinculada à criatividade simbólica, poderão incentivar esse potencial criativo que pode se manifestar nos gestos, no movimento, no manuseio de objetos, na criação de coreografias, etc.

Uma vez compreendido o brinquedo como uma construção simbólica, pode-se entender plenamente o alcance do pensamento de Winnicott quando diz que “é não brincar e somente no brincar que o indivíduo, criança ou adulto, pode ser criativo e utilizar sua personalidade integral” (p. 80). Wygotski, por sua vez, atribui à atividade

simbolizadora uma função organizadora específica (*A formação social da mente*, p. 27). Sem dúvida nenhuma, o poder simbolizador é capaz de ordenar através de signos um mundo desorganizado; nesta ordem simbólica instala-se o seu criador, onde encontra paz e segurança. A criança que brinca cria uma realidade de símbolos e sonhos que se apresenta como uma solução imediata aos problemas vividos, impossibilitada de resolvê-los de outra maneira real e prática. E novamente Wygotski diz que a “forma mais espontânea do pensamento é o brinquedo ou imaginação mágica, que faz com que o desejável pareça possível de ser obtido” (*Pensamento e linguagem*, p. 12).

O brinquedo enquanto imaginação mágica encontra um número cada vez mais crescente de inimigos que são treinados nos campos da ciência e da técnica. A fabricação de artefatos de brincar e a instalação de espaços bem delimitados de diversões para as crianças vai reduzindo o papel da imaginação. Esses artefatos industrializados, em primeiro lugar, estão inspirados na sensibilidade lúdica do adulto e não da criança; em segundo lugar, eles são instrumentos para brincar, e não brinquedos propriamente. O instrumento traz esculpida a função que deve desempenhar, ele já tem fisionomia, tem nome, tem identidade. No brinquedo, ao contrário, é a sensibilidade lúdica da criança que fantasia suas criaturas, inventa nomes, define papéis e os altera quando quiser. O que a criança opera, ao brincar, não é uma utilização de objetos com funções preestabelecidas, mas uma demiurgia. Como demiurgo, diz Barthes, ela cria formas que andam, que rodam, cria uma vida e não uma propriedade (*Mitologias*, p. 41). Assim, quando a criança pratica os brinquedos dos adultos acaba assumindo a simbologia do trabalho. Os brinquedos a introduzem nos hospitais, nos consultórios médicos, nos gabinetes dentários, nos salões de beleza, nos escritórios, nas usinas, nos supermercados: ela acaba pilotando aviões, helicópteros, trens-bala; ela dirige caminhões, tratores, máquinas de toda ordem. Ela vai para o trabalho, para a guerra, para a escola; entra em todos os lugares da vida adulta, não consegue mais entrar nos mundos de sua imaginação lúdica. É por isso que a criança, depois de brincar nas aulas de recreação conforme a orientação da professora, espera ansiada o momento de acabar para poder ir brincar de fato. Rubem Alves descreve com certo desalento esta situação dizendo que quando a imaginação se convence da inevitabilidade do poder, aprende ao mesmo tempo o seu desamparo. Tudo está marcado, não há saídas alternativas. O brinquedo precisa ser executado conforme as regras já estabelecidas. A imaginação torna-se uma função inútil (*Gestação do futu-*

ro, p. 53). Dessa forma, o brinquedo torna-se uma obrigação, algo imposto, ainda que sutilmente, mas que, aos poucos e com muita eficácia, eliminaria a criatividade e a liberdade, o que pode representar uma séria ameaça para a vida infantil, pois, segundo Winnicott, viver criativamente constitui um estado saudável, ao contrário da submissão que é uma base doentia (*O brincar & a realidade*, p. 95).

Os brinquedos oriundos da sensibilidade lúdica do homem da ciência e da técnica nada mais fazem que antecipar a servidão do homem ao sistema de uma economia produtivista. O brinquedo, diz Callois, combina com as idéias de liberdade e de invenção, exatamente o inverso do que ocorre no sistema produtivista, onde se exige a obediência dócil e a execução correta de tarefas.

A ciência e a técnica podem produzir um outro inimigo mortal do brinquedo: o treinamento do jogador. Os treinamentos aumentam a habilidade do indivíduo. O número de acertos é cada vez maior, o que acaba com o risco, a incerteza e a aleatoriedade do brinquedo, estímulos e condições da liberdade de criar quando se brinca. Só é possível manter a liberdade da magia lúdica quando a incerteza se mantém viva e desafiadora. Os acertos continuados levam ao tédio e obrigam a alterar as regras do brinquedo. Aí volta o divertimento, isto é, o prazer e a alegria de brincar. A técnica, ao contrário, fica satisfeita quando neutraliza todo o espaço do risco e da incerteza.

Se a organização simbólica da invenção lúdica superou a ordem fechada da vida biológica, a tecnologia está conspirando contra a imaginação mágica do impulso lúdico. Quem brinca gosta da liberdade de sonhar e de inventar; para isso precisa da liberdade de sua imaginação para manter e superar as incertezas, sem destruí-las. Ele quer sentir, viver e fruir a liberdade de criação, cujo único lugar de acontecer, diz Winnicott, é no ato de brincar. Quem age tecnicamente reclama por exercícios bem definidos, medidas e cálculos precisos, gestos perfeitos e produtivos que lhe garantam o sucesso absoluto. Esse comportamento pode merecer os mais altos elogios e a maior admiração, poderá mesmo trazer satisfação, mas jamais será um ato lúdico. O caráter fundamental da ludicidade consiste em que o brinquedo não tem outro sentido que ele mesmo, ao contrário do trabalho e do esporte de rendimento que se sustentam pelos resultados e, exclusivamente, pelos resultados. Para brincar não se precisa de treinamento, de instruções, de iniciação. Brincar é simplesmente brincar.

Os horizontes da ludicidade, para terem sentido, precisam de um ponto de referência a partir do qual se formam e se estendem. Tal ponto de referência outro não poderia ser senão o corpo. É óbvio, não o corpo como a parte material do ser humano, mas como sua condição de ser-no-mundo. Ainda, a extensão do corpo lúdico alcança três instâncias formando, por assim dizer, uma intercorporeidade. Temos, inicialmente, uma dupla corporeidade: de quem brinca e dos outros que fazem parte do brinquedo; a terceira instância é formada pela corporeidade de tudo aquilo que entra como matéria-prima do ato de brincar.

Sem corpos a ludicidade não consegue acontecer. O brinquedo precisa ser uma encarnação corporal porque os valores lúdicos que acontecem na ação lúdica só podem ser vividos, sentidos e amados pelo corpo. É por isso que o brinquedo produz fruição, caso a idéia de produção seja correta. Talvez, com maior precisão se deva dizer que o brinquedo é fruição. A fruição – *jouissance* em francês – expressa uma situação existencial que só pode ser vivenciada corporalmente. Não é apenas um sentimento, uma emoção, um prazer, mas um conjunto de valores que são experimentados por aquele que brinca, experiência que é, no fundo, estritamente pessoal, renovada a cada novo brinquedo. Nela não se excluem o esforço, o sacrifício, a frustração, porque fazem parte da paisagem lúdica que é uma forma de viver, e viver, diz Lévinas, é fruir a vida (*Totalité et infini*, p. 87); assim, podemos dizer que brincar é fruir o corpo. O brinquedo é fruição, e a fruição é corporal. Por isso é plenamente correto dizer-se que corpo se torna lúdico, é lúdico.

O corpo nunca aparece como um objeto de uso, muito menos ele é sacrificado, explorado, porque é o corpo que brinca, ele é lúdico, a encarnação da ludicidade. Brincar significa fazer o corpo sentir, amar, viver e vibrar; e não levá-lo a executar tarefas. Segundo Schiller, o homem, quando brinca, pertence somente a si próprio, e só brinca quando pertence a si próprio. O brinquedo transforma o corpo num instrumento musical, a cada estímulo nasce uma sensibilidade, a cada gesto acompanha uma vibração, a cada movimento vive uma emoção, a cada toque brota um sentimento. Brincar é amar e viver a plenitude do corpo em todas as nuances que compõem a melodia da vida.

No brinquedo há a corporeidade que é outra, porque há uma presença que brinca também. O outro nunca é mero espectador; obrigatoriamente deve ser participante. No mundo do brinquedo, para existir é preciso brincar; se não brincar, não existe. É fundamen-

tal brincar para nascer e existir. A presença do outro é incorporada, é amada, é sentida como prolongamento, como continuidade de uma mesma corporeidade. Inaugura-se uma crescente sensibilidade que inicia por sentir o próprio corpo e sentir os corpos participantes de todos os personagens que se tornam “cidadãos” do país do brinquedo. Daí a importância do tipo de material com que a criança brinca e gosta de brincar.

O corpo dos elementos que entram na criação do mundo lúdico são importantes. Segundo Walter Benjamin, os materiais naturais são os ideais, porque eles mantêm o tato, isto é, a sensibilidade, deixam-se moldar, transmitem intimidade e familiaridade. O ar, a água, o tempo, o espaço são vividos pelo contato pelo prazer de senti-los, e não como elementos a serem superados e vencidos. Os materiais plásticos são de origem química, perderam a poesia o encanto a sensibilidade, facilmente acabam se transformando em utensílios.

Entre os materiais naturais, a madeira, por exemplo, deixa a criança permanecer numa continuidade de tato com a árvore, a mesa, o soalho. É o contato do prazer, da fruição. Quando a criança adota um brinquedo, geralmente ele é de uma matéria que garante o prolongamento de sua sensibilidade. Acompanha-o em toda parte. Não dorme sem ele. Torna-se seu confidente, seu conselheiro, o amigo inseparável. Com ele conversa longamente, faz planos, desabafa, organiza a vida e soluciona todos os problemas, como ocorre nas histórias em quadrinhos de Calvin e Haroldo. Os elementos da atividade lúdica tornam-se personagens, não são objetos. Eles se integram ao brinquedo, recebem fisionomia, são chamados pelo nome, adquirem vida, falam e possuem vontade própria.

A corporeidade da atividade lúdica é como a sonoridade de um instrumento musical. O som é inseparável do próprio instrumento, e o som não se desvincula da melodia. O corpo melódico é formado pelas vozes de um coral ou pelos sons de uma orquestra. Vozes e sons não são separáveis das pessoas e dos instrumentos musicais. Vozes, sons, pessoas e instrumentos musicais formam um todo com a melodia. A brinquedo forma uma sensibilidade corporal unívoca e indivisível, e a melodia da corporeidade do brinquedo chama-se alegria.

ESPORTE DE RENDIMENTO*

Caminhando filosoficamente em direção ao esporte de rendimento

“Os que estão interessados na continuação do futuro do desporto de alto nível são, por exemplo, os ‘jet-setters’ entre os funcionários que vêm partes do mundo que de outro modo nunca visitariam; os jornalistas desportivos, cujo futuro está dependente do desporto em que se especializaram profissionalmente; os treinadores, cujo modo de vida está dependente do progresso dos resultados obtidos pelos atletas que estão sob a orientação; os membros do Comitê Olímpico Internacional, que ligaram o seu próprio destino a estas ‘performances’ atléticas; as associações internacionais que dirigem estas realizações e que sempre organizam acontecimentos para facilitá-las; as nações e seus sistemas sociais desejosas de demonstrar a sua superioridade política pelo seu grau de aperfeiçoamento no desporto de alto nível ou que utilizam o desporto de alto nível para manifestar a sua aversão por outras nações. Os atletas, é claro, também têm interesse no futuro do desporto de alto nível, e, entre eles, não apenas os inteligentes *play-boys* e os *globetrotters* que já não têm no coração o nobre motivo da autoperfeiçoção, como foi propalado por Pierre de Coubertin, mas que aprenderam eles próprios a atuar com o sentido do lucro num meio orientado para o lucro. E, além deles, temos um extenso número de fornecedores, dirigentes, patrocinadores, técnicos, projetistas, fabricantes de equipamento, fisioterapeutas, agências de publicidade, fotógrafos, investigadores desportivos, médicos e vendedores de artigos desportivos. Quem desejaria ver secar a fonte dos benefícios?” (Ommo Grupe, *O desporto de alto nível ainda tem futuro? Uma tentativa de definição*, p. 3-4).

Texto apresentado no III Simpósio de Educação Física para Países de Língua Portuguesa. Recife, 1992.

Descrever, falar ou definir o aspecto filosófico do rendimento é, sem dúvida, uma tarefa pouco comum e, no mínimo, surpreendente. Quando falamos em aspectos técnicos, científicos, mecânicos e físicos do esporte de rendimento nada há de estranho. Mesmo quando falamos de aspectos históricos, sociológicos, psicológicos ou antropológicos, dificilmente alguém fica surpreendido. Mas ao falar em aspecto filosófico do esporte de rendimento, algo soa estranho, inusitado. Em que consistiria o aspecto filosófico do rendimento? O esporte de rendimento teria certos elementos, possíveis de serem identificados como filosóficos? E então, de que maneira seria possível alcançar esses elementos filosóficos?

Esse tipo de problematização do tema, talvez, não seja o caminho correto para se ter acesso ao aspecto filosófico do esporte de rendimento, por estar baseado nas exigências da metodologia das ciências empíricas. As ciências experimentais nos habituaram a trabalhar com a realidade objetiva, com objetos, com elementos concretos, quantificáveis e manipuláveis. Aqui, parece, o caminho deve ser outro. Qual seria esse caminho? Tal caminho poderia ser encontrado na própria dinâmica do filosofar. Recorrendo ao pensamento de Merleau-Ponty, certamente, encontramos os recursos necessários para pensar uma modalidade de descrever possíveis aspectos do esporte de rendimento. Assim, a filosofia se constitui no caminho. Em outras palavras, é a própria reflexão filosófica que, na medida em que se desenvolve, vai instaurando o significado filosófico do esporte de rendimento. A especificidade filosófica do esporte de rendimento nasce de uma compreensão e de uma interpretação do mesmo. Para isso é fundamental que se tome o fenômeno do esporte de rendimento em sua mais ampla abrangência. O rendimento não é um fenômeno que possa ser isolado de um contexto maior onde encontra suporte e apoio. O rendimento encontra suas raízes filosóficas e ideológicas na própria dinâmica interna das ciências e da técnica; ele faz parte da imensa paisagem construída pelos homens da sociedade industrial. Portanto, o esporte de rendimento não pode ser entendido apenas como uma ação esportiva, mas como uma manifestação total da criatividade humana e, mais, em todas as suas implicações culturais possíveis.

Se o caminho é a própria filosofia, e como não há uma única filosofia, torna-se importante estabelecer o lugar filosófico, do qual se procura desvelar os significados filosóficos do esporte de rendimento. Esta definição é importante por dois motivos. Primeiramente, porque torna transparente não só a construção do discurso filosófi-

co, mas também a posição filosófica ou ideológica de seu autor. Em segundo lugar, porque possibilita a cada um fazer uma análise crítica, percebendo o valor e os limites da exposição do tema, ou a força e a fraqueza de sua argumentação.

No meu entender a tarefa filosófica, hoje, está mais para um processo de construção reflexiva e crítica do que para a definição de verdades científicas. A filosofia é mais um pensamento fazendo-se, do que um corpo doutrinal constituído. Com base nessa compreensão de filosofia, a presente reflexão filosófica será conduzida dentro dos princípios da fenomenologia hermenêutica. O que importa é buscar a fenomenologia do esporte de rendimento, isto é, suas diferentes possibilidades de manifestação. Mergulhados nas manifestações esportivas sob a forma de rendimento desenvolvemos sua interpretação e construímos sua compreensão. A fenomenologia hermenêutica procura garantir a fidelidade com o acontecer dos fatos a partir da idéia husserliana da “volta às coisas mesmas”, onde se elabora a interpretação e a compreensão pelo fenômeno da percepção, conforme o pensamento de Merleau-Ponty. Mas o passo mais decisivo da caminhada fenomenológica hermenêutica acontece quando se faz do filosofar um exercício da suspeita. O exercício da suspeita nada mais é, diz Paul Ricoeur, do que a denúncia de falsas consciências ou o desmascaramento de situações injustas. Os três grandes mestres da escola da suspeita são: Marx, Nietzsche e Freud. Não se trata de um único exercício da suspeita, mas de três modalidades suspeitosas complementares. O que há em comum é a sua força destruidora das posturas dogmáticas através da desmistificação de verdades absolutas ou de consciências falsas. Assim, os três fazem coincidir seus métodos “conscientes”, segundo Paul Ricoeur, na decifração pelo *trabalho* “inconsciente” da decifração que eles atribuíam à vontade de poder, ao ser social, ao psiquismo inconsciente (*De l'interprétation*, p. 40-43). A decifração torna-se o processo construtivo através do qual se forma a consciência verdadeira e a libertação do homem. A fenomenologia hermenêutica, através do exercício da suspeita, busca desvelar os possíveis significados de um fato, de um discurso e, até, de uma postura científica e filosófica. Para a fenomenologia hermenêutica há sempre a possibilidade de múltiplos discursos num discurso, ou múltiplos significados numa simbologia. Resumindo, a plurivocidade é uma constante em todas as manifestações do ser humano. Não pretende, também, dar a interpretação verdadeira, mas mostrar e descrever os possíveis caminhos que conduzem a soluções e respostas. Estas são de responsabilidade exclusi-

va de cada sujeito pensante; caso contrário, caímos na prática da doutrinação tradicional. Ainda, toda resposta não é tomada como um ponto final conclusivo, mas como um momento do processo de construção do pensamento-caminho ou do pensador-caminhante.

Neste início é preciso fazer algumas observações. Primeiramente quero lembrar que não será apresentado um quadro completo de categorias filosóficas do esporte de rendimento. Também não surgirão conclusões definitivas. O objetivo principal deste trabalho aponta para a preocupação fundamental de trazer o maior número possível de informações capazes de oferecer dados suficientes para que seja possível perceber os múltiplos significados do esporte de rendimento que uma hermenêutica filosófica pode revelar, em nome dos quais cada um, como sujeito pensante e livre, possa encontrar base e argumentos para posicionar-se. Por fim, pretendo usar, como fio condutor desta caminhada filosófica, uma passagem da carta de Florestan Fernandes, dirigida ao Coronel que presidia o inquérito policial militar na Faculdade de Filosofia, onde diz que “a maior virtude do militar é a disciplina e a do intelectual é o espírito crítico” (*Teoria & Debate*, n. 13, 1991, p. 22).

Iluminado pelo espírito crítico e dinamizado pelo exercício da suspeita não pretendo chegar a uma condenação ou a uma exaltação do esporte de rendimento. A impressão inicial, reforçada pela citação de Ommo Grupe, sem dúvida, pode servir como mote para levantar a suspeita da condenação do esporte de rendimento. Para contrabalançar esta citação vou recorrer novamente a Ommo Grupe, lembrando uma nota que diz: “É óbvio que há muitos atletas bons, treinadores empenhados, médicos desinteressados e funcionários entusiastas que não só trabalham ativamente por um desenvolvimento positivo do desporto de alto nível mas também *acreditam* nos seus valores positivos. Sem esta gente o desporto de alto nível não teria nenhuma espécie de futuro especial (Ommo Grupe, p. 4, nota 2). A intenção é tentar trazer à tona uma série de equívocos que se construíram sobre o rendimento, especialmente quando este é fruto dos princípios científicos e tecnológicos inspirados nas máquinas e, posteriormente, transferidos para o ser humano. A neutralidade e indefinição também não podem acontecer. Fica claro, porém, que todo juízo de valor e toda tentativa conclusiva têm valor para mim e, espero, sirvam de subsídios para que cada um possa construir a própria compreensão e chegar à própria decisão.

