UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA
DOUTORADO EM SOCIOLOGIA

SEBASTIÃO CARLOS FERREIRA DE ALMEIDA

MIXED MARTIAL ARTS (MMA) NO BRASIL: MASCULINIDADES EM DISPUTA

Goiânia
2016

sistema de bibliotecas ufg

UFG

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR AS TESES E DISSERTAÇÕES ELETRÔNICAS NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: **[ ] Dissertação** **[X] Tese**

2. Identificação da Tese ou Dissertação

Nome completo do autor: Sebastião Carlos Ferreira de Almeida

Título do trabalho: *Mixed Martial Arts* (MMA) no Brasil: masculinidades em disputa

3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento [x] SIM [ ] NÃO[1]

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.

Assinatura do (a) autor (a) [2]

Data: 28 / 07 / 2016

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

[2] A assinatura deve ser escaneada.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA
DOUTORADO EM SOCIOLOGIA

MIXED MARTIAL ARTS (MMA) NO BRASIL: MASCULINIDADES EM DISPUTA

Sebastião Carlos Ferreira de Almeida

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociologia da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás, como requisito para a obtenção do título de Doutor em Sociologia.

Orientador: Prof. Dr. Camilo Braz.

Goiânia
2016

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do
Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Almeida, Sebastião Carlos
Mixed Martial Arts (MMA) no Brasil: [manuscrito] : masculinidades em disputa / Sebastião Carlos Almeida. - 2016.
xiv, 440 f.: il.

Orientador: Prof. Dr. Camilo Albuquerque Braz.
Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Ciências Sociais (FCS), Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Cidade de Goiás, 2016.
Bibliografia.
Inclui lista de figuras.

1. Mixed Martial Arts. 2. masculinidades. 3. descontrole controlado. 4. comunidades imaginadas. 5. mercado de bens simbólicos. I. Braz, Camilo Albuquerque, orient. II. Título.

CDU 316

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

ATA DA SESSÃO DE JULGAMENTO DO TRABALHO DA TESE DE DOUTORADO DE

SEBASTIÃO CARLOS FERREIRA DE ALMEIDA

Aos dez dias do mês de junho de 2016, às 14:00 horas, na sala de defesas da Faculdade de Ciências Sociais da UFG, realizou-se a sessão de julgamento do trabalho da Tese de Doutorado de **Sebastião Carlos Ferreira de Almeida**, intitulado *"MIXED MARTIAL ARTS (MMA) NO BRASIL: MASCULINIDADES EM DISPUTA"*. A Banca Examinadora foi composta pelos seguintes Professores/as Doutores/as: Camilo Albuquerque Braz (UFG-presidente), Wagner Xavier de Camargo (UFSCAR), Maria Cristina de Freitas Bonetti (UEG), Marcela Carvalho Martins Amaral (UFG) e Luiz Mello de Almeida Neto (UFG). O candidato apresentou o trabalho, os/as examinadores o arguiram e ele respondeu às arguições. Às 19 horas, a Banca Examinadora passou a julgamento em sessão secreta, atribuindo ao doutorando os seguintes resultados:

☒ **Aprovado** ☐ Reprovado
Camilo Albuquerque Braz _____

☒ **Aprovado** ☐ Reprovado
Wagner Xavier de Camargo _____

☒ **Aprovado** ☐ Reprovado
Maria Cristina de Freitas Bonetti _____

☒ **Aprovado** ☐ Reprovado
Marcela Carvalho Martins Amaral _____

☒ **Aprovado** ☐ Reprovado
Luiz Mello de Almeida Neto _____

Resultado Final Aprovado.

Reaberta a sessão pública, o Presidente da Banca Examinadora proclamou os resultados e encerrou a sessão, da qual foi lavrada a presente ata que vai assinada por mim, Letícia Ferreira Angélica, Secretária do Programa de Pós-Graduação em Sociologia, e pelos membros da Banca Examinadora.

Letícia Ferreira Angélica _____

Secretaria Geral do Programa de Pós-Graduação
da Faculdade de Ciências Sociais PPG/FCS/UFG

Ofereço esse trabalho aos Pretos Velhos e a Xangô com as Bençãos de Oxalá!
Pataculê Ogum!

AGRADECIMENTOS

A **Deus** pela força que sempre me sustenta.

À **Minha Irmã Carla** por existir.

Aos **Meus Pais Maria da Glória Ferreira** e **Raimundo Mendes de Almeida** por me trazerem a esse mundo.

Ao **Professor Camilo Braz** pela paciência na orientação e pelo empenho para alcançar o melhor que esse estudo pôde oferecer.

À **Professora Maria Cristina de Freitas Bonetti** pelas longas conversas em que partilhou comigo de sua sabedoria e afeto.

Ao **Professor Wagner Xavier Camargo** pelas sugestões acadêmicas e pelo apoio com seus conselhos e incentivos.

Ao **Professor Luiz Mello** pela confiança e pulso firme no início desse trabalho.

À **Professora Marcela Carvalho Martins Amaral** pela sensibilidade nas contribuições.

Ao **Professor e Mestre Nardini** pela integridade e carinho paternal.

Aos **Amigos Tandy