Justificativas e expectativas

O tema está expresso em duas palavras: esporte e rendimento. Mas pelo soar da expressão parece que o termo chave, o conceito que chama sobre si toda a preocupação e atenção é *rendimento*. Quando anunciamos esporte de rendimento fica explícito que se procura a dinâmica do rendimento na atividade esportiva.

Podemos começar fazendo algumas perguntas. Por que falar em esporte de rendimento? Teria sentido analisar a questão do rendimento, aqui, no Nordeste sofrido e maltratado pela crueldade das secas e pela insensibilidade de políticas insanas? Como falar em esporte de rendimento, quando populações inteiras não têm as mínimas condições de obter o rendimento básico, indispensável para garantir uma vida digna, quando não apenas a sobrevivência? Que resultados e que benefícios poderíamos alcançar para essas multidões de crianças, jovens e adultos que ficam embevecidos diante dos heróis, gerados pelo esporte de rendimento?

As respostas a tais questões, talvez, não sejam tão simples. Não sei se ao longo deste estudo será possível encontrar soluções satisfatórias. Diante destas indagações cruéis, contudo e no meu entender, duas coisas ficam claras. Uma garante que elas não excluem a validade de analisar a questão do rendimento no esporte. A outra exige que tal análise não seja feita desconhecendo esses problemas.

Observando a infinidade das atividades esportivas, na atualidade, parece que a questão do rendimento é um tema fundamental. Há momentos em que nos parece que esporte e rendimento são duas realidades inseparáveis. Tanto que se tem a impressão que esporte de verdade é aquele que é praticado sob o signo do rendimento. Assim, conclui-se que o esporte de rendimento é o único válido; o atleta, no sentido pleno da palavra, é aquele do esporte de rendimento. Em outras palavras, o rendimento seria a característica fundamental, a essência, o valor supremo do esporte e do perfil de um atleta. A observação dos fatos que nos rodeiam, especialmente depois de uma Olimpíada, denuncia claramente que o rendimento, como ingrediente básico de toda ação humana, sem dúvida, tornou-se um valor fundamental para o homem da ciência e da técnica.

É por isto que o tema do esporte de rendimento acaba sendo, inclusive para um país, mergulhado na pobreza, na corrupção e nas imensas distorções sociais, uma questão de suma importância, não tanto como uma alternativa de prática esportiva, mas pelas suas implicações psicológicas, políticas e ideológicas. A fenomenologia do

rendimento não se reduz apenas ao um modo de prática esportiva, mas a todo um conjunto de fatores que a ela se vinculam. Entre esses fatores, estreitamente dependente do esporte de rendimento, está a figura do super-herói, do campeão olímpico, do portador de troféu, da medalha de ouro. Ser super-herói, a glória que poucos conquistaram (*Zero Hora*, Caderno de Esportes, 9 ago. 1992, p. 7).

Questões semânticas

Os manuais de lingüística e filologia nos dizem que rendimento é um substantivo derivado do verbo *render*, cuja etimologia latina é *reddere*, que significa volver, dar; por exemplo, atribuir a alguém o que lhe toca. Esses mesmos manuais nos falam de uma ampla polissemia do verbo *render*. O primeiro registro, na língua portuguesa, datado do século XII, *render* tem o sentido de *render-se*. E rendimento é o ato ou efeito de *render-se*. Já no século XIV, *render* significa retribuir, dar em troca. Posteriormente é empregado com o sentido de ação eficiente, produtiva e de resultados. É neste último sentido que rendimento passa a ser utilizado em diferentes situações das atividades humanas, inclusive a atividade esportiva. É interessante observar que na língua francesa o verbo *rendre* não adquire este significado de rendimento como ação eficiente, ainda que tenha a mesma etimologia latina de seu correspondente no português.

Vejamos algumas situações concretas em que o termo rendimento é utilizado, mantendo sempre um forte acento de ação produtiva. Na economia, rendimento pode significar simplesmente um ganho ou lucro. Mas pode também indicar a importância total resultante de uma aplicação de bens de capital. Na física, rendimento é o aproveitamento de força ou energia. Numa linguagem mais técnica e conforme os princípios da mecânica, rendimento é a relação entre o trabalho útil realizado por uma máquina e o esforço total por ela mesma desenvolvido. Assim, para realizar trabalho, os sistemas físicos precisam receber certa forma de energia denominada motora. Esta é consumida, em parte, para realizar o trabalho útil a que a máquina se destina; a outra restante é gasta para vencer uma série de resistências, como a do meio, os atritos e os trabalhos internos. É este princípio geral da mecânica que aparece quando se propõe desenvolver atividades esportivas em nome do rendimento. A fórmula pode ser esta: rendimento é a experiência relativa ao desempenho de determinada função ou tarefa. A aplicação prática estaria expressa

no seguinte exemplo: o rendimento do time aumentou com a vinda do novo técnico. O técnico é aquele que conhece as princípios do rendimento. Aplicando seus conhecimentos às funções esportivas conseguiu aumentar a produtividade.

Diante dos diversos significados do termo rendimento, talvez, seja importante chamar a atenção sobre dois pontos. O primeiro referente ao sentido de submissão, de dominação que pode ter o termo rendimento. Como nestes exemplos: rendeu o cavalo, rendeu o inimigo. O segundo sublinha o sentido de produtividade, ou seja, o resultado que se obtém pelo desempenho de uma energia motora.

O Ministério da Educação, através de uma comissão de especialistas, elaborou um extenso estudo para a reformulação do desporto. O relatório conclusivo destes trabalhos foi publicado em 1985 com o título *Uma nova política para o desporto brasileiro*, acompanhado de um sugestivo subtítulo: *esporte brasileiro – questão de Estado*. Neste documento, a comissão definiu três categorias de esporte: esporte-educação, esporte-participação e esporte-performance. É nos diferentes níveis do esporte-performance que o rendimento se torna a exigência suprema e a idéia fundamental desta manifestação esportiva performancista. Nestes diferentes níveis de manifestações do esporte-performance aparece a designação de esporte de alto-rendimento, onde, salvo engano de interpretação, encontraríamos o mais alto grau de desenvolvimento e as formas mais perfeitas do esporte. É por isso, certamente, que se torna fundamental aprofundar o significado de rendimento, exigido como garantia suprema desse tipo de atividade esportiva.

É justamente na observação da ideologia da sociedade industrial que o significado de rendimento aparece de maneira muito precisa e transparente. A sociedade industrial, sem sombra de dúvidas, definiu rendimento como uma ação eficiente e produtiva que, necessariamente, deve traduzir-se em resultados e ganhos. O projeto da sociedade industrial, planejado dentro dos mais rígidos princípios da ciência e da tecnologia, encontra na idéia de rendimento sua mola mestra. Tudo o que é feito ou planejado somente adquire validade se houver rendimento. Nenhum investimento, inclusive na educação, é aceito se não for em nome do rendimento. Esse rendimento tem dois momentos: um deve garantir a relação proporcional entre a energia motora consumida e o trabalho útil a realizar; o outro é a garantia de que vai haver um aumento de bens. E conclui-se que somente a ciência e a técnica são capazes de garantir esse processo produtivo.

Após essa rápida busca do significado de rendimento, podemos colocar duas questões:

- a) As atividades esportivas que se desenvolvem dentro da dinâmica do rendimento desenvolvem o significado de rendimento como eficiência e produtividade, ou também como submissão e dominação?
- b) O esporte de rendimento, como um produto da sociedade industrial, não faz do rendimento a mola mestra de sua manifestação?

Diante do desafio imposto por essas indagações precisamos avançar um pouco mais, indo além dos espaços onde o rendimento se torna uma presença indispensável. Precisamos transcender a fenomenologia do aqui e agora das manifestações esportivas de rendimento.

No espaço da transcendência

As ciências, como a física, a mecânica e a fisiologia, entre outras, mostram o mecanismo e o dinamismo interno de uma ação motora. É a partir desses conhecimentos que se supõe poder traçar exercícios específicos que garantam o máximo de rendimento de um organismo. Quando se fala em transcendência da fenomenologia do movimento de rendimento, significa buscar seu significado fora desses limites.

A reflexão filosófica, no caminho da transcendência, precisa ultrapassar as dimensões físicas, fisiológicas e mecânicas do rendimento. Com isso não se está propondo a idéia de procurar a essência do fenômeno à maneira dos filósofos clássicos, antigos ou modernos, nem mesmo dentro da perspectiva da filosofia como ciência rigorosa da fenomenologia husserliana. O apelo à transcendência, aqui, constitui-se apenas na superação dos limites mecanicistas do rendimento para poder observar outros fatores, que, aparentemente, não dizem respeito ao dinamismo interno do rendimento, mas atuam de maneira decisiva em outras esferas da vida humana, tanto individual, quanto coletiva. Entramos assim nos domínios da psicologia, da sociologia, da história, da política, da cultura, da economia, da arte, das ideologias. Para sintetizar a idéia desta passagem para a transcendência do fenômeno do rendimento, podemos dizer com Castoriadis que estamos tentando entrar no ilimitado universo do imaginário sociocultural de um povo.

Segundo Jorge Bento, o rendimento desportivo faz parte de uma filosofia de vida da sociedade democrática ocidental. Ele “corporiza o sentido da *autotranscendência* e da *excentricidade* que são uma base constituinte do homem” (*Reabilitação do princípio do rendimento para o desporto de crianças e jovens*, p. 14). Acredito que, em todas as culturas, as práticas esportivas tendem a buscar um maior rendimento como forma de superação e de transcendência. As nossas comunidades indígenas em suas práticas esportivas, ainda que o termo esportivo não seja adequado, tendem ao rendimento. O que se deve levar em consideração não é o rendimento, mas o valor simbólico que a ele é atribuído pelas diferentes culturas. O rendimento, para as nossas comunidades indígenas, não se vincula ao aperfeiçoamento mecânico, mas a valores simbólicos e a rituais sagrados, tanto que os vencedores não têm uma homenagem especial, mas tudo se completa na festa de todos. Muito diferente é o valor do rendimento praticado na sociedade democrática ocidental. Inicialmente, quanto democrática ela pode ser questionável inclusive no acesso ao próprio esporte de rendimento; em segundo lugar, o rendimento é dirigido para resultados exteriores ao próprio esportista. O que importa é obter um resultado, o corpo do atleta é transformado em mero instrumento de trabalho. O rendimento é mecânico e não propriamente vital. A transcendência é a quebra de recordes e não a melhoria ou dilatação dos horizontes da vida. O rendimento como performance mecânica ou como fortalecimento das funções vitais será retomado mais adiante. Aqui pretende-se buscar no imaginário humano as fontes inspiradoras de toda e qualquer criação esportiva.

Nos conhecimentos científicos e na tecnologia a reflexão filosófica encontra apenas a realidade objetiva do esporte de rendimento, mas é no imaginário sociocultural que ela vai encontrar as ilimitadas criações simbólicas, como manifestações da intencionalidade humana, não só enquanto atividades conscientes, mas muitas vezes e mais precisamente, enquanto revelações de forças do inconsciente. Será neste universo simbólico – criação do imaginário, tanto individual quanto coletivo – que a presente reflexão filosófica precisa penetrar para encontrar o material indispensável e inesgotável de seu próprio desenvolvimento.

Como condição e limite da própria construção do discurso filosófico precisamos estabelecer algumas esferas e categorias onde o imaginário humano busca dar forma visível à sua criatividade. Dentro destas esferas o esporte de rendimento aparece revestido do significado, não fornecido pelas ciências, mas pelos valores vividos pe-

la pessoa humana. Aqui poderemos perceber avaliações do esporte pouco esportivas. Esses valores ou significados nada esportivos podem aparecer antes do esporte, como motivação ou justificativa para garantir a excelência da prática do esporte de rendimento; ou após o esporte, como resultado, conquista ou vantagem, tanto para seus praticantes como para seus promotores. Voltando ao documento do Ministério da Educação, encontramos uma passagem muito elucidativa que diz o seguinte: “considerando que no conceito de esporte indicado para o Brasil a manifestação esporte-performance é importante, justamente pela atuação que pode exercer sobre a sociedade brasileira” (p. 24).

Podemos começar pela *esfera do sagrado*. É bom lembrar que os jogos gregos, entre eles os olímpicos, possuíam um valor sagrado, desvinculado do político e do econômico. Constituíam-se num culto à divindade, às forças superiores, tanto que os vencedores não eram admirados como vencedores, mas como semideuses. Algo muito semelhante acontece entre as comunidades indígenas brasileiras. A corrida das toras, por exemplo, conforme depoimento do Prof. Dieckert, não pode ser avaliada à luz do nosso conceito de esporte. Ela é uma atividade cultural, uma homenagem e culto à tradição, à memória dos antepassados.

Entre nós a dimensão do sagrado recebe uma outra denotação. O esporte produz super-heróis, campeões que passam a ser tratados como entidades míticas, seres superiores. Numa referência aos superatletas americanos do basquete, já entediados dos jogos monótonos das Olimpíadas e ansiosos por voltar para casa, o repórter, em tom de lamento, escreve: “E, aos simples mortais, será talvez uma das últimas oportunidades de ver o *Dream Team* novamente” (*Zero Hora*, 8 ago. 1992, p. 7). Estes super-heróis tornam-se um alter-ego de muitas pessoas. O super-herói é o realizador de seus sonhos, o vingador das injustiças sofridas e o superador de todas as decepções.

Na *esfera das ideologias*, sem dúvida, encontramos as maiores manifestações de transcendência do esporte de rendimento. A utilização ideológica das competições esportivas já foi extensamente denunciada, até as Olimpíadas Modernas, nascidas para recuperar os ideais originais do olimpismo grego, encontram-se mergulhadas na exploração ideológica.

O tema é largamente conhecido, mas para não deixar uma lacuna neste estudo é bom lembrar três manifestações mais graves da presença ideológica nas práticas esportivas de rendimento. Uma, estranhamente, é pouco analisada, talvez, por que mais sutil, mas não

menos ideológica. Trata-se da ideologia imposta pelos próprios fundamentos científicos e técnicos das práticas esportivas. A ciência e a técnica não gozam de neutralidade. E, uma vez adotadas para estabelecer os treinamentos, exercícios e gestos esportivos, elas repassam automaticamente sua ideologia.

As outras duas manifestações da ideologia são mais conhecidas e acontecem em duas áreas. A primeira busca demonstrar a superioridade cultural, científica, tecnológica e de desenvolvimento de um país. O melhor desempenho traduzido na conquista das medalhas garante a supremacia do nível de desenvolvimento industrial e de avanço científico e tecnológico. A segunda se dá através da exaltação racial. Novamente os sucessos esportivos provam a superioridade genética de uma raça. O caso dos feitos memoráveis de Jesse Owens e a reação de Hitler tornaram-se um exemplo clássico e um lugar-comum dessa ideologização. Atualmente, contudo, a ideologia da superioridade racial aparece em comentários informais e nas entrelinhas dos órgãos noticiosos. Por exemplo, ouvem-se frequentemente comentários sobre o elevado número de negros, não só como participantes de competições, mas como ganhadores de medalhas. O fato serve para mostrar que o negro não pertence a uma raça inferior, ou está provocando uma certa onda de inquietudes racistas? A resposta não está muito bem definida, especialmente sabendo-se que as duas posições podem ser assumidas. A questão não pára por aí. Existe uma observação que aponta para o fato de que os negros atuam em modalidades esportivas onde se exige mais força física, mais massa, mais estatura. Os brancos se destacam em modalidades esportivas em que há exigência de QI mais elevado.

Tais explorações ideológicas, parece, insistem em querer continuar presentes como uma constante ameaça aos valores humanos originais das criações e práticas esportivas.

No domínio dos interesses de governos e dos estados constitui-se a esfera da utilização política do esporte. Os governos de estados, especialmente com regime totalitário, encontram nos sucessos esportivos uma razão fundamental para apregoar o acerto de sua administração. A esfera política se mantém à sombra do velho ditado, cunhado pelos imperadores romanos: *pão e circo*. Os vencedores nos estádios e ginásios, ringues e tatames, pistas e piscinas são transformados em porta-bandeiras e forças de sustentação de governos e regimes políticos. Analisando com mais atenção tais apropriações políticas tornam-se mais ou menos fortes na proporção inversa da maior ou menor fraqueza dos governantes. Quanto mais injusta e corrupta

a administração, quanto mais distante do povo está o poder governamental, mais insistentemente se apela para os esportes e seus heróis, os atletas premiados.

Olhando atentamente para essa politização indevida dos esportes, pode-se observar que muitos atletas aceitam com a maior naturalidade tais homenagens e exaltações. E não só isto; chegam a encará-las como gestos de nacionalismo e de devotamento à pátria. Não raro, posteriormente, atletas e partidos políticos atiram-se à caça de votos e de cargos em nome das glórias esportivas. Dificilmente alguém consegue fazer uma distinção entre sua atuação esportiva como o feito de um cidadão engajado nas lutas e ideais de seus compatriotas, com a prepotência e esperteza de indivíduos que pretendem se manter no poder.

Há, também, uma certa aceitação coletiva de que o esporte pode e, até, deve estar vinculado à política. A questão mereceria maior aprofundamento; no momento, porém, isso nos levaria a uma longa digressão. Apenas para dizer algo a mais, seria interessante fazer uma distinção entre a política como a arte de gerir os bens de um povo, e a política como o conjunto de atividades e de interesses de grupos que brigam pelo poder. Ainda não podemos esquecer que os jogos olímpicos aconteciam sem a interferência do poder político entretanto, este podia enviar seus delegados, isto é, observadores.

Outra observação não pode deixar de ser feita. A imprensa, em geral, parece apreciar a vinculação do esporte com a política. Não sei se é por julgá-la inseparável porque os governos devem investir em esportes de rendimento, ou se apenas porque ela lhe fornece matéria jornalística que, muitas vezes, se presta para sensacionalismos vulgares ou para obter benesses junto aos órgãos governamentais. De qualquer maneira os repórteres esportivos não perdem a oportunidade de ligar os resultados esportivos aos governos e à política. Por exemplo, um repórter esportivo parece querer fechar com impacto sua matéria sobre o elevado número de medalhas obtidos pela Espanha na última Olimpíada em relação às anteriores, e proclama: "Para delírio de seu povo e de Juan Carlos, seu rei" (*Zero Hora*, 11 ago. 1992, p. 53). Outro jornalista da *Zero Hora*, de Porto Alegre, escreveu matéria com o título "O duelo das medalhas Olímpicas", em que faz um cotejo matemático das medalhas obtidas, desde 1952, entre as duas grandes potências. Diante das mudanças havidas no Leste Europeu anuncia que "a guerra pelas medalhas promete um novo quadro de emoções em 1996 (*Zero Hora*, 11 ago. 1992).

Uma outra maneira de ir além dos valores esportivos do esporte acontece na esfera econômica. Cada vez mais acentuadamente os economistas, investidores e empresários encontram nas práticas esportivas um valor econômico. As atividades esportivas transformaram-se numa imensa área de investimentos. Isto acontece tanto como possibilidade de aplicações financeiras, quanto como alternativa mercadológica. Em torno do esporte gira, atualmente, uma incalculável gama de interesses econômicos. De um lado, o esporte se torna um bem de capital, uma mercadoria, uma fonte de investimento ou uma embalagem comercial; de outro lado, ele gera inúmeras empresas industriais que giram em torno da fabricação, construção e confecção de todo material, equipamentos e instalações necessárias às práticas esportivas.

A esfera econômica reserva, entretanto, para o atleta, especialmente o portador de medalhas e de recordes, o pódio de seus interesses. O próprio atleta sabe disso. Ele se torna um valor econômico, isto é, uma mercadoria. Nesse sentido podemos lembrar a entrevista do judoca brasileiro Rogério, medalha de ouro em Barcelona, categoria médio-leve. Ele disse: “não sei quanto estou valendo hoje, mas sei de uma coisa: vou poder treinar o resto da vida, pensando só no tate, e me desligando do resto” (*Isto É*, 12 ago. 1992, p. 43). Todo atleta tem consciência de que seus feitos esportivos, mais que valores esportivos, são cifras. A medalha alcançada, mais que um símbolo esportivo e olímpico, ela é uma valor pecuniário. E parece que todos aceitam tranqüilamente tais critérios e procedimentos de avaliação.

Por fim, não se poderia deixar de mencionar a esfera pedagógica. O esporte, sem dúvida, possui uma dimensão educativa fundamental em todas as culturas. A inclusão das práticas esportivas como atividade escolar merece um estudo mais aprofundado para avaliar suas potencialidades pedagógicas. O Professor Jorge Bento, além do esporte, coloca o rendimento como um valor pedagógico fundamental (op. cit.). A iniciação esportiva é, hoje, uma atividade curricular da escola, onde assume a função de prática disciplinadora do caráter, de preparação e ante-sala para o ingresso na ordem social constituída. Por isso, todo esportista que se habitua a obedecer às regras do jogo, torna-se apto a obedecer às regras da ordem social à qual pertence. O valor pedagógico das práticas esportivas receberá maior atenção na última parte deste trabalho.

Numa tentativa de aproximar o esporte de rendimento, conciliando as bases das ciências e as práticas da técnica com o imaginário sociocultural, poderíamos estabelecer uma comparação entre o

exigido, assim todos podiam repousar “tranqüilamente” no leito de Procusto.

Os mitos são sempre mitos. Para o homem das ciências e da técnica não passam de invenções fantasiosas. A lembrança do projeto político de Platão, talvez, mereça maior credibilidade e desperte para uma reflexão mais crítica sobre o esporte de rendimento. No diálogo *A República*, Platão escreveu: “Cidadãos, sois todos irmãos, porém os deuses vos formaram de maneira diversa. Alguns dentre vós têm o poder do mando, e em sua composição fizeram eles entrar o ouro, motivo pelo qual valem mais do que ninguém; a outros fizeram de prata, para serem auxiliares; outros ainda, que se destinam a ser lavradores e artesãos, foram compostos de ferro e bronze” (*A República*, p. 135). Assim Platão garantia a distribuição das tarefas da sociedade planejada por ele. No esporte ocorre a mesma coisa. Somente os portadores da estatura física, prevista e adequada à tal modalidade esportiva, irão praticá-la. Os outros farão qualquer coisa, menos esporte de rendimento.

Não é só a mitologia e a filosofia grega que propõem certo tipo de eleição dos privilegiados e exclusão dos menos favorecidos. A proposta do Ministério da Educação para *Uma nova política para o desporto brasileiro* diz textualmente: “o segundo [o esporte de alto rendimento] praticamente reservado aos talentos desportivos e propiciando toda uma perspectiva de promoção como espetáculo”.

O caminho para alcançar a “cidadania” do país do esporte de rendimento não é o caminho do cotidiano das pessoas; é um caminho cheio de obstáculos, de testes, de provas, de provações e de rituais de passagem; de regimes alimentares, compostos de rações balanceadas e de dietas. Portanto, cada atleta, conforme sua modalidade, deverá submeter-se aos rituais específicos. Nada melhor do que o depoimento de atletas. Diamantino é um maratonista que compete, por vezes, em provas de distâncias menores do que a maratona, o que é condenado pelo corredor Osmiro, pois, diz ele: “Isso tira a concentração do atleta. O maratonista é como um relógio. Tem que marcar seu ritmo com precisão” (*Zero Hora*, Caderno de Esportes, 9 ago. 1992, p. 12). Por sua vez o judoca brasileiro Rogério, segundo seu depoimento, treinou 12 horas por dia durante seis meses para competir em Barcelona. Para manter o peso, categoria meio-leve, submeteu-se a uma rigorosa dieta. Três dias antes da final, por exemplo, a alimentação limitou-se a dois pêssegos e dois sorvetes. Na véspera da luta, a dieta foi repetida (*Isto É*, 12 ago. 1992, p. 42).

A submissão ao sistema de vida científico e tecnológico faz com que o atleta deixe de ter vida própria para ser um artefato, isto é, uma fabricação de laboratório. Em entrevista dizia o médico gaúcho Dr. De Rose, do comitê olímpico de controle às drogas, que o corredor dos cem metros, Ben Jonhson, foi parar nos jornais e televisões como um campeão fabricado. E, diga-se, a bem da verdade, uma fabricação pelo uso da droga.

Como consequência desta submissão dócil e disciplinada, inclusive por decisão própria, o atleta precisa alcançar uma dupla dominação. A primeira é a dominação sobre si mesmo, o que vai acontecer pelo treinamento contínuo. O seu organismo precisa desenvolver suas potencialidades ao máximo de seu rendimento para atingir os índices ou marcas máximas daquela modalidade. Deve haver um aproveitamento ou exploração de toda reserva de energia possível de ser desencadeada. Esse esgotamento da última gota de energia foi expresso de maneira eloqüente pelo treinador da equipe brasileira de vôlei, por sinal medalha de ouro em Barcelona. A manchete do jornal estampava: “É a hora de jogar com o coração”. O treinador Zé Roberto, por sua vez, reafirmava que agora é jogar com alma e aproveitar a energia positiva que recebemos da torcida que está aqui e da que vem do Brasil” (*Zero Hora*, 9 ago. 1992, Caderno Esportes, p. 3).

Os recursos utilizados para atingir o máximo de rendimento nem sempre ficam dentro dos limites das reservas do organismo humano, ou do espírito ou do sobrenatural, nem mesmo das práticas científicas e tecnológicas, mas se apela para as drogas. O tema das drogas é longo e polêmico. As condenadas são as de origem química. Pouco se fala das drogas provenientes das pressões econômicas, políticas ou socioculturais. Os supostos ideais patrióticos e olímpicos podem atuar como verdadeiras drogas que destroem atletas orgânica e psicicamente, às vezes até a morte. Exemplos deste tipo de *doping*, as olimpíadas fornecem às dezenas. Sabedores desses perigos, os organizadores dos eventos esportivos do esporte de rendimento providenciam humanitariamente uma equipe médica para socorrer esses dopados. A imprensa se encarrega de exaltar esses deformados pelo *doping* nascido da pressão do pódio ou do “vencer ou vencer”. O narrador da corrida chama a atenção entusiasmado sobre os corpos deformados pelo esforço da corrida. Anuncia com toda felicidade que eles estão cansados, exaustos, estirados no chão, quase moribundos. Nada mais terrível do que ouvir a descrição das lutas de boxe. O locutor delirantemente aponta para o massacre. “Vejam, ele levou uma esquerda no olho esquerdo. Está sangrando. O sangue

que acontece nos grandes eventos esportivos da atualidade. Tudo isso, certamente, nos dá o direito de pensar em outro tipo de rendimento.

Rendimento vital e qualitativo

Ao falarmos em rendimento vital e qualitativo, o que se pretende dizer? Talvez, uma idéia mais clara do que ele significa possa ser obtida comparando-o ao rendimento mecânico e quantitativo. A idéia de rendimento está presente nos dois casos, aliás, é bom lembrar que toda ação humana não elimina em nenhum momento a perspectiva de rendimento. O que deve ser observado é o significado ou o valor que ele adquire no desenvolver a atividade.

O rendimento mecânico e quantitativo tem como objetivo fundamental desenvolver tarefas que apresentem os melhores resultados possíveis. Para que isto ocorra busca-se exigir até o último milésimo as capacidades de um organismo humano. E, o que é mais grave, quando o organismo em sua normalidade não consegue superar o índice de rendimento esportivo exigido para transformar-se em espetáculo, buscam-se outros recursos para aumentar a performance de suas capacidades. Esses recursos podem ser violentações ao próprio organismo ou podem ser simplesmente um reforço de aperfeiçoamento das funções orgânicas. O rendimento vital e qualitativo coloca-se dentro dessa última perspectiva.

O rendimento vital está fundamentado no próprio dinamismo do organismo vivo. Seu objetivo é fortalecer e aperfeiçoar as funções orgânicas; é o organismo que se fortalece que atinge níveis melhores de vida. Em nenhum momento busca uma dominação ou uma exploração do organismo. O que vale em primeiro lugar é preservar o equilíbrio e a harmonia do dinamismo vital. O desenvolvimento vital nada mais é do que o cultivo e o culto da vida. Os resultados são internos, isto é, referem-se ao próprio viver; e não exteriores enquanto a obtenção de aumento da produtividade, seja no trabalho, seja no esporte. É por isso que ele se torna um promotor da qualidade de vida do ser humano.

O rendimento vital e qualitativo não tem como objetivo último os resultados, a produtividade. Os resultados do rendimento vital e qualitativo devem operar-se no interior do organismo pela melhoria de suas condições vitais, e não na superação de índices ou na quebra de recordes. Os resultados como conquistas externas não ficam excluídos, mas são valores secundários, somente legítimos quando

cluídos, mas são valores secundários, somente legítimos quando não representarem uma agressão ao ser humano. Em nenhum momento podem ser propostos como um esgotamento do organismo.

A compreensão de rendimento vital e qualitativo obrigatoriamente nos conduz à questão ética. Jorge Bento lembra com muita precisão que o “*o rendimento desportivo é um ideal; a sua procura não é uma opção, é uma obrigação ética*”. A vinculação com a ética é fundamental, contudo, não dentro dessa perspectiva. O princípio ético não se coloca como uma obrigação de rendimento esportivo, mas como um compromisso com a maneira de viver a vida. O rendimento esportivo somente será eticamente aceitável quando ele for um reforço e aperfeiçoamento e não um esgotamento do organismo. Para simplificar, a eticidade exige que o rendimento esportivo esteja a serviço do organismo vivo e não inversamente como acontece. Por isso o rendimento mais ético seria aquele que acontece no “caos lúdico”, onde os indivíduos mantêm a liberdade plena de seu poder de render inventivo e criador.

A partir da ótica do movimento vital o homem não fica transformado em atleta, mas ele deve continuar vivendo dentro do equilíbrio e da normalidade de suas funções vitais e existenciais. Assim, mais corretamente pode-se falar que o praticante do esporte, inspirado no rendimento vital e qualitativo, torna-se um atleta humano ou, simplesmente, cidadão.

“Atleta” humano

Por “atleta” humano entende-se o praticante de esporte que desenvolve suas atividades dentro de seus próprios limites, estabelecidos pela dinâmica do viver. Não se trata de treinamentos forçados que violentam o organismo humano aumentando suas energias em função de atingir um desempenho maior. Os exercícios do atleta humano estão inspirados pela situação de seu biotipo, procurando melhorar seu desempenho, não para produzir mais, mas para melhorar suas condições de vida. O que importa é a qualidade de sua vida, não as performances no desempenho de atividades produtivas. Estas não são excluídas, mas aceitas enquanto conseqüência natural de uma melhoria das funções vitais. As atividades esportivas do atleta humano, antes de serem uma ação motora, são manifestações da dinâmica da vida.

A imagem de máquina que se criou do corpo humano levou muitas pessoas, ainda que bem intencionadas, a exigir-lhe o mesmo

da ordem orgânica, deve também preservar a normalidade da totalidade da vida da pessoa. O atleta, em razão de sua dedicação esportiva de rendimento, acaba por abandonar seu desenvolvimento integral. Fica sacrificado em sua formação escolar, deixa de acompanhar a vida de seus companheiros e amigos da mesma faixa etária. Acaba por abandonar o cultivo dos valores culturais em geral e, não raras vezes, da formação de uma consciência política. O “atleta” humano vê a prática esportiva de rendimento como um dos elementos que o inserem na plenitude da vida social e no pleno desenvolvimento de sua cidadania. O esporte torna-se o lugar de sua realização e de sua presença atuante como pessoa e como cidadão.

Por fim, o rendimento vital e qualitativo, que propõe a formação de um “atleta” humano ou “atleta” cidadão, não aceita qualquer forma de mutilação do corpo e de desvios de suas funções fisiológicas e rejeita a imposição de cruéis sacrifícios nas manifestações afetivas e socioculturais. O “atleta” humano é capaz de conciliar suas atividades esportivas com as demais atividades como pessoa e como cidadão. Ele mantém uma vida normal que se desenvolve numa vida de atleta profissional. Ao contrário, o atleta de rendimento mecânico e quantitativo pode revelar uma situação patológica que se traduz por uma forte tendência de autodestruição e até de suicídio. Essa busca incontida de agir nos limites máximos de suas resistências, dizem os psicólogos, pode ser sintoma de desequilíbrios.

É por todas essas razões que o esporte de rendimento merece nossa atenção, não só enquanto ele pode ser uma atividade profissional, responsável por espetáculos que atraem multidões – a esse respeito as lutas de gladiadores também atraíam multidões –, mas, e especialmente, quando ele é proposto como atividade escolar ou matéria-prima da educação física.

Educação física e esporte de rendimento

A vinculação do esporte com a educação física já oferece uma série de pontos polêmicos, quando se fala de esporte de rendimento a questão fica muito mais complexa e também muito mais polêmica. Neste momento seria temerário querer desenvolver esse tema com a profundidade que merece, pois trata-se de uma questão que precisa de muita reflexão e de mais tempo. Mas como este congresso reúne as escolas de educação física dos países de língua portuguesa, torna-se imperioso concluir apontando alguns aspectos da aproximação

que se está fazendo atualmente da educação física com o esporte de rendimento.

Durante os levantamentos bibliográficos em busca de elementos para apreender as múltiplas maneiras de as atividades esportivas serem incorporadas à educação física, um trabalho publicado em 1921 deixou-me surpreso. Sem dúvida, os profissionais da educação física o conhecem plenamente e há mais tempo. Trata-se do livro, *O sport está deseducando a mocidade brasileira*, de Carlos Sussekind de Mendonça e publicado pela “Empresa Brazil Editôra”. A ortografia é do português antigo. As idéias também são da época. O autor faz uma crítica à utilização do esporte para a educação da juventude brasileira. O futebol é o mais visado. Se é tão difícil aceitar o tratamento dado à questão, um ponto é fundamental, o esporte já era uma questão pedagógica preocupante e controvertida.

Entre as posições assumidas pelo autor gostaria de apontar algumas que têm muita semelhança com as nossas questões. Inicialmente o autor procura fazer uma distinção entre o esporte autêntico e o “sport” que se tornou religião, isto é, ele não é meio mas fim. O esporte autêntico é um fator complementar da educação física (p. 51). O futebol é apontado como o inimigo número um do verdadeiro esporte. Em tom de ironia escreve: “Adeantou-se que era um sport *manly* [viril], violento e perigoso, por conseguinte inteiramente digno da nobre raça britânica, esta raça máscula e valorosa entre todas, feita para dominar o mundo por sua energia” (p. 54). E acrescenta: “Tanto mais um sport é rude, quanto mais ele convém ao grande coração do *British subject*” (p. 86). Fica evidenciado que o autor condena o tipo de prática esportiva. Não há uma condenação generalizada do esporte. De alguma maneira antecipa a questão do rendimento esportivo saudável em oposição ao perverso.

O professor Carlos reforça sua oposição ao esporte como fim, quando ele é praticado na escola. Algumas passagens de seu livro são muito eloqüentes. Por exemplo: “Triste é ver como na Inglaterra um moço ganha prestígio entre os demais, não por ser tido em consideração pelos seus mestres, mas em razão dos seus sucessos esportivos” (p. 86). E continua: “basta lembrar as excentricidades a que chegaram os moços nas universidades inglesas [...] as competições do ‘sport’ levaram muita vez a que se não apreciasse mais senão a força física, em detrimento de tudo o que faz vida do espírito” (p. 86).

Creio que estas citações são suficientes para dar uma amostra da já antiga polêmica das práticas esportivas como fim e de sua inclu-

são como atividade escolar. Hoje, sabemos, a questão é formulada de outra maneira, mas em seu conteúdo básico continua muito parecida. Quando falamos em esporte escolar ou esporte-educação, como prefere classificar o documento do Ministério da Educação, enquanto ele se diferenciaria do esporte praticado por outros grupos sociais. Ele é escolar porque é praticado por alunos de escola, ou porque é praticado na escola, ou porque possui características distintas? Outra questão: a educação física está a serviço da formação atlética do aluno, tendo o esporte como seu objetivo final? Ou, o esporte é apenas uma das possibilidades de desenvolver atividades em educação física? Como foi adiantado acima, não é objetivo aqui aprofundar essas questões, ainda que sejam de capital importância.

As questões formuladas aqui já mereceram a atenção de muitos estudiosos e pedagogos da educação física. Sem maiores intenções de polemizar, quero referir-me, mais uma vez, ao excelente trabalho do Prof. Jorge Olímpio Bento, já citado neste trabalho. O autor levanta uma série de perspectivas sobre esporte, rendimento e educação física que merecem a atenção de todos aqueles que buscam repensar a educação física, especialmente enquanto se buscam reformas curriculares e definições sobre as funções da educação física na escola e na sociedade. E, por fim, qual seria o significado de rendimento aplicado às atividades esportivas.

Quero ainda salientar o ponto de partida do Prof. Jorge Bento colocado sobre a questão do “ser” e do “ter”. Logo no primeiro parágrafo ele afirma: “Uma vida de intenso relacionamento com outros constitui um autêntico rosário de situações de aprendizagem” (p. 3). Um princípio, sem dúvida, de inegável riqueza para se debater quanto ao tipo de relacionamento que se instaura dentro das práticas esportivas de alto rendimento. Do meu ponto de vista e por tudo o que já escrevi, tenho sérias dúvidas que o rendimento, como é praticado nos eventos esportivos de maior envergadura no momento atual, seja capaz de desenvolver um relacionamento sadio com os parceiros de jogo e uma compreensão correta de si mesmo.

Pensando na ideologia que o alto rendimento introduz nas práticas esportivas dos nossos grandes eventos esportivos, não posso furtar-me a fazer um comentário a partir de um pequeno texto do jornalista Gilberto Dimenstein, no qual ele se espanta frente ao que chamou de uma nova “brincadeira” inventada por crianças numa escola do Rio de Janeiro. A brincadeira tinha nome: “extermínio”. Um menino é escolhido e submetido a uma sessão de pancadaria. Resultado, a vítima cheia de hematomas acaba no hospital, levada pela mãe

(*Folha de S. Paulo*, abr. 1992). A indignação do jornalista, fora de qualquer dúvida, merece todo apoio. Infelizmente pouco se fala das “brincadeiras” como o boxe, a luta livre, e outras lutas marciais que se transformaram em esportes que valem fortunas e são exibidos triunfalmente nos vídeos de nossas televisões. As pancadarias físicas e morais que acontecem nos estádios, as provocações belicosas desencadeadas pela imprensa de caráter publicitário já não causam nenhuma estranheza. Também pouca atenção merecem as vítimas provocadas pelos excessos de esforço na prática das “brincadeiras” de alto rendimento. Ninguém diz nada a respeito dos “hematomas” e das humilhações que a criança sofre no colégio provocadas pela superioridade das elites esportivas formadas pela pedagogia reveladora de talentos.

Para concluir quero expor uma preocupação que muito me sensibiliza. Fala-se que a educação física assumiu várias tarefas ao longo da história escolar brasileira. Ela foi encarregada de promover a disciplina. Ela foi higienista. Depois recebeu o encargo de promover a saúde. Não faltou, mais recentemente, a acerba crítica de ter ficado alheia às questões políticas, quando não subserviente. De tudo isso, para mim, ficou claro que a educação física nunca se preocupou, realmente, com corpos carentes de higiene ou de saúde; talvez, tenha sido muito eficiente em ser disciplinadora. Ela sempre privilegiou os corpos fortes e saudáveis. Os corpos que não se enquadravam nestes padrões chegaram a ser dispensados, até por força de lei. Aliás isso fica mais evidente quando se pretende ingressar na prática de esporte de rendimento. Pela minha percepção e pela maneira como vejo a presença da educação física na escola, ela se tornou, talvez sempre tenha sido, um conjunto de exercícios para corpos saudáveis e não para corpos carentes. Em outras palavras, são os corpos saudáveis que fazem a educação física e não a educação física que faz saudáveis os corpos. Quando se entra no esporte de rendimento, a questão se complica, pois me parece estar revendo a proposta platônica: os homens compostos de ouro têm direito ao poder e à cultura, da mesma maneira que os talentos têm o direito de sonhar com o pódio e as medalhas. E os outros? Bem, os outros são os outros. Serão auxiliares, guerreiros, lavradores e artesãos, isto é, trabalhadores, construtores das riquezas e admiradores das glórias alheias.

AS FUNÇÕES DO ESPORTE NA SOCIEDADE BRASILEIRA

Reflexões filosóficas a partir da antropologia
e da sociologia do esporte



Reflexões introdutórias

As práticas esportivas constituem, hoje, um sistema sociocultural construído como parte da cultura do movimento humano e enquanto fator decisivo no processo de socialização do ser humano. Assim, parece óbvio que o esporte somente será entendido em profundidade à luz de observações antropológicas e sociológicas. Ainda, as funções do esporte não serão compreendidas em suas implicações socioculturais e políticas se não houver uma compreensão clara do que se entende por esporte como um todo, e das diferentes modalidades esportivas, tomadas isoladamente.

De imediato, porém, precisamos nos perguntar sobre a possibilidade de falar de uma antropologia do esporte e em que termos poderíamos sustentar a idéia de uma sociologia do esporte. Quanto à possibilidade de se falar de uma sociologia do esporte, parece que a situação está um tanto complicada. E entre os sociólogos não há muito entusiasmo pela matéria. Os esportistas parece que não descobriram essa dimensão do esporte. Pierre Bourdieu, em sua obra *Coisas ditas*, escreve que a sociologia do esporte é desdenhada pelos sociólogos e desprezada pelos esportistas (p. 207). A situação é agravada, segundo ele, de um lado, porque as pessoas que conhecem e praticam esporte de maneira eficiente não têm condições, na sua maioria, de falar sobre o esporte; de outro lado, as pessoas, que teriam competência para refletir o esporte no âmbito sociocultural pouco se interessam pelo assunto. Em relação à antropologia, a situação apresenta-se mais alentadora. Aqui encontramos uma certa

tradição de preocupações frente ao tema do esporte, entendido como atividade lúdica e criação do imaginário humano. Schiller (1759-1805), em suas obras, demonstrava, já no século dezoito, as dimensões profundamente antropológicas do brinquedo, como manifestação primeira de humanidade. Desde então a questão da ludicidade tornou-se uma preocupação freqüente e pertinente entre antropólogos, etnólogos, filósofos e pedagogos. Coube a Huizinga, em sua obra clássica, *Homo ludens*, exigir para o homem, depois das designações de *homo sapiens*, *homo faber*, o direito de ser designado como *homo ludens*. Talvez, mais do que fazer parte de nossa nomenclatura, como queria Huizinga, o *homo ludens* precisa ser reconhecido na ordem social. O mais significativo de tudo isso é que o caráter lúdico do ser humano torna-se cada vez mais um fator básico no combate à desumanização do homem da era da ciência e da técnica. Um longo relatório de trabalhos já publicados sobre esse tema é apresentado por Hans Scheuerl em seu livro, *Das Spiel: Untersuchungen über sein Wesen, seine pädagogischen Möglichkeiten und Grenzen*.

Entre nós, entretanto e apesar do acervo desta tradição, não foi dispensada maior atenção, salvo algumas iniciativas particulares, ao tema da ludicidade do ser humano. Mesmo nos cursos de educação física não encontramos disciplinas específicas sobre o assunto. As pesquisas na área dos cursos de pós-graduação estão ensaiando os primeiros passos buscando mostrar o significado do lúdico para as atividades da educação física.

As pesquisas e análises, que buscam aprofundar a compreensão do esporte, coincidem em dois pontos básicos. Primeiramente o jogo, aceito como criação lúdica, é uma manifestação originária e específica da imaginação, garantindo a dimensão humana do homem. Em segundo lugar, o esporte é apontado como um fenômeno social cada vez mais emergente e característico das sociedades contemporâneas. Fica, assim, evidenciado que as significações dadas ao movimento humano e ao desenvolvimento do corpo nas atividades esportivas, estão intimamente associadas às experiências existenciais e às práticas do mundo social.

Os espaços esportivos, assim como os espaços do trabalho, têm relações diretas com a vida individual e social. A distribuição, a ocupação e a valoração dos espaços das diferentes práticas esportivas têm muito a ver com a fixação, a distribuição, a ocupação e a valoração dos espaços e lugares sociais. Em poucas palavras, as práticas esportivas refletem as posições sociais determinadas pelo trabalho dentro de um sistema de produção. Permanecendo nesta linha

de pensamento pode-se analisar cada esporte em particular e verificar suas implicações antropológicas e socioculturais. No conjunto das relações entre o mundo esportivo e o mundo social, é possível perceber os papéis atribuídos às diferentes atuações na modalidade esportiva conforme o papel desempenhado pelas diferentes camadas sociais.

O trabalho do sociólogo consistiria em estabelecer as propriedades socialmente pertinentes, diz Pierre Bourdieu, que fazem com que um esporte tenha afinidade com interesses, gostos e preferências de uma determinada categoria social (op. cit., p. 208). Luc Boltanski, em seu livro, *As classes sociais e o corpo*, reforça o mesmo ponto de vista: há uma estreita relação entre a categoria social e a modalidade esportiva.

A antropologia, por sua vez, nos daria a vinculação existente entre as manifestações lúdicas do ser humano, enquanto criações simbólicas do ser humano, que garantem o seu distanciamento do comportamento animal e inauguram o processo de sua humanização como expressão de harmonia, beleza e arte. O antropólogo, ainda, observaria o profundo envolvimento do corpo nas atividades esportivas.

Com base, portanto, nas observações sociológicas do esporte e nos estudos de antropologia esportiva, será possível pensar o significado das funções do esporte na sociedade brasileira.

Um ponto de partida

Sempre que se pretende estabelecer um roteiro de estudos que nos capacite a apreender alguns elementos procurados no interior de uma temática maior, é fundamental estabelecer um ponto de partida. O ponto de partida, em última instância, é o trabalho de balizamento e de lançamento das bases da investigação que se deseja empreender. O ponto de partida nada mais é que o fio condutor a ser seguido ou o rumo que deverá nortear toda iniciativa do investigador. Estabelecer o ponto de partida significa, ao mesmo tempo, estabelecer o ponto de chegada. Entre um e outro abriu-se o espaço vazio que deverá ser preenchido pelo resultado dos estudos realizados. Assim, a distância que se cria entre o ponto de partida e o previsível ponto de chegada constitui-se no percurso a ser feito pelo investigador. Esse percurso nada mais é que a obra realizada.

Definir o ponto de partida torna-se uma tarefa complexa quando temos pela frente um imenso universo de possibilidades e alternativas, o que nos obriga a fazer escolhas, definir prioridades e tomar decisões. Nesse trabalho entra em cena, de uma parte, a subjetividade do pesquisador, de outra parte, a objetividade do tema proposto. A fixação do ponto de partida define, na verdade, a linha ideológica a ser seguida, o que pode, às vezes, caricaturar a obra. O importante é que se tenha o cuidado em garantir um mínimo de fidelidade aos fatos, não excluindo os aspectos importantes. Nem tudo pode ser abordado. Há sempre a consciência do limite, da perspectiva, do ponto de vista, do inacabamento. Observando o fato a partir do investigador, isso poderá parecer uma fraqueza, mas, considerando o tema, poderá significar sua riqueza inesgotável, que é a característica dos fatos humanos.

Na construção dessa porta de entrada é preciso ter presente a idéia de que se pretende desvelar significados, tornando visível um mundo desconhecido, e construir uma paisagem, onde os espaços são preenchidos, os objetos adquirem movimentos, as formas recebem fisionomias e tudo torna-se vivo. Para isso precisamos captar um sinal ou ouvir uma voz que nos anuncie onde é possível surpreender o desconhecido; cada ciência tem sua maneira de interpretar os sinais que apontam de que modo e onde o encontro pode acontecer. A reflexão filosófica, por exemplo, entre muitas outras possibilidades, pode escolher o caminho indicado pelas palavras. Aqui, portanto, podemos começar por ouvir o que dizem os termos que anunciam o tema. Assim, o que dizem as palavras: “as funções do esporte na sociedade brasileira”? Através da análise lingüística é possível separar a expressão *as funções do esporte na sociedade brasileira*, em duas partes. Primeiramente vamos escutar atentamente o que nos dizem as palavras: “as funções do esporte”. A mensagem ficará completa quando tivermos escutado também os termos: *sociedade brasileira*.

As funções do esporte

Que funções? Já estariam definidas e estabelecidas? São elas fatos objetivos e reais? Faltaria apenas inventariá-las e classificá-las? Sem dúvida, as respostas a essas perguntas não se apresentam tão facilmente quanto se pensa à primeira vista. Seria suficiente observar as instituições e as atividades esportivas que se constituem e se desenrolam na sociedade brasileira, e verificar em nome de que obje-

tivos elas acontecem. Mas não é isso que ocorre. Pode-se até, com certa segurança, garantir que as repostas começam por uma forte suspeita de que as funções não estão claramente definidas, nem facilmente conhecidas e, muito menos, docilmente inventariáveis. Isso porque o esporte não pode, a rigor, ser entendido como um objeto, um instrumento ou uma ferramenta, que se definem pela funcionalidade instrumental. O esporte não pode ser colocado, por exemplo, ao nível de uma caneta que se identifica com sua função de escrever, ou de um trem que se define pela sua função de transportar. Talvez, antecipando certa compreensão do esporte, poderíamos afirmar que ele, entendido como uma instituição social, não pode ser identificado pelas funções.

Começa aqui o grande desafio de apreender o que diz a palavra esporte. O esporte é um ato humano, individual e social, que pode, como toda atividade humana, assumir múltiplas funções. O esporte, portanto, não possui funções específicas, isto é, não é como o trem ou a caneta, cujas essências se confundem com as funções respectivamente de transportar e de escrever. O esporte pode ser usado, pelo menos o foi ao longo da história, para as mais diferentes e controvertidas finalidades. Apesar desta preocupação habitual de se pensar o esporte vinculado a funções, ainda que diversificadas, pode-se sustentar a idéia de que o esporte, na sua forma original, não teria surgido à sombra da razão instrumental. Ele não se deixaria submeter à condição de ferramenta. O esporte faria parte daquelas realidades cuja natureza está na ordem dos fenômenos que possuem um fim em si mesmo, como uma obra de arte.

O primeiro passo, portanto, nesta caminhada rumo à moradia das funções do esporte na sociedade brasileira, será tentar desvelar o segredo que esconde as riquezas semânticas da palavra esporte. As vozes e os ecos de sua simbologia revelarão a dinamicidade original do esporte como uma das grandes possibilidades de criação do ser humano. Isso feito, estaremos capacitados para descobrir as múltiplas maneiras de acontecer do esporte na sociedade brasileira.

É bom lembrar, ainda, que escutar a palavra esporte não significa ater-se ao sentido dicionarizado. De pouco resolveria envolver-se nos emaranhados conceituais que introduziram distinções entre os vários tipos de práticas e de organizações esportivas. Uma maneira, ainda que pouco habitual, de escutar a palavra *esporte*, consiste em captar seu eco nas diferentes situações vividas pelas pessoas vinculadas às atividades esportivas no contexto do sistema de significa-

ções de uma comunidade ou no interior da intencionalidade dos indivíduos.

A instrumentalidade do esporte

A maneira mais freqüente e mais banal de tratar o esporte consiste em considerá-lo um mero instrumento posto a serviço de ideais, de interesses, de ideologias ou de qualquer ordem de valores que não sejam ele próprio. Neste caso, o esporte propriamente não tem valor em si mesmo. Seu valor é extrínseco, o que o transforma na ferramenta que produz um determinado fim. Em geral, todas as pessoas que não praticam esporte, mas se interessam pelas atividades esportivas, são aqueles que mais cultivam essa idéia de funcionalidade instrumental do esporte. Há também um número razoável de praticantes de esportes que buscam o esporte com objetivos não tanto esportivos.

É sob este aspecto da razão instrumental que o esporte se afasta de suas raízes lúdicas para entregar-se de corpo e alma à ideologia da ordem social industrial. Toda atividade esportiva acaba sendo um elemento a mais nas relações econômicas imposto pelo sistema de produção.

Esta visão instrumental do esporte é reforçada pelo fato de que facilmente toda modalidade esportiva pode transformar-se num elemento poderoso de influência social e, facilmente, pode ser manipulado para os mais variados fins. Assim, as atividades esportivas são envolvidas por interesses econômicos, ideológicos, terapêuticos, políticos, disciplinares ou publicitários. O esporte não passa de um mediador entre os interesses de um grupo dominante e as camadas populares. Um governo totalitário aproveita-se do esporte como um elo de ligação com o povo. Quanto mais o governante é manobrado pelas elites econômicas, mais precisa de subterfúgios para comunicar-se com a população explorada. Nada melhor que usar os eventos esportivos e, em particular, os superatletas vencedores como canais de comunicação interrompidos pela administração antipopular. Hoje o requinte de cinismo chegou a tal ponto que o próprio governante pretende apresentar-se como um grande esportista. Entre nós o ex-presidente Collor foi uma das tristes maquilagens de superatleta, cultivado pelo sensacionalismo da grande imprensa e consumido pelo misticismo e pela ignorância das camadas sociais mergulhadas na miséria, mas ávidas de soluções mágicas e milagrosas que só podem acontecer através de super-heróis. A fantástica indústria publi-

citária é outra grande exploradora da força de comunicação do esporte, em especial o de alto rendimento. Atividades esportivas e atletas tornam-se embalagens das mais diferentes mercadorias.

Dentro desta ótica acontecem as terríveis malversações da atividade esportiva como fator de exploração, alienação e dominação, fatos freqüentemente denunciados pelos historiadores. Não é o esporte que tem valor, mas suas funções na medida que garantem o alcance dos resultados propostos. Daí a importância de fazer com que a embalagem ou o instrumento seja aperfeiçoado pelo rendimento, não tanto para a melhoria vital do seu praticante, mas para se tornar um instrumento vistoso e ilusório para os seus consumidores e, às vezes, até para seus praticantes.

A prática esportiva

Os praticantes do esporte têm uma visão própria do esporte. Na medida que estão envolvidos a partir do interior do esporte, os esportistas dão-lhe valores e funções fortemente diferenciados em relação aos não-praticantes. É importante lembrar que não é possível reduzir os praticantes de esportes a uma única categoria. Existem diferentes tipos de praticantes, não devido às diferentes modalidades esportivas, mas frente às maneiras próprias de perceber a atividade esportiva. Para simplificar, poderíamos, fazendo uma tipologia dos praticantes de esportes, estabelecer três níveis de práticas esportivas.

O primeiro nível de práticas esportivas é estabelecido por aqueles que se dedicam a praticar um esporte dentro de todas as exigências científicas e tecnológicas, próprias da modalidade visada. Diríamos que eles praticam o esporte científico. O esporte não é vivenciado, mas executado como movimento mecânico. Regras, performances, rendimentos, tabelas de classificação e obediência total à legislação internacional constituem a base desse tipo de prática esportiva.

No extremo oposto encontramos um outro nível de prática esportiva, formado por aqueles que colocam o esporte como uma criação lúdica, ou seja, um brinquedo infantil. O esporte é para eles um simples passa tempo, ou um ingênuo e gracioso brinquedo. Não há regras fixas, não há locais, nem tempo marcado, muito menos preocupações com rendimentos e vitórias. Há simplesmente o prazer, o gosto, a alegria de brincar, isto é, de inventar livremente situações de beleza e de satisfação. Esta prática esportiva, se assim pode ser chamada, cria-se a partir do interesse e da situação existencial do prati-

cante, sem preocupações pelas formalidades do esporte institucionalizado. Se no primeiro nível aparece o atleta, o pódio e o troféu, neste nível oposto volta a criança, o brinquedo e o sorriso.

Entre esses dois níveis extremos podemos situar um terceiro, onde se situa um grupo que não tem como meta a prática científica do esporte, mas também não aceita a ingenuidade do brinquedo. Procura-se praticar o esporte dentro dos padrões oficiais na medida do possível. A performance atlética, entretanto, que é uma meta fundamental do esporte científico e tecnológico, aqui é substituída por um alto grau de satisfação pessoal. Neste nível não há o rigor absoluto das regras, nem a exigência máxima do rendimento, mas também não há a liberdade plena da brincadeira desinteressada e indiferente. No fundo cultiva-se de maneira segura o espírito de competição e o desejo da vitória, como prêmio do esforço.

O consumo do esporte

Outra situação bem diferente surge quando observamos aqueles que consomem as práticas esportivas, isto é, os espectadores, os torcedores ou os admiradores; na linguagem mercadológica, os consumidores do esporte. Os praticantes do esporte e aqueles que vêem a função instrumental do esporte giram em torno destas massas de consumidores. Uns buscam os aplausos como recompensa imediata e reconhecimento de suas habilidades e esforços. Outros querem influenciá-los e convencê-los a aceitar seus interesses e objetivos. É fundamental observar que dentro desta perspectiva, a das massas consumidoras, geralmente são pensadas as funções ou as potencialidades instrumentais do esporte. O esporte torna-se um espetáculo, como o cinema, o teatro, a novela, e, também, pode transformar-se num fantástico meio de comunicação. Por isso em torno dele giram multidões buscando a satisfação dos mais contraditórios desejos, necessidades e ilusões. E, também, em torno dele circulam grupos ávidos para utilizá-lo em proveito de objetivos pouco ou nada esportivos.

O esporte como matéria-prima do sistema produtivo ou da manipulação ideológica onde é reduzido a mercadoria de consumo está intimamente relacionado com a sua função instrumental. No mercado capitalista é fundamental que haja uma massa passiva de consumidores. O aumento da área de consumo do esporte reforça automaticamente sua instrumentalidade. Quanto mais eficiente for sua função instrumental, ideológica e publicitária, tanto mais aumentam

as massas consumidoras. Basta observar o número cada vez mais recente de indivíduos que, estimulados pelos meios de comunicação, procuram as práticas esportivas, não tanto como forma lúdica, mas como modelo de rendimento, ainda que jamais seja alcançado.

O humano do esporte

Aqui aparecem aqueles que buscam pensar o esporte em suas vinculações com o ser humano, o indivíduo e a sociedade, em suas práticas como manifestações culturais, em suas diferentes formas de utilização para fins extrínsecos a ele. Enfim, busca-se pensar o esporte nas mais diferentes situações e relações possíveis, inclusive com o mundo animal.

Essas preocupações partem de um ponto fundamental, descobrir o fundamento e as manifestações que antecedem as múltiplas institucionalizações das práticas esportivas. A institucionalização das atividades humanas, em cada cultura, seguem critérios e, em geral, há um valor predominante que se torna, praticamente, o único critério. Assim, segundo Bartoli, nós pertencemos a uma civilização onde o trabalho é a categoria econômica e social dominante. Tudo é pensado a partir do trabalho. Temos dois hemisférios: o que é trabalho e o que não é trabalho. O esporte, em princípio, deveria estar no hemisfério das atividades do não-trabalho. Observando bem, não há nenhuma garantia de que o esporte possa, hoje, estar com cadeira cativa no lado oposto do trabalho. O esporte científico e profissionalizante tem tudo para fazer parte do mundo do trabalho.

Não é suficiente, portanto, para conhecer e estabelecer as funções do esporte numa determinada sociedade, basear-se em teorias científicas, mas é preciso mergulhar no imaginário individual e coletivo das pessoas, sem excluir ninguém, para captar o ideal e a compreensão que iluminam o esporte e as práticas esportivas. Aceitando como primeira grande “tarefa” exercida pelo ser humano – o que é demonstrado pelo comportamento infantil – a arte de brincar, torna-se elementar um apelo aos dados da antropologia.

Raízes antropológicas do esporte

O esporte, como o conhecemos hoje, é uma forma organizada e institucionalizada das atividades lúdicas do homem. Antes de ser ordenada pelas regras esportivas, como se expressava a capacidade

de jogar do homem? Ou, em termos de Huizinga, de que maneira era a manifestação do *homo ludens*? Para entender melhor a questão podemos relacioná-la à capacidade de falar do homem. Assim, como seria a fala entre os homens antes de haver uma gramática, ainda que implicitamente observada, como o conjunto de normas que rege qualquer língua? Voltando ao esporte, qual seria sua forma originária? De que maneira poderíamos apreender a atividade esportiva em sua manifestação primeira e original?

Será que a regulamentação da atividade lúdica aconteceu para torná-la expressivamente mais lúdica? Da mesma maneira, a criação da gramática garantiu maior expressividade ao falar dos homens? Ou as regulamentações da expressão “linguageira” e do lúdico aconteceram como um processo de direcionamento de suas manifestações em proveito de outras intencionalidades, que não são nem lúdicas nem falantes, e assim garantir um controle efetivo sobre as mesmas? Talvez esse controle direcionado tenha como objetivo assegurar a funcionalidade e a rentabilidade do jogo e da fala.

Os questionamentos poderiam continuar, mas creio que, a esta altura, eles nos deram um indicativo suficiente e capaz de nos conduzir a uma compreensão mais profunda do que diz a palavra esporte, a descobrir suas raízes antropológicas e, por fim, a encontrar as diferentes e possíveis funções que lhe são confiadas dentro de uma ordem sociocultural.

Todas as atividades dos seres vivos são determinadas, em sua forma original, pelo estatuto do código genético. Ainda que as atividades de muitos animais não tenham a mesma forma de se manifestar, elas são desencadeadas pelos mesmos princípios: as necessidades de preservar a vida. Tudo é comandado pelo estatuto genético, onde estão inscritas as necessidades fundamentais da vida e os correspondentes mecanismos de satisfação. Os animais, boa parte deles pelo menos, revelam dois conjuntos de atividades que podem ser observados por qualquer pessoa. Um desenvolve-se como exigência de resposta às necessidades básicas: a alimentação, a defesa e a procriação. O outro constitui-se das atividades que, aparentemente, seriam livres dessas necessidades, assumindo as características do jogo, pois, como explica Schiller, “o animal trabalha quando uma privação é o móbil de suas atividades e joga quando a profusão de força é este móbil, quando a vida abundante instiga-o à atividade” (*A educação estética do homem*, p. 140). Apesar destas constatações, os estudos realizados até agora sobre esse fenômeno mostram que a diferença está apenas nas aparências, já que o “brinquedo” dos animais

nada mais é que um esforço de suas próprias necessidades na luta pela vida. Em outras palavras, os princípios que fundamentam os dois conjuntos de atividades são os mesmos; a diferença consiste na situação de privação ou de abundância no esforço pela satisfação de suas necessidades, mas ambos nascem da necessidade. Só poderíamos falar em dois tipos de atividades, qualitativamente diferenciados, quando as brincadeiras fossem criações do próprio animal livre das coerções da necessidade, e não como fruto da própria necessidade. Nele não encontramos nada que ultrapasse a esfera do biológico. Não há atividades ou atitudes que revelem serem oriundas da arbitrariedade criativa do imaginário ou da vida psíquica. Tudo fica na imanência da ordem biológica, por ausência da capacidade de transcendê-la através do poder criativo da imaginação.

É exatamente neste momento que o homem começa a distanciar-se do animal, ultrapassando os limites da vida meramente biológica, através da capacidade de produzir, pela imaginação, pelos símbolos. “Nas asas da imaginação o homem abandona os limites estreitos do presente, em que o encerra a mera animalidade, para empenhar-se por um futuro ilimitado” (Schiller, op. cit., p. 125). O símbolo significa a capacidade de atribuir um significado novo a um elemento da natureza que não esteja inscrito na ordem biológica. (Talvez pudesse estar, mas aí teríamos que rever o conceito clássico de biológico, já que a imaginação poderia ser entendida como uma ação baseada nos recursos genéticos.) Sim, a imaginação tornou o homem capaz de simbolizar, ou, como diz Cassirer, ele se tornou um “animal simbolizador”. Dotado de imaginação o homem pode criar o irreal, o abismo, o sem-fundo, como diz Castoriadis. Diante desse abismo ou desse sem-fundo, o homem começou a construir-se a si mesmo e a construir o mundo do homem. O mundo simbolizado torna-se ilimitado, porque fica livre das leis da física e dos limites da ordem biológica. O homem deixou de ser um simples ser vivo para tornar-se um ser humano. O mundo deixou de ser um lugar e um espaço físicos para transformar-se na morada dos homens.

As atividades do homem deixaram de ser meras funções físicas e orgânicas para se tornarem ações significativas, gestos, linguagem. O próprio homem passa a ter um rosto. Sua vida torna-se existência e história. Tudo passa a adquirir nova vida, a vida da criação simbólica. O salto desregrado da alegria torna-se dança, o gesto informe torna-se gracioso e harmônico (Schiller, op. cit., p. 43).

O desempenho desta atividade criadora e transformadora vai lentamente definindo-se e desenvolvendo-se a partir de formas ru-

dimentares e selvagens, mas não menos significativas, até as sofisticções das invenções científicas e da eficiência técnica de nossos dias.

As raízes do esporte atual devem ser procuradas nesta aurora da humanidade. É importante saber quais teriam sido os critérios para ordenar o mundo nascido das invenções do imaginário humano na tarefa de dar fundo ao sem-fundo, e de dar bases ao abismo.

A história das culturas e a história das religiões mostram que o homem desenvolveu sua compreensão de toda a realidade criando mitologias. Mauss, Malinowski, Lewi-Strauss, Cassirer e Eliade trazem longos comentários e fecundas análises sobre os mitos do passado, mostrando que eram, para o homem primitivo, uma construção “teórica” que fundamentava toda sua vida, individual coletiva, além das relações com o universo.

Mais recentemente, Castoriadis, de maneira bem sistematizada, levanta a tese de que toda ordem social é resultado de uma construção imaginária (Ver *L'institution imaginaire de la société*). Segundo Castoriadis, esta instituição imaginária da sociedade foi, pacientemente, ao longo de milênios, construída dentro dos princípios da magia. A prática mágica constituiu-se na maneira de assegurar sentido a tudo o que de alguma forma passa a fazer parte do mundo criado pelo homem. A significação imaginária faz serem as coisas como tais coisas, aquilo que as coisas são torna-se a significação, o que as transforma em princípio de existência, princípio de pensamento, princípio de valor, princípio de ação (*Os destinos do totalitarismo*, p. 103). Para tornar mais compreensível esta idéia da criação simbólica das coisas enquanto adquirem significação, é bom lembrar Castoriadis quando diz: “Eu chamo essas significações imaginárias porque não correspondem, ou não são esgotadas por referências e elementos ‘racionais’ ou ‘reais’, e porque são postas por criação” (Castoriadis, op. cit., p. 99).

Longa seria, ainda que interessante e mesmo fundamental, a análise desta primeira fase da vida da humanidade fundada nos artifícios da magia. O capítulo seguinte, também longo, mas não menos interessante, é o processo de ruptura deste mundo mágico, provocada pela instalação do pensamento e da ordem racional no mundo. Para abreviar, vamos apenas lembrar que todo desenvolvimento das atividades humanas está intimamente relacionado com o processo evolutivo das invenções do imaginário. O esporte não foge à regra.

Todos os estudos sobre a cosmovisão mágica, no fundo, acentuam a soberania da atividade de pensar no homem, em detrimento

de sua capacidade de agir e de sua percepção estética. Tenta-se sempre compreender a evolução da humanidade a partir de seu desenvolvimento intelectual, baseado nos princípios da racionalidade. Schiller, porém, diz que a primeira aparição da razão no homem não é ainda o começo de sua humanidade (p. 125). A proclamação da razão como característica fundamental do homem faz parte da tradição e do projeto cultural greco-ocidental. Todas as demais manifestações do ser humano a ela devem ficar submissas. A racionalidade significa humanidade. Para Schiller, entretanto, a humanidade só é decidida pela liberdade do homem, e só com ela a razão começa a tornar ilimitada sua dependência sensível (Schiller, op. cit., p. 125). Uma vez aceita a tese de que a instituição da ordem social é o resultado da invenção imaginária, torna-se importante conhecer o sistema de significações, ainda que de natureza mitológica, que lhe dá sustentação.

O importante agora seria tentar refletir para entender como se deu este salto operado pelo homem no seio dos seres vivos. O poder criativo do imaginário humano não pode ser circunscrito, como se fez até agora, às instâncias da inteligibilidade e da abstração, mas é preciso tentar situá-lo na concretude da ação humana e no encontro com a sensibilidade, especialmente estética. Precisamos nos perguntar pelo significado, pelo valor vividos pelo homem quando começou assumir atitudes diferenciadas e agir criativamente. Não se trata de conhecer o ideário que guiou a ação humana, mas de apreender os sentimentos, as vivências do movimento, o grau de beleza, de harmonia e de prazer que se formaram.

No século XVIII, Friedrich Schiller resolveu tomar esse caminho. É verdade que as fortalezas da razão não ficam profundamente abaladas, mas de qualquer maneira é uma tentativa de recuperar valores que o projeto racionalizante tentou esconder e negar. Schiller procura ver na experiência estética, no campo do sentimento e do conhecimento sensível, as raízes mais profundas e mais fiéis da humanidade do homem.

Cada cultura cria seu próprio sistema de significações para garantir a sustentação de sua ordem social. Não importa se elas são da natureza, da ciência ou da magia, se obedecem aos ditames da razão ou seguem a aleatoriedade do sentimento; em qualquer caso, essas significações imaginárias escondem a chave da interpretação de todas as instâncias da ordem social. Cada sociedade só será fielmente compreendida quando nossa compreensão emergir do conhecimento de seu sistema de significações. Caso contrário, podemos atribuir

valores ou funções a elementos que constituem esta sociedade, mas que não lhe dizem respeito. Este é o caminho para se definir as funções do esporte na sociedade brasileira: procurar identificar o sistema de significações que lhe dá fundamentação.

A ordem social

A sociedade não é uma realidade dada ao homem, mas por ele construída. O próprio universo que o homem pensa e vive não é exatamente aquele da natureza. Diz Einstein que o homem procura, de um modo que lhe seja adequado, plasmar para si uma imagem de mundo clara e vencer assim o mundo natural, esforçando-se por substituí-lo, numa certa medida, por esta imagem (In: A. Moles, *A criação científica*, p. 129). E Nietzsche acrescenta e reforça a idéia dizendo que “nós não podemos compreender senão o universo moldado por nós mesmos”. O ser humano, uma vez rompida a esfera biológica de sua vida, somente consegue situar-se e sobreviver humanamente dentro de uma ordem em que ele se autoprojeta. Todo estudioso das questões antropológicas e sociológicas, hoje, sabe que o único caminho para se compreender uma determinada sociedade começa pela observação de sua ordem interna, própria de cada cultura, e que nem sempre é imediatamente perceptível nas aparências de suas instituições públicas.

A antropologia clássica européia está baseada num modelo de homem e de sociedade que tem como base absoluta o princípio da universalidade da natureza humana, da qual, naturalmente, originava-se uma ordem social, também universal. Se todos os homens têm a mesma natureza, evidentemente, deveria haver uma única ordem social válida e verdadeira. Confiante de que alcançara o conhecimento universal, a civilização européia ocidental atribuiu-se o direito de estabelecer a verdadeira vida humana e o único modelo de ordem social, condizente com a natureza humana. As pesquisas etnológicas, com o passar do tempo, bombardearam este tipo de antropologia. Agora, aceita-se com toda naturalidade que cada povo tem sua própria imagem de homem e tem sua própria ordem social. É nesse contexto que cada elemento sociológico deve ser apreendido.

A sociedade brasileira não foge à regra. Ela é o produto de um processo de construção, talvez ainda não bem definido, devido à multiplicidade das tradições culturais, vinculadas aos numerosos

grupos humanos que a compõem. Apesar da dificuldade de saber se é possível falar numa só ordem sociocultural do Brasil, não podemos deixar de tentar captar os traços fundamentais que a regem, caso queiramos saber as funções que o esporte exerce ou pode exercer entre nós.

Inicialmente poderíamos observar duas percepções da ordem social brasileira. Uma proveniente dos intelectuais. O intelectual brasileiro, em sua maioria, tem formação européia, adquirida diretamente na fonte em cursos no exterior, ou através de professores formados nas universidades estrangeiras.

Com essa formação européia ocidental o nosso pensamento antropológico e sociológico está profundamente marcado pelas idéias que dominavam o pensamento europeu nos séculos XIV e XV. A antropologia européia só conferia estatuto humano a quem se enquadrasse em seus parâmetros socioculturais. Com essa diretriz os antropólogos europeus não tiveram nenhuma dificuldade em afirmar que os povos “descobertos” eram sem moral, sem religião, sem lei, sem escrita, sem Estado, sem consciência, sem razão, sem objetivo, sem arte, sem passado, sem futuro (Ver: La Plantine, *Aprender antropologia*, p. 41). Os “descobridores” do Brasil teriam simplificado a questão afirmando que os “índios” não tinham Deus, nem Lei, nem Rei. Havia, portanto, espaço para desembarcar com seu Deus, com sua Lei e, especialmente, com seu Rei. Hoje, as sociedades desenvolvidas do primeiro mundo continuam praticando a velha tradição antropológica em relação aos povos subdesenvolvidos. A diferença entre os “descobridores” de outrora e os “desenvolvidos” de hoje está na proposta da nova ordem cultural, inspirada não mais em Deus, mas no progresso da ciência e da tecnologia. Maria Daraki, denunciando essa prática dominadora, observa que se um estudante, proveniente de uma sociedade animista e que compara a sua tecnologia à nossa, ao ouvir repetir *tu és meu igual, tu pensas como eu*, imediatamente se convence de uma coisa: para merecer a igualdade, há um só caminho: a ocidentalização (M. Daraki, revista *Esprit*, 1984, p. 50). segunda percepção da ordem social encontra-se no imaginário popular, ou naquilo que se convencionou denominar *cultura popular*. Não está expressa em tratados. Se o fosse, provavelmente seria moldada pelas categorias do primeiro grupo intelectualizado. Ela está disseminada por aí, como convém à cultura popular. Por isso, de repente, ela pode estar manifesta e sintetizada na simples mas forte expressão do carnavalesco Joãozinho Trinta: “quem gosta de miséria é o intelectual; o pobre gosta de luxo”. Pode-se, também, captá-la

nos estádios de futebol, nas festas carnavalescas, nas constantes manifestações de religiosidade, que surgem nos momentos de sofrimento, de violência ou de injustiça. Pode-se entender esta ordem social presente no imaginário social, nas práticas do jeitinho brasileiro, na aceitação acomodada da corrupção generalizada, no conformismo diante da impunidade oficializada, na admiração do princípio de que, sempre que possível, deve-se levar vantagem em tudo, na crença que, apesar de tudo, Deus é brasileiro e nós somos o país do futuro.

Parece claro que o nosso pensamento oficial continua olhando a nossa ordem social a partir de modelos importados. As elites intelectuais brasileiras continuam trabalhando com suas categorias. Na obra *Crítica da razão tipiniqum*, Roberto Gomes fala da preocupação com as coisas sérias, discutidas em Paris, em Oxford; publicadas em Paris ou Berlim; apresentadas em Congressos Internacionais, mas não se consegue enxergar um palmo diante do nariz, porque o intelectual brasileiro não sabe bater um escanteio nem dançar um samba. O antropólogo brasileiro, internacionalmente conhecido, Darcy Ribeiro, segue a mesma trilha denunciando que a antropologia brasileira é vadia. Em sua crítica feroz diz que a antropologia, como a sociologia, só é capaz de fazer pesquisa bem fundada sobre temas irrelevantes. Muitos antropólogos brasileiros, continua o Prof. Ribeiro, existem apenas para colocar uma vírgula na obra dos grandes mestres da moda, visto que são títeres, sem imaginação e com muita prepotência, eles têm orgasmo ouvindo o último grito; de Viena ou Paris. E conclui dizendo que a antropologia é uma introjeção da classe dominante. Não é a explicação do Brasil, é a justificação para aceitá-lo qual ele é (Entrevista ao jornal *Zero Hora*, Porto Alegre, Caderno D, p. 4-5, 6 jan. 1991).

As sociedades da cultura européia ocidental estão construídas sobre o pensamento lógico-racional e moldadas pelos avanços científicos e tecnológicos. A sociedade brasileira como um todo dificilmente pode ser enquadrada nesses parâmetros. Nós temos dificuldade de pensar a sociedade brasileira de dentro dela mesma. Ficamos, por enquanto, olhando-a do lado de fora com as óticas estranhas importadas. O comportamento social do brasileiro não pode continuar sendo avaliado por paradigmas impostos de fora para dentro. É preciso buscar alguma alternativa. Vamos, por exemplo, lembrar algumas situações do nosso cotidiano: se o brasileiro não é muito afeito às abstrações lógico-matemáticas; se nós somos o país do jeitinho; se este país não é sério; se queremos levar vantagem em

tudo, ou vencer e vencer; se o nosso carnaval encanta o mundo; se somos os reis do samba e do futebol; se somos campeões de acidentes de trabalho e de trânsito; se no final do ano, em lugar de fazer o balanço da vida real, jogamos os búzios, consultamos os adivinhos e os videntes; se convivemos com a corrupção e a impunidade; se somos uma minoria que tem quase tudo e uma maioria que não tem quase nada; se acreditamos em salvadores e milagreiros que, num passe de mágica, resolvem todos os nossos males, talvez, tenhamos nestes fatos um farto material para começar construir uma antropologia e uma sociologia, capazes de nos dar a imagem do Brasil brasileiro.

Afinal, o que este material citado poderia nos sugerir? De imediato percebe-se que não é viável aplicar uma ordenação dentro dos parâmetros da lógica e da racionalidade. As contradições, os paradoxos deixam qualquer analista europeu confuso. Diante do exposto é possível afirmar com muita segurança que o sistema lógico-racional não sustenta a ordem social brasileira; ela está muito mais próxima do pensamento mágico-religioso. Quanto mais se observa o comportamento do cidadão brasileiro, tanto mais parece evidente que vivemos num mundo dirigido por super-heróis, ídolos, forças misteriosas e ocultas, onde acontecem fatos fantásticos, façanhas e milagres. Em outras palavras, nos organizamos inspirados na dinâmica da magia.

Sempre que se fala em magia, mitos e mitologias, imediatamente observa-se uma reação negativa como se tratasse de um mundo primitivo, dominado pela ignorância e selvageria. A magia não é sinônimo de primitivismo, nem de ignorância, e muito menos de selvageria. A magia não é perniciosa por si mesma. A magia é uma estrutura de pensar; através dela o homem, no passado, tentou situar-se no mundo. Com o paradigma da magia surgiram os mitos e a mitologia. É bom lembrar que as mitologias do passado exerceram, para o homem da época, a mesma função que exerce a ciência hoje. A ciência é o fruto do pensador racional; a mitologia é a criação do imaginário mítico. A ciência tem uma visão real e concreta do mundo a magia tem uma visão sagrada e simbólica. Ambas nascem da mesma preocupação do homem explicar a si mesmo e o universo. Ambas foram criadas para resolver os problemas do homem, ambas trazem soluções e, ao mesmo tempo, geraram outros problemas. Na tentativa de buscar uma solução definitiva para seus problemas, talvez, o homem ainda não tenha acertado o caminho verdadeiro e, neste esforço de tateios, comete erros e acertos. Na observação deste

evoluir ambíguo do ser humano, Schiller diz que o “homem não desenvolve jamais seu ser harmoniosamente e, em lugar de fazer progredir em seu natural a imagem da humanidade, ele só se torna a cópia de sua profissão, de sua ciência” (Schiller, op. cit.).

Demasiadamente longo seria, aqui, pretender desenvolver uma análise crítica e profunda da magia e sua importância na vida do homem de todos os tempos, inclusive do homem da era da ciência e da técnica. Apesar disso deve ficar claro que a magia faz parte do modo de ser do homem, mais do que a ciência. Todos os esforços do espírito cientificista em querer destruí-la tornaram-se infrutíferos. Hoje, um número considerável de físicos acredita que certos avanços na física mostram maior aproximação da magia do que da ordem racional da matéria. É interessante também lembrar Frans Boas ao dizer que “os universos mitológicos são destinados a ser pulverizados mal acabam de se formar, para que novos universos nasçam de seus fragmentos” (In *Antropologia estrutural – dois*. Lévi-Strauss, p. 237). A ciência, que foi colocada como a eliminação das mitologias e da magia, tornou-se nova fonte inspiradora de mitos e alimentadora de magia.

Portanto, se o pensamento mágico-religioso é uma forma alternativa e válida, enraizada no modo de ser do homem, torna-se indispensável estudá-la para se poder penetrar todas as ordens sociais que de uma forma mais ou menos acentuada nele se inspiram.

A prática mágica, escreve Edgar Morin, é uma entrada em consonância do mito com o rito, cuja eficácia misteriosa não se deve subestimar (*O paradigma perdido*, p. 140). Pelo pensamento mágico-religioso entram em cena deuses, espíritos, heróis, forças, fórmulas rituais, símbolos, crenças que adquirem não só uma realidade subjetiva, mas também gozam de uma certa autonomia objetiva. Com isso o imaginário e o mito passam a ser simultaneamente produtos e coprodutores do destino humano. Deste modo a magia torna-se uma maneira de assegurar as relações de intercâmbio, de compromisso, de segurança, de entreajuda com as forças e com os seres mitológicos que existem em nós, mas que nos controlam (E. Morin. op. cit., p. 84-85 e 141). A atitude mágico religiosa, diante das dificuldades, não pensa racionalmente, não busca causas, elas já são de antemão conhecidas, não recorre a explicações científicas, não aceita as relações causais. Para a magia tudo acontece por decisões arbitrárias da vontade dos seres superiores; o importante é conseguir a benevolência das forças positivas e proteger-se das influências negativas, através das práticas de rituais.

um movimento evolutivo e dialético. O corpo vivente está além do pensamento analítico, acima dos dualismos e liberto das lógicas das ciências positivas.

Será com estas idéias de corpo e de corporeidade que tentaremos falar do lúdico e da ludicidade, para tentar descobrir como entender o corpo lúdico.

O corpo lúdico: conceito ou vivência

O pensamento racional e as ciências positivas nos habituaram e nos convenceram de que um fato, um objeto só serão entendidos quando forem circunscritos pelas definições e pelos conceitos. Foi assim que a cultura ocidental se construiu: sobre conceitos abstratos e sobre objetos artificiais construídos pelos métodos do pensamento lógico-formal. A explicação segura da realidade acontece no momento em que dela temos uma apreensão inteligível. Todo conhecimento que mereça crédito precisa passar pelas instâncias da inteligência racional. Outro tipo de conhecimento, proveniente dos sentidos, da intuição e da vivência dos acontecimentos, fica envolvido nas teias da suspeita.

Baseados nessas convicções e nesses hábitos científicos e racionais, procuramos explicar tudo através de categorias abstratas contidas nos conceitos. A explicação do lúdico e da ludicidade não fogem à regra. Toda vez que pretendemos estudar o lúdico, imediatamente somos levados a procurar o sentido conceitual do termo, onde julgamos obter a idéia do que seria o lúdico. A partir daí queremos identificar os elementos que constituem o lúdico, o que nos garantiria a identificação e a distinção das atividades lúdicas. Concluímos que, da mesma maneira como temos a idéia conceitual de lúdico, poderemos saber quais são as atividades lúdicas. Talvez, não seja esse o caminho mais correto para se pensar o lúdico e a ludicidade. Precisamos fazer algumas observações.

Em primeiro lugar, o lúdico é um destes valores que escapam às malhas do controle dos métodos científicos quantificados. O lúdico se aproxima mais do comportamento do gosto, do valor estético, da dinâmica da sensibilidade, da inconstância das emoções. Assim, parece claro que o lúdico e a ludicidade não se submetem ao controle das lógicas racionais. O corpo lúdico não será reduzido a um produto dos artifícios de um sujeito cognoscente.

Em segundo lugar, o lúdico e a ludicidade só serão compreendidos no seu acontecer. O lúdico se parece a uma sinfonia: ela precisa ser executada para ser vivida. Não é uma idéia intelectualizada que nos dá a compreensão da sinfonia. Ela não foi criada para se tornar conceito, mas para ser vivenciada mediante sua execução. O ato lúdico coloca-se na mesma esteira e, ainda, com uma grande diferença. Ele não precisa de partitura. Cada ato lúdico é novo e original, jamais repetido.

Em terceiro lugar, pretender falar da ludicidade para o homem da ciência e da tecnologia, sem dúvida, é correr o risco de ser tratado como um habitante de outro planeta e um remanescente de povos pré-históricos; no mínimo, o que pode acontecer é sermos vistos com piedade e compaixão como pessoas fora da realidade. É por isso que os habitantes da sociedade da produção industrial e do pensamento lógico-racional, cada vez mais, são incapazes de brincar. O brincar exige muito mais que a disciplina racional e o controle científico e tecnológico das atividades.

Por fim, o debate sobre a ludicidade tornou-se um tema fundamental para o homem contemporâneo. Falar do brinquedo poderá ser uma das possibilidades de romper com a unidimensionalidade do homem da sociedade industrial, denunciada por Marcuse. O brinquedo teria a força de abalar a rigidez das estruturas monolíticas do pensamento e dos comportamentos automatizados e robotizados. Abordar o tema do lúdico tornou-se uma alternativa para a área da educação física. A questão tornou-se de suma importância, já que a percepção de lúdico é apresentada como uma alternativa contrária à visão tecnicista e de alto rendimento dos esportes. Acontece, entretanto, que a prática lúdica foi reduzida a fazer qualquer coisa e de qualquer maneira. Parece que brincar exige como condição primeira um simples *laissez-faire*. Diante dessas observações parece indispensável voltarmos a atenção sobre o processo de construção do lúdico, ou do ato de brincar. O lugar mais adequado para se apreender o lúdico, sem dúvida, é o mundo da criança. O grande laboratório onde ocorre a química lúdica, o grande palco onde se constroem as grandes cenas de ludicidade tem como cientistas e como atores as crianças.

Diante disso, resta-nos um único caminho: descrever a criação do mundo do brinquedo infantil. Somente ali poderá se manifestar o corpo lúdico. O mundo do brinquedo começa pela exigência máxima de ser obra exclusiva do seu criador. O brinquedo é uma criatura totalmente dependente de seu criador. Ela nasce do seu imaginário.

Tudo o que acontece no brinquedo tem a plenitude da vivência subjetiva. O mundo do brinquedo se apresenta como a totalidade do universo. Toda a realidade está abrangida pelos limites do mundo do brinquedo. Não existe nada fora do brinquedo. Não há o mundo do brinquedo e outro mundo fora dele. Daí a atenção total da criança, sua seriedade e compenetração. Não há necessidade de espectadores. Melhor, o brinquedo exclui a platéia. Brincar é brincar para si, com os outros, mas nunca para os outros. Tudo precisa fazer parte do brinquedo. O que não faz parte, não existe, nem mesmo como presença externa passiva. Basta ver a criança que não aceita o olhar dos outros em seus brinquedos.

Esta ludicidade vai desaparecendo na medida em que as crianças são atraídas para o mundo do adulto. Nós procuramos substituir os valores lúdicos pelos valores da racionalidade. Em certos casos, exploramos os valores lúdicos da criança para, iludindo-a, iniciá-la nas práticas do trabalho produtivo e do raciocínio lógico. Assim, as crianças, as únicas mestras do lúdico, são alfabetizadas em nossa linguagem lógica para pensar corretamente; são iniciadas nos segredos da matemática para aprender os pesos e as medidas, condições indispensáveis para sobreviver na sociedade dos adultos; são treinadas através de movimentos geométricos e mecânicos como garantia de seu pleno desenvolvimento psicomotor. Esses são os elementos indispensáveis pelos quais o adulto pretende iniciar a criança, arrancando-a do mundo inútil do brinquedo, para a vida útil produtiva. Mais, pretende-se com tais recursos, ensinar na escola como se brinca. Essas atividades educacionais escolares garantiriam a sua profissionalização, único caminho legítimo para ingressar na ordem social. E quando a criança reage e não se submete aos ensinamentos que a arrancam do mundo do brinquedo, os adultos a recolhem em asilos, em patronatos, em *Febens*. E quando isso não for suficiente, a condenam à morte pela malária, pelas diarreias, pela subnutrição. Por fim, quando se recusam a ouvir os apelos da racionalidade produtiva, o silêncio se faz ao som dos tiros de escopetas e de metralhadoras.

É bom lembrar, ainda, que a ludicidade não pode ser entendida como alguma coisa à-toa, algo feito de qualquer jeito sem nenhuma regra. Penso que seria possível aproximar a ludicidade à idéia de acaso, atualmente defendida por cientistas físicos, como Bronowski. Para ele a idéia de acaso vem substituir, hoje, nas ciências, as idéias de ordem e causa. Mas acaso não significa uma total ausência de regras, uma total desregulamentação. Não se trata disso. Diz Bro-

nowski: “O conceito de lei natural está mudando. As leis do acaso parecem, à primeira vista, não ter lei. Mas podem ser formuladas com tanto rigor como as leis da causa” (*Senso comum da ciência*, p. 84). O que muda neste pensamento revolucionário da ciência moderna é o conceito de efeito inevitável pelo de tendência provável (p. 78). Parece ser essa uma das condições para que a dinâmica do lúdico sobreviva em nossas atividades.

Onde estaria o corpo lúdico? Ou o que faz a ludicidade do corpo. O lúdico do corpo corresponde a valores vividos, a situações, a emoções explicitadas das mais diferentes formas. O corpo lúdico nunca será reduzido a objeto lúdico. Isso acontece na sociedade do trabalho produtivo. Corpo lúdico é o da criança que faz coisas não produtivas. Corpo lúdico parece ser um atleta que se esgota em treinamentos para o sucesso de uma vitória. Corpo lúdico seria então o da maratonista que chega ao fim completamente descontrolada? Corpo lúdico seria o do piloto da Fórmula 1 que não consegue se manter de pé ao término da corrida? Corpo lúdico seria o da nadadora que sucumbe na travessia do Mar da Mancha? Corpo lúdico seria o do pugilista nocauteado na lona, ou o do outro de braço vitorioso, erguido pelo juiz?

Não dei a visão do corpo lúdico, pelo simples fato que o lúdico não constitui uma categoria igual ao valor estético, de saúde ou de performance de um corpo. O lúdico é uma maneira de viver, de ser e de fazer. Penso que podemos apenas encontrar alguns caminhos – foi o que tentei apontar – que nos conduzem para os espaços do brinquedo, onde os corpos são criados e vividos ludicamente.

Para mim fica claro: o corpo lúdico pensa, sonha, inventa, cria mundos, onde é capaz de assumir todas as responsabilidades de viver com amor e liberdade.

CORPOREIDADE – PRAZER – JOGO*

Desafio para repensar o projeto antropológico

Corporeidade: o modo de ser do homem

O estudioso das questões antropológicas fica, num primeiro momento, surpreso diante da freqüência com que vem sendo colocado o tema da corporeidade e acaba, sem muita dificuldade, percebendo que está diante de um velho e conhecido desafio da antropologia ocidental. A corporeidade, no fundo, é parte da síntese de um longo e milenar discurso que persegue teimosamente os traços originais da imagem do ser humano.

Diante do relançamento da questão da corporeidade, algumas indagações surgem ao natural. Por que falar, hoje, da corporeidade? Afinal, o que sabemos nós da corporeidade? Muitas podem ser as razões que nos levaram a retomar o debate da corporeidade. A principal vincula-se às situações vividas pelo homem da era da ciência e da técnica. O que está em jogo é o próprio homem com sua imagem comprometida pelo universo dos espaços infinitos. Como consequência, constatamos que os nossos conhecimentos da corporeidade humana são muito limitados, talvez profundamente mascarados e deturpados. Fica claro, portanto, que a corporeidade nos remete para os grandes temas antropológicos. Falar do corpo ou da corporeidade significa repensar o projeto antropológico construído desde os gregos, consagrado pelos teólogos medievais, confirmado pelos filósofos modernos e aceito pelos pensadores contemporâneos.

Precisamos saber agora como tratar a questão. Estaremos diante de uma nova palavra? Trata-se de um novo conceito? Os dicionários etimológicos nos dizem que corporeidade é uma tradução direta da

Texto apresentado inicialmente na Revista *Educação e Contexto* – Editora Unijuí. – Ijuí, RS.

palavra latina *corporietas*. E os dicionários da língua portuguesa definem a corporeidade como “a qualidade do que é corpóreo”. Corpóreo, por sua vez, é definido como o que tem corpo, o que é material. Nada de novo nos é oferecido por esse levantamento semântico. Ficamos sem descobrir as reais intenções da retomada do tema da corporeidade.

Um procedimento mais eficiente seria apelar para o questionamento heideggeriano ao indagar a linguagem. Precisamos, diz ele, escutar as palavras. Elas falam por nós. Não somos nós que falamos as palavras, elas falam por nós. As palavras dizem, anunciam, são falantes. Elas exigem uma escuta. “Na verdade, escreveu Heidegger, é a língua que fala e não o homem. O homem fala na medida em que corresponde à língua (*Questions*, III, p. 67 e *Le principe de raison*, p. 210). Assim, a palavra corporeidade constitui um longo discurso que fala e anuncia uma mensagem construída durante milênios nas diferentes línguas da cultura ocidental. Quando falamos corporeidade, estamos falando de uma herança antropológica que escapa do nosso controle. Ela é muito mais eloqüente, ela faz parte de um discurso muito mais falante do que os limites do nosso discurso atual. O discurso da corporeidade precisa ser escutado desde o momento em que se inaugurou a antropologia do *logos* grega.

Para completar o questionamento heideggeriano podemos adotar a atitude de Michel Foucault em sua aula inaugural no Colégio de França, quando diz que “mais que tomar a palavra eu queria ter sido envolvido por ela [...] eu queria que o discurso estivesse todo ao meu redor como uma transparência calma, profunda, indefinidamente aberta, onde os outros responderiam à minha espera, e onde as verdades, uma a uma, se levantariam; eu somente teria que me deixar carregar, nele e por ele, como um destroço feliz” (*L'ordre du discours*, p. 6-7). Este desejo íntimo de querer ser incorporado pelo discurso milenar da corporeidade garantiria um mergulho na profundidade do significado antropológico que ele transporta em sua bagagem histórica. O desejo foucaultniano e a escuta heideggeriana nos garantem retomar a teia de significações que as palavras *corpo* e *corporeidade*, teceram ao longo de nossa história antropológica. Essa retomada não garante apenas a restauração do discurso do passado, mas oferece as condições para entender a inauguração de um novo discurso. Em outras palavras, a nova fala da corporeidade será sempre, seja como continuidade, seja como descontinuidade, a restauração do discurso antropológico. A retomada da questão da corporei-

dade passa necessariamente pela exigência de repensar o projeto antropológico do Ocidente.

Apoiados nesta metodologia de inserção no discurso falante e impulsionados por esse desejo de escutar a fala das palavras percebemos que a antropologia ocidental reservou um sentido específico para a palavra *corporeidade*. Ela tem a responsabilidade de garantir uma imagem de homem. A escuta da fala da corporeidade revela que um dos componentes da essência humana é o corpo, entendido como uma parte da totalidade: alma e corpo ou psiquê e soma. Essa fala, aparentemente tranqüila e segura, pode estar sendo profundamente abalada pela retomada da questão da corporeidade. Sem dúvida, voltar a falar da corporeidade não pode ser um gesto de simples lembrança de vozes do passado, mas deverá ser um esforço para que a corporeidade fale novas vozes; o que significa sonhar uma imagem de homem com novos traços. Não se trata de destruir uma imagem de homem, mas de torná-la mais expressiva, mais original, isto é, ainda que repetindo o óbvio, mais humana ou, simplesmente, devolver-lhe a originalidade primordial.

A corporeidade, na continuidade de seu discurso antropológico, buscando completar-se e assegurar-se maior fidelidade ao homem, começa por libertar-se de certos limites que lhe foram impostos pelos projetos culturais do passado. A corporeidade do passado denuncia que ela não é fala da realidade corporal do homem, mas a fala do *logos*, da racionalidade, da alma ou de uma consciência pura. Foi assim que o sentido de corporeidade foi definido em dois níveis. O significado de corporeidade não partiu do corpo, não é a palavra do corpo. A corporeidade, tal como fala o discurso da tradição antropológica ocidental, é a palavra da razão, do espírito ou do *logos*. O segundo nível mostra a corporeidade como a antinomia do espírito. Corporeidade significa o corpóreo material, no sentido da física.

Neste momento a escuta do discurso antropológico sobre a corporeidade nos leva a buscar na reflexão filosófica, segundo Paul Ricoeur, enquanto exercício da suspeita, uma nova tarefa para compreender e interpretar possíveis significados ocultos por interesses culturais (Paul Ricoeur, *De l'interprétation*, p. 40). O exercício da suspeita, neste caso, tem a função de denunciar os desvios de compreensão da corporeidade, proposta pelo pensamento racional a partir dos gregos. O exercício da suspeita continua sua tarefa tentando buscar outros possíveis significados da corporeidade, tendo como ponto de referência garantir a fidelidade e a autenticidade da linguagem do corpo. A palavra corporeidade, portanto, precisa ser a

expressão da realidade corporal, e não o discurso de um sujeito pensante sobre o corpo. A corporeidade precisa falar o corpo. Esse caminho, certamente, nos levará para a possível intencionalidade que inaugurou a retomada da reflexão sobre a corporeidade.

Seguindo as indicações dos significados, anunciados pelo discurso da tradição antropológica, podemos observar várias dimensões semânticas da corporeidade. Inicialmente a corporeidade representa uma realidade permanente, definida e fixa. Ela contém a qualidade universal de todas as entidades corporais. A corporeidade tornou-se um conceito abstrato, metafísico para designar um tipo de organização factual, os corpos. A corporeidade passa a ser uma realidade inteligível. Em segundo lugar, a corporeidade é reduzida a um elemento material, inspirado no conceito que a física propõe da matéria. O corpo, ainda que vivo, não passa da esfera da animalidade. Este reducionismo à materialidade física, e mesmo à animalidade irracional, nos leva a constatar uma terceira situação da corporeidade, colocada como oposição e antinomia do espírito. A corporeidade é a negação do espírito, isto é, corporeidade é o oposto da espiritualidade. Por fim, a corporeidade passou a designar uma realidade corporal e material, desprovida ou, no mínimo, desvinculada da vida. Corporeidade, como conceito abstrato e metafísico, distanciou-se da idéia de corpo como organismo vivo.

A retomada do discurso da corporeidade, sem dúvida, em seu desafio mais profundo nos obriga a superar esse edifício de significações que sustentaram um projeto antropológico e que se mantém entre nós. Parece ter chegado o momento de pensar a corporeidade a partir do corpo vivente. O clássico modelo epistemológico da oposição entre sujeito cognoscente e objeto conhecido não pode mais servir de instrumento para se saber o que é o corpo e em que consiste a corporeidade. Precisamos apelar para outras maneiras de pensar. A proposta da fenomenologia de Husserl, de deixar que as coisas falem, tornou-se um caminho obrigatório para obter uma interpretação e uma compreensão mais fiel de qualquer realidade. Será preciso deixar que o corpo fale do corpo. A razão já falou durante muito tempo do corpo, segundo as regras da racionalidade. Conseguimos, por esse caminho, obter a corporeidade racional. Precisamos encontrar o caminho que nos leve à corporeidade corporal. Esta só será alcançada quando for revelada pela fenomenologia do corpo, organismo vivo e vivente. O corpo precisa falar de si mesmo, segundo as regras da corporeidade ou da fenomenologia corporal.

Vamos seguir o ensinamento de alguns mestres que tentaram encontrar um caminho que nos assegure a corporeidade do corpo, além dos horizontes da corporeidade da razão, ou das ciências e do pensamento racional. Podemos começar com Roland Barthes ao afirmar que “meu corpo não tem as mesmas idéias que eu” (*Le plaisir du texte*, p. 30). E por que não lembrar o sempre citado Pascal ao dizer “o coração tem razões que a razão desconhece”? Os falares de Pascal e de Barthes parecem completarem-se com o falar de Emmanuel Lévinas ao comentar sobre a dinâmica da linguagem poética. Assim, diríamos que a palavra do corpo pertence, agora seguindo o pensamento de Lévinas, “à linguagem de certos poetas que funciona, na verdade, não para conduzir em direção às significações preexistindo a sua expressão e eternas. Esta linguagem não é uma recitação destas idéias” (*L’humanisme de l’autre homme*, p. 31). Fica claro que a corporeidade na linguagem do corpo se estabelece num discurso direto. A corporeidade é acima de tudo uma presença, uma manifestação, uma visibilidade, talvez dito com maior precisão, uma fisionomia, um rosto.

Continuando a caminhar com os mestres, na tentativa de encontrar a corporeidade do corpo, chegamos obrigatoriamente à obra de Maurice Merleau-Ponty. Foi ele, com toda certeza, que formulou, primeiramente e de maneira mais expressiva, a questão da corporeidade fora da antropologia de nossa herança filosófica. A imagem de corpo não se forma mais do confronto entre sujeito e objeto, mas da figura de uma mão que toca outra mão, ou da circunstância de que o corpo é, ao mesmo tempo, vidente e visto. Aqui não se dá a distinção entre um corpo sujeito e um corpo objeto do conhecimento. Portanto, não se pode falar de um corpo que vê, distinto do corpo que é visto; ou da mão que toca e da mão que é tocada. Há uma totalidade simultânea e indivisa. O tocante-tocado ou o vidente-visto constituem uma estrutura que existe num só órgão. A identidade do vidente-visto ou do tocante-tocado deve ser entendida no sentido estrutural (*Le visible et l’invisible*, p. 315; cf. também p. 307); portanto, lembra Merleau-Ponty, “não há coincidência do vidente e do visível. Mas cada um empresta ao outro, toma ou usurpa o outro, se cruza com o outro, está em quiasma com o outro” (*Le visible et l’invisible*, p. 314). Esse acontecer do corpo humano é descrito por ele desta maneira: “Um corpo humano aí está quando, entre vidente e visível, entre tocante e tocado, entre um olho e outro, entre a mão e a mão, faz-se uma espécie de recruzamento, quando se acende a centelha do consciente-sensível, quando esse fogo que não cessará de arder pega,

até que tal acidente do corpo desfaça aquilo que nenhum acidente teria bastado para fazer [...]” (*L’oeil et l’esprit*, p. 21). Nesse contexto do pensamento merleau-pontyano, parece ser legítimo lembrar uma passagem da filosofia oriental, expressa pelo mestre Zen ao indagar: “você pode produzir o som de duas mãos batendo uma na outra. Mas qual é o som de uma das mãos?” (In: Fritjof Capra, *O tao da física*, p. 45). Voltando a Merleau-Ponty, haveria, por assim dizer, uma imersão do ser-tocado no ser-tocante e do ser-tocante no ser-tocado. Diante desse fenômeno diz ele que “a noção essencial para uma tal filosofia é aquela da carne, que não é o corpo objetivo, que não é também o corpo pensado pela alma (Descartes) como seu, que é o sensível no duplo sentido do que se sente e de quem sente” (*Le visible et l’invisible*, p. 313).

Ainda que o pensamento de Merleau-Ponty não seja suficientemente completo, deixa claramente explícito que a corporeidade contemplada de fora, de um mirante externo, não corresponde à corporeidade do corpo. A corporeidade do corpo pode não coincidir com a corporeidade do pensamento racional, de aspirações de transcendência, de utopias ideológicas ou de projetos científicos. Diante disso, talvez, a questão da corporeidade tenha tanta aceitação por parte dos estudiosos dos temas antropológicos, uma vez que o homem parece não ter encontrado nas corporeidades até hoje apresentadas um fundamento seguro para viver dignamente a sua condição corporal.

Dando um passo mais conclusivo podemos afirmar com certa segurança que a corporeidade é a condição humana, ou seja, o modo de ser do homem. Para Grupe a existência humana acontece pelo fato de o homem existir como “um ser corporal no mundo” (*Estudios sobre una teoría pedagógica de la educación física*, p. 35). É possível invocar, como sustentação dessa tese o dogma da doutrina judaico-cristã que sustenta a Encarnação do Verbo, o Filho de Deus. A divindade, para tornar-se um ser humano, precisou ser carne, isto é, ser corpo. Caracterizar o ser humano enquanto existência corporal não significa, entretanto, reduzi-lo ao estado de corpo físico ou material segundo o conceito da ciência física, nem à idéia de um organismo vivo, definido pela biologia. A corporeidade se estende para além dos limites da física e da biologia. Ela alcança a esfera da consciência e do espírito; e, é bom lembrar, não exclui as possibilidades da transcendência, conforme exigência da fé religiosa. O que se pretende expor aqui é a não-aceitação de um corpo como recipiente de uma consciência ou de um espírito, mas entendê-lo dentro de um processo evolutivo cujo resultado é a compreensão de um corpo conscien-

tizado e, até, espiritualizado. A retomada da obra de Teilhard de Chardin pode tornar-se um ponto de apoio para essa compreensão da corporeidade humana. Em Teilhard encontramos a idéia de que o mundo se hominizou (*La place de l'homme dans la nature*, p. 93 ss.), e o homem se espiritualizou. Teilhard de Chardin, ao falar do fenômeno espiritual, diz com toda clareza que o verdadeiro nome do “espírito” é “espiritualização” (*L'énergie humaine*, p. 121). Para ele o fenômeno espiritual é tão real e *natural* quanto os fenômenos térmicos, luminosos e outros, estudados pela física (*L'énergie humaine*, p. 117), o que torna a sobrevida uma realidade concreta (*O fenômeno humano*, p. 255). Fica claro que o fenômeno de espiritualização é um resultado que acontece na matéria viva dentro de uma operação de transformação, definido como um processo de complexificação, que recobre a história inteira da Terra. Assim, acrescenta ele, “O fenômeno espiritual não é portanto um tipo de breve clarão na noite: ele trai uma passagem gradual e sistemática do inconsciente ao consciente, e do consciente ao self-consciente” (idem, p. 121). O pensamento teilhardiano reflete a filosofia oriental que sustenta o princípio de uma unidade cósmica, bem diversa das posições analíticas e dualistas das filosofias ocidentais. Os místicos orientais, recorrendo às afirmações de Fritjof Capra, vivenciam todos os eventos e todas as coisas como manifestações de uma unidade básica (*O Tao da Física*, p. 113). E mais, “no exame da natureza dos organismos vivos, vimos que a concepção sistêmica da vida é espiritual em sua essência mais profunda e, portanto, compatível com muitas idéias sustentadas nas tradições místicas” (*O ponto de mutação*, p. 296).

A afirmação de que a corporeidade caracteriza o especificamente humano da existência do homem não significa que se reduza ao corpo individual. Ao contrário, a idéia de corporeidade implica uma vinculação, não só com os outros corpos, mas também com o mundo. Neste sentido é preciso lembrar alguns conceitos de filósofos existencialistas, como o *pour-soi* de Sartre, o *dasein* de Heidegger, o *eu-tu* de Marcel, entre outros. Merleau-Ponty fala num quiasma ou reversibilidade entre eu-o mundo e eu-outro (*Le visible et l'invisible*, p. 317).¹ Isso mostra que a questão da corporeidade não é um tema exclusivamente antropológico, como se o corpo fosse uma dimensão

¹ Na realidade não há aí nem eu nem outro como positivos, subjetividades positivas. São dois outros, duas aberturas, duas cenas onde se passa alguma coisa – e que pertencem ambos ao mesmo mundo, à cena do Ser. “É porque há este desdobramento (o interno e o externo de meu corpo e das coisas) que é possível: a inserção do mundo entre as duas folhas de meu corpo a inserção de meu corpo entre as duas folhas de cada coisa e do mundo” (*Le visible et l'invisible*, p. 317).

enclausurada no indivíduo. A extensão do corpo invade o mundo e os outros. Pode-se afirmar com toda segurança que a imagem de corpo, mais que resultado de investigações antropológicas, tornou-se uma imposição de interesses sociopolíticos e ideológicos. É por isso que o tema da corporeidade não conduz apenas à antropologia, mas exige uma profunda investigação sociológica.

O tema da corporeidade não pode limitar-se a uma simples e isolada reconstrução da imagem de corpo humano, pois continuaria repetindo os mesmos defeitos da antropologia tradicional. O fundamental é descrever a fenomenologia dessa corporeidade; em outras palavras, como aconteceria o processo fatural de sua manifestação.

Prazer como dinâmica da corporeidade

Chegamos, agora, à primeira conseqüência da compreensão da corporeidade, não através de conceitos abstratos, nem de fórmulas científicas, mas enquanto ela é uma ação vivida, um processo fazendo-se. A corporeidade deixa de ser uma realidade fixa e completa para ser um processo em construção, uma presença, uma manifestação. A corporeidade não é uma máquina que tem atividades, mas um organismo vivo que se confunde com o viver. Para expressar a idéia com mais força precisamos inverter a ordem: não é um organismo vivo que se manifesta, é o viver que se organiza e se faz organismo. Portanto, em lugar de corporeidade, precisaríamos falar em corporeização.

O que estamos perseguindo, neste momento, é a dinâmica, o evoluir, a performance desta corporeização. Haverá uma energia, um princípio ativo como fontes da manifestação da corporeidade? Talvez, não seja possível caracterizar um elemento individualizado, capaz de construir a corporeidade, mas será preciso pensar num conjunto de fatores que concorrem para que a corporeidade aconteça e se torne uma presença. Para o ser vivo não há um combustível que o faça funcionar como se fosse uma máquina, mas há uma série de circunstâncias que se articulam para que o ser vivo seja vida. Há um sistema. Esse conjunto de fatores ou esta série de circunstâncias não podem ser tratadas analiticamente, mas sistemicamente. Não é possível enumerar individualmente os elementos ou as circunstâncias; torna-se necessário apelar para alguma palavra ou expressão capa-

zes de manter a visão totalizante do processo manifestativo da corporeidade ou da corporeização.

Encontrar uma palavra perfeitamente eficaz para expressar a fenomenologia da corporeidade, talvez seja um sonho irrealizável, pelo próprio fato de se tratar de um fenômeno vivo. Precisamos, contudo, caso queiramos continuar a descrição, apelar para alguma palavra que, de alguma maneira, cumpra a tarefa. Uma dessas possíveis palavras pode ser *prazer*.

De que maneira a palavra *prazer* poderia expressar a dinâmica específica da corporeidade? Em primeiro lugar é preciso purificar a idéia de prazer como sendo um simples ato fisiológico ou sensual. O prazer representaria todo o processo de busca da complementaridade do corpo. O prazer, mais que o usufruir de um objeto, ou de uma sensação, é a energia que garante e orienta a corporeidade para se manter em equilíbrio consigo mesma e com o universo. Para ficarmos na linguagem habitual, o prazer garante a harmonia interna e externa do corpo de maneira concomitante. Não haverá portanto harmonia interna sem a externa. É na voz do prazer que a corporeidade tem a mais segura confirmação de sua harmonia, e a maior prova de sua realização. Fica claro que, neste sentido de prazer, não se excluem as contrariedades. Os aborrecimentos, diz Barthes, não se opõem à fruição (*jouissance*); eles são a fruição vista das margens do prazer (*Le plaisir du texte*, p. 43). Segundo ele, “meu prazer pode, muito bem, tomar a forma de uma deriva. E a deriva acontece sempre que *eu não respeito o todo*” (idem, p. 32).

Precisamos, então, perseguir o funcionamento do prazer enquanto a própria corporeidade atuante. O que acionaria o prazer? O que constituiria a fonte energética do prazer? É preciso lembrar que o prazer deve ser entendido como uma situação de equilíbrio e de harmonia vivenciada pelo corpo humano. O prazer é um encontro com todos os fatores e circunstâncias exigidos para que a corporeidade se manifeste harmonicamente. O prazer torna-se, portanto, uma conseqüência. Entretanto, o que aciona a corporeidade para que, sentindo prazer, busque os recursos necessários? O prazer possui um dinamismo que pode ser identificado como o princípio do desejo. O desejo inaugura a própria vida da corporeidade, a corporeidade que se realiza como prazer; o desejo é o que ativa a busca das situações de prazer. O desejo, visto como a força mobilizadora na busca de complementaridade.

Descrever sucintamente o desejo não é uma tarefa fácil, especialmente depois da obra de Freud. Buscando uma certa inspiração

na obra, *L'anti-Oedipe*, de Gilles Deleuze e Félix Guattari, poderíamos substituir a expressão “máquinas desejantes” (p. 7) por organismos desejantes. Assim a corporeidade ficaria liberta de uma possível compreensão mecanicista. O desejo não possui autonomia em relação ao ser desejante, mas é exatamente o processo do mesmo em busca da própria realização. Desejar significaria o dinamismo da corporeidade no esforço de sua construção. O desejo nasce e se define na e pela corporeidade. As máquinas desejantes, apresentadas no *L'anti Oedipe*, constituem uma crítica ao capitalismo esquizofrênico, são impostas como base para um corpo dotado de órgãos. O corpo seria acoplado à máquina desejante; assim, entre “os corpos sem órgãos e as máquinas desejantes se instaura um conflito aparente” (p. 15). Neste sentido, Édipo supõe uma fantástica repressão das máquinas desejantes (p. 8).

A corporeidade, enquanto organismo desejante, deve ser entendida como o processo de autodesenvolvimento. O desejo é a energia que faz com que se viabilize e se operacionalize a atividade corporal. O desejo é a corporeidade viabilizada e operativa. Esta só atinge a plenitude através do desejo e como desejo, o que significa dizer que o desejo não é algo distinto da corporeidade, mas a sua própria fenomenologia, o que possibilita falar em corporeidade desejante.

A compreensão da corporeidade desejante revela o desejo como uma via de duas mãos. Não é suficiente que o corpo deseje, mas exige a contrapartida de ser desejado. Voltando à obra de Roland Barthes *Le plaisir du texte*, podemos encontrar um paralelo entre o texto e o leitor, que pode ser transferido para a relação entre a corporeidade desejante e os objetos desejados. Diz Roland Barthes que o texto tem uma forma humana, é uma figura, um anagrama do corpo erótico (p. 30). Por outro lado, ele afirma que o texto deve dar a prova de que ele deseja o leitor. A prova deste desejo é a escritura. E a escritura é a ciência da fruição da linguagem (p. 130). “O brio do texto seria sua vontade de fruição” (p. 25). Portanto, não é suficiente para a leitura do texto a decisão do leitor, como um desejo exclusivamente seu; é preciso que o texto também deseje. Assim a corporeidade desejante é desejada pelos alvos do desejo, isto é, os objetos desejados também desejam. O desejo revela uma reciprocidade entre os pólos desejantes. Não há de um lado o desejante e do outro lado o desejado. Ambos são, ao mesmo tempo, desejante e desejado.

O desejo assim descrito, porém, parece exigir um outro componente que se torna a razão fundamental de seu desencadeamento. O que acionaria o desejo, já que ele não é uma criação da corporeidade,

mas a própria manifestação da corporeidade ou uma certa consciência de si mesmo? Deve haver na corporeidade desejante uma energia capaz de criar o desejo tornando-a desejante. Ainda que Freud tenha dito que o desejo cria as necessidades, pode-se dizer, inspirados em Emmanuel Lévinas, que a necessidade é a fonte primária que alimenta o desejo. Então vejamos.

Segundo Lévinas, nós vivemos de ar, de luz, de espetáculos, de trabalho, de idéias, etc. Vivemos nestes objetos e isto, no qual nós vivemos, não pode ser considerado como “meio de vida” da mesma maneira que a caneta é o meio para a escrita. As coisas nas quais vivemos não são utensílios ou instrumentos. Sua existência não se esgota no esquema instrumental. Essas coisas constituem os conteúdos da vida. Os conteúdos são vividos. Eles alimentam a vida. E vive-se a sua vida. (*Totalité et infini*, p. 82-83). Isto porque “a relação da vida com as condições mesmas de sua vida tornam-se alimento e conteúdo desta vida. Esses conteúdos não são meu ser, mas são mais caros que meu ser” (op. cit. p. 84). A necessidade não pode ser interpretada como uma simples falta nem como pura passividade. “O ser humano se satisfaz em suas necessidades, ele é feliz de suas necessidades. O paradoxo *do viver de alguma coisa*, é precisamente, uma complacência em vista daquilo de que a vida depende. [...] Viver de..., é a dependência que vira soberania” (op. cit., p. 87). Quando aproxima a necessidade à corporeidade, Lévinas afirma que “a necessidade é o primeiro movimento do *mesmo*” (op. cit., p. 88). O que quer dizer que a necessidade é o próprio movimento da corporeidade como corporeidade. O reconhecimento das necessidades é, ao mesmo tempo, o reconhecimento da dinâmica da corporeidade na busca de sua complementaridade. Desde o momento em que se reconhecem as necessidades, abre-se o espaço para o desejo. O desejo torna-se a concretização da busca da satisfação da necessidade, o que garante a fruição (*jouissance*) dos objetos desejados, isto é, o prazer. “A fruição é a última consciência de todos os conteúdos que preenchem a minha vida – ela os abraça (op. cit., p. 82). O prazer, portanto, como realização da corporeidade, está na satisfação e não na extirpação das necessidades. As necessidades são o anúncio do desejo que garante a dinâmica do prazer.

O esclarecimento dessa compreensão do prazer pode ser complementado pela concepção chinesa de saúde. A cultura chinesa tem no equilíbrio um conceito fundamental de saúde. As doenças se manifestam quando o corpo perde o equilíbrio. Há uma desarmonia que pode se manifestar em relação a múltiplos fatos. A finalidade da

medicina chinesa é, antes, realizar a melhor adaptação possível do indivíduo ao meio ambiente como um todo (*O ponto de mutação*, p. 308-309). O corpo saudável é a maior garantia de concretização do prazer. Corpo saudável é sinônimo de corpo prazeroso.

Nesta caminhada, motivada pelo repensar a corporeidade, resta-nos descrever as possíveis regras que sustentam este intrincado jogo de uma existência corporal humana, vista de dentro e liberta de qualquer metafísica.

Jogo: o segredo da arquitetura corporal

Inicialmente, duas dificuldades. A primeira refere-se ao fato de que a palavra jogo tornou-se monopólio das atividades lúdicas e esportivas. A segunda, muito mais complexa e por isso mais rica, vincula-se à polissemia do jogo. O desafio, agora, consiste em trabalhar com essa riqueza polissêmica do jogo para, daí, apreender alguns aspectos que possam garantir as teses defendidas neste trabalho.

Diante disto fica excluída, ainda que não negada, a identificação do jogo com as múltiplas atividades esportivas. As atividades esportivas fazem parte do grande jogo cósmico, inventadas pelos humanos. A palavra jogo assume, aqui, um significado muito amplo, isto é, o de toda possibilidade de articulação ou combinação de elementos, dando origem a uma organização qualquer. Continuando o mesmo procedimento adotado até agora, vamos recorrer à inspiração das idéias de alguns autores, entretanto, sem a preocupação de assegurar a fidelidade da interpretação.

Esse sentido amplo de jogo coloca-o como um fenômeno que admite todas as organizações possíveis. O jogo é uma maneira de compreender o processo de organização de todas as estruturas existentes no mundo, como sendo alternativas entre outras possibilidades que poderiam efetuar-se. Mas por que apelar para a idéia de jogo? Exatamente porque o jogo, empregado nessa significação, garante a preservação de alguns elementos que estão presentes, de maneira preponderante nos comportamentos lúdicos e nas atividades esportivas. No jogo está presente a idéia de liberdade e de espontaneidade; a idéia de acaso e de aleatoriedade. Não existe a necessidade e o determinismo do preestabelecido ou do pré-fixado. O jogo, nesse sentido, aproxima-se do pensamento de Jacques Derrida, quando fala da linguagem em que o signo é sem significação; ele é jogo ou pura funcionalidade, porque ele cessa de ser utilizado como informa-

ção natural” (*L’écriture et la différence*, p. 23). Essa ausência de significado transcendental, ainda conforme Derrida, amplia indefinidamente o campo e o jogo da significação (idem, p. 232).

Nesse contexto, há sempre espaços para alternativas e opções. Poderíamos recorrer, ainda que que como simples lembrete, à questão dos possíveis, tão polêmica entre alguns filósofos espanhóis (bañistas e molinistas) da última fase da Idade Média, cuja solução podia acontecer nos desígnios da Vontade Divina. O Deus, mesmo o Deus de Leibniz, não conhecia a angústia da escolha entre possíveis (*L’écriture et la différence*, p. 19). A idéia de jogo elimina a compreensão mecanicista da causalidade. No jogo, as formas, os resultados são, senão imprevisíveis, pelo menos incertos. É a restauração dos possíveis como sendo alternativas prováveis de acontecer, enquanto opções resultantes de decisões de vontades conscientes, mas sujeitas à aleatoriedade da mera casualidade. Estamos diante da incerteza do que pode vir a acontecer.

Alvin Tofler, em sua obra *A terceira onda*, ao falar do *quarto de brinquedos cósmico*, diz que a civilização da *segunda onda* deu-nos a confortável garantia de que sabíamos (ou pelos menos podíamos saber) o que fazia as coisas acontecer (p. 302). Ele não exclui contudo a visão mecanicista da causalidade, onde a relação causa-efeito é assegurada, e mesmo garante que ela foi – e ainda é – extremamente útil; “entretanto revelou-se pouco satisfatória na explicação de fenômenos como crescimento, deterioração, súbitas rupturas para novos níveis de complexidade, grandes mudanças que subitamente acabam em nada ou, inversamente, esses eventos minúsculos – freqüentemente casuais – que às vezes se avolumam até se tornarem forças explosivas gigantescas” (p. 303). Assim o mecanicismo da causalidade ou, melhor dito, segundo o espírito da linguagem deste trabalho, a alternativa de jogo do mecanicismo da causalidade é um caso especial dentro do grande jogo cósmico, que é aplicável a alguns fenômenos. A visão do universo a partir do jogo vê na causalidade mecanicista um modo de jogar, ainda que, provavelmente, não seja o jogo da natureza, mas um modelo de jogo inventado pela subjetividade dos homens. E, para usar a expressão de Tofler, dos homens da civilização da *segunda onda*.

As últimas posições científicas que abalaram a visão mecanicista do universo, acabaram girando em torno de uma idéia mestra, a idéia de *acaso*. Hoje, vários cientistas, contemplados com o Prêmio Nobel, como o belga Ilya Prigogine, o francês Jacques Monod (*O acaso e a necessidade*) e o inglês Bronowski (*O senso comum da ciência*) tra-

tam com muita desenvoltura das idéias de ordem e caos, acaso e necessidade como sendo idéias fundamentais das ciências de hoje ou, na expressão de Tofler, da *Terceira onda*. Esses são os horizontes naturais para que a idéia de jogo encontre seu espaço original.

A explicação do universo, dentro dos parâmetros da ordem causal, proposta, seja a partir do pensamento lógico-racional, seja pelo pensamento matemático-científico, abrangeu uma parte somente dos fenômenos da natureza e, talvez, o que é mais sintomático, apenas certos aspectos desses mesmos fenômenos supostamente explicados. Os grandes fenômenos, especialmente os circunscritos à microfísica ou a microbiologia, não se submetem às regras e às previsões do mecanicismo causal. As descobertas de Mendel, de todos conhecidas, já anunciam as dificuldades de um controle da previsão causal. “A lei de Mendel”, escreveu Bronowski, “é excelente se plantarmos ervilhas-de-cheiro aos alqueires. Mas não nos diz nem pode dizer se um indivíduo da segunda geração de plantas de nossa janela será branco ou cor-de-rosa” (*O senso comum da ciência*, p. 76).

Diante da ineficiência das idéias de *ordem* e de *causa* para garantirem a explicação do universo, a idéia de *acaso* parece ter-se tornado o novo fio condutor dos cientistas contemporâneos. Bronowski afirma que a idéia de acaso é o pensamento revolucionário da ciência moderna. O acaso substitui o conceito de efeito inevitável pelo de tendência provável. Pela idéia de acaso estamos desenhando um padrão da natureza em todo seu conjunto. “Temos certeza”, diz ele, “das incertezas que esse enorme e flexível conjunto provoca no nosso padrão. Mas o mundo não pode ser isolado dele: a incerteza é o mundo. Temos de nos contentar em estabelecer o mapa dos lugares em que poderá vir a mover-se” (*O senso comum da ciência*, p. 78). Haveria uma descrição mais clara e mais adequada do que pode significar o jogo? Sem dúvida, essa pode ser a regra fundamental do jogo, inclusive do jogo humano. Jogar significa distribuir lugares e funções onde os fatos podem ou não acontecer. No futebol, há a goleira e o goleiro, mas o gol poderá tanto acontecer, quanto não acontecer. Existem as forças que dificultam sua realização, outras que fazem exatamente o inverso. Não há nenhuma garantia de afirmar que o time que melhor joga vença, ou o atleta, cuja função é fazer o gol, faça o gol. A idéia de acaso está definitivamente presente no esporte. A natureza comporta-se da mesma maneira. Não há um esquema rígido, mecanicamente previsto, para definir a ordem dos fatos da natureza. Quando entramos na esfera da biologia a questão fica mais complexa ainda e, ao atingir a vida do homem, essa complexidade

atinge proporções ilimitadas. Nada melhor do que lembrar Jacques Monod quando afirma que: “O acaso, e unicamente o acaso, está na origem de toda inovação, de toda criação na biosfera. Esse conceito central da biologia moderna já deixou de ser uma tese entre outras possíveis, para se tornar a única hipótese concebível, a única que se enquadra no fato observado e testado” (In: *O ponto de mutação*, p. 108). Mais uma vez fica evidenciado que os princípios que regem o jogo são aqueles que regem o universo. Os sonhos da certeza, da estabilidade, da segurança ficaram desfeitos. O homem precisa viver com as situações de turbulência, de instabilidade, de risco e de aventura que são mais condizentes com o modo de ser evolutivo do mundo e do homem.

Como reforço final desta exaltação de um mundo pensado por uma ciência fundamentada na idéia de acaso, mais uma vez podemos recorrer às palavras de Bronowski: “O acaso tem um timbre de incerteza ao nosso ouvido. Mas as leis do acaso são vividas, vigorosas e humanas; e podem restituir-nos novamente aquela perspectiva para o futuro que na última metade do século tão tragicamente baixou os olhos” (*O senso comum da ciência*, p. 84).

Para complementar a idéia de acaso, nada melhor do que invocar a obra *O jogo como símbolo do mundo*, de Eugen Fink. Para Fink “o mundo não é um objeto, ele é de preferência a região de todas as regiões, o espaço de todos os espaços e o tempo de todos os tempos” (*Le jeu comme symbole du monde*, p. 23). É dentro deste contexto literalmente aberto que os possíveis podem acontecer. O mundo, portanto, não pode ser visto como algo dado, nem mesmo como o resultado de um processo de construção controlável. O mundo é um constante processo evolutivo que se articula conforme a dinâmica de um jogo universal. É assim que, novamente, Fink se refere a um *jogo cósmico* nunca, porém, constatado como um processo objetivamente dado e que se possa justificar nas relações intersubjetivas” (idem, p. 17). Para ele o conceito de *jogo cósmico* “significa de maneira elementar um símbolo especulativo para ‘interpretar’ o movimento global da realidade do mundo em analogia com o jogo humano” (idem, p. 17). Isto nos leva a admitir que pensar o mundo como uma concepção de jogo não passa de uma maneira de interpretá-lo, da mesma forma como as ciências modernas o interpretaram como uma ordem mecânica ou os medievais o viram como uma ordem criada e dependente de vontades divinas. Por isso, segundo Fink, o jogo tem uma pátria fundada, não só na finitude humana, mas também na totalidade do mundo (idem, p. 16). O jogo cósmico, aos olhos dos cien-

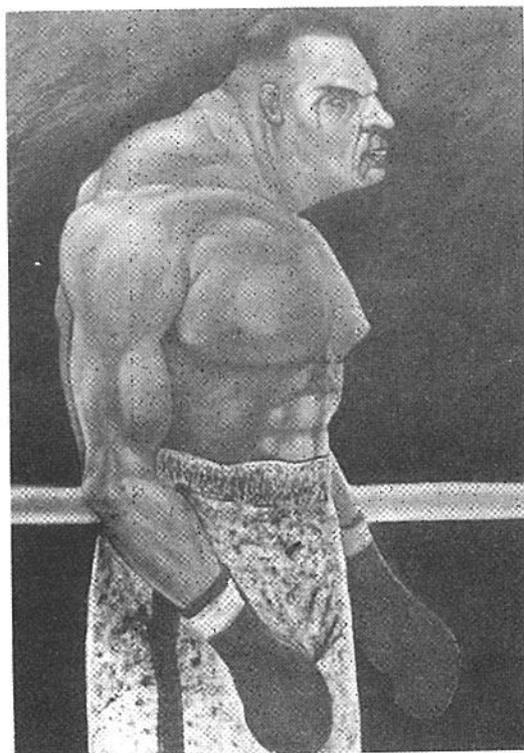
tistas, parece, atualmente, ser a maneira mais adequada para definir o comportamento do universo. Muitos são os fatores que possibilitam a sustentação dessa tese, impossível de tratá-los neste limitado trabalho.

Alguns aspectos, antes de concluir, não podem ser esquecidos, porque lembram o ponto mais precioso do jogo. Diante do jogo, especialmente o jogo infantil, isto é, o brincar, Eugen Fink observa que o adulto, marcado pela rigidez de uma ciência matematizada e de um comportamento tecnologizado, admira no jogo o “*élan* livremente desabrochado da vida” (idem, p. 19.) Este *élan* vital, que se manifesta no jogo como força de criar e organizar, tem suas raízes na corporeidade humana. Não se trata, portanto, de um corpo que pratica esporte, mas de uma corporeidade que se constitui como jogo. O jogo da corporeidade tem suas regras definidas pela dinâmica do prazer, dentro da ótica já apresentada, inspirado nas forças do desejo e nos estímulos da necessidade. O jogo da corporeidade não exige um corpo atlético, mas se concretiza no corpo erótico. Diz Roland Barthes: “Nós temos também um corpo de fruição, feito unicamente de relações eróticas” (*Le plaisir du texte*, p. 29). E, para concluir, nada melhor que essas eloqüentes palavras de Lévinas: “a vida é afetividade e sentimento. Viver é fruir a vida (*Totalité et infini*, p. 108). Porque a vida é amor da vida” (idem, p. 84).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

-
- ALVES, Rubem. *A gestação do futuro*. Campinas, SP: Papirus, 1972.
- BARTHES, Rolan, *Le plaisir du texte*. Paris: Seuil, 1973.
- . *O grau zero da escritura*. São Paulo: Cultrix, 1971.
- BENJAMIN, Walter. *Reflexões: a criança, o brinquedo, a educação*. São Paulo, Summus: 1984.
- BENTO, Jorge Olímpio. *Reabilitação do princípio do rendimento para o desporto de crianças e jovens*. Impressos.
- BOLTANSKI, Luc. *As classes sociais e o corpo*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- BOURDIEU, Pierre. *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- BRONOWSKI, J. *O senso comum da ciência*. São Paulo: EDUSP, 1977.
- CALLOIS, Roger. *Les jeux et les hommes*. Paris: Gallimard, 1958.
- CAPRA, Fritjof. *O tao da física*. São Paulo: Cultrix, 1983.
- . *O ponto de mutação*. São Paulo: Cultrix, 1982.
- CASSIRER, Ernst. *Antropologia filosófica*. São Paulo: Mestre Jou, 1972.
- CASTORIADIS, Cornelius. *Os destinos do totalitarismo*. Porto Alegre: L&PM, 1985.
- DARAKI, Maria. Repenser le projet anthropologique. *Rev. Esprit*, sept. 1984, Paris, p.43-71.
- DE MASI, Domenico. *O futuro do trabalho*. Brasília: UNB, 1999.
- DERRIDA, Jacques. *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967.
- DELEUZE, G., GATTARI, F. *L'anti-Oedipe*. Paris: Minuit, 1972.
- FINK, Eugen. *Le jeu comme symbole du monde*. Paris: Minuit, 1966.
- FOUCAULT, Michel. *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard, 1971.
- GRUPE, O. *Estudios sobre una teoria pedagógica de la educación física*. Madrid: Inst. Nacional de Educacion Física, 1976.
- . *O desporto de alto nível ainda tem futuro? Uma tentativa de definição*. Lisboa: Min. da Educação, 1988.
- HEIDEGGER, Martin. *Questions III*. Paris: Gallimard, 1966.
- HUIZINGA, Johan. *Homo ludens*. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- LAPLANTINE, François. *Aprender antropologia*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- LÉVINAS, Emmanuel. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 1967.
- . *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier: Fata Morgana, 1972.
- . *Totalité et infini*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1971.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1976.

- LORENZ, Konrad. *A demolição do homem*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- MEC. *Uma nova política para o desporto brasileiro*. Brasília: SEED-MEC, 1985.
- MENDONÇA, Carlos Sussekind de. *O sport está deseducando a mocidade brasileira*. Rio de Janeiro: Empreza Brazil Editôra, 1921.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.
- . *L'oeil et l'esprit*. Paris: Gallimard, 1964.
- . *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.
- MOLES, Abraham A. *A criação científica*. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- MONOD, Jacques. *O acaso e a necessidade*. Petrópolis: Vozes, 1976.
- MORIN. *O paradigma perdido*. Lisboa: Europa-América, 1973.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *L'énergie humaine*. Paris: Seuil, 1962.
- . *La place de l'homme dans la nature*. Paris: Seuil, 1956.
- . *O fenômeno humano*. Porto: Tavares, 1970.
- RICOEUR, Paul. *De l'interprétation*. Paris: Seuil, 1965.
- PLATÃO. *A república*. Rio de Janeiro: Globo, 1968.
- VYGOTSKI, Lev Semenovich. *A formação social da mente*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- . *Linguagem, desenvolvimento e aprendizagem*. São Paulo: Ícone, 1988.
- . *Pensamento e linguagem*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- WINNICOTT, D. W. *O brincar & a realidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.
- Jornal *Folha de S. Paulo*. São Paulo: 1992. (Cadernos esportivos)
- Jornal *Zero Hora*. Porto Alegre: 1992. (Cadernos esportivos)



O ÚLTIMO ASSALTO
(1992 – óleo s/ tela, 160x110)
DELANO (Franklin D. de França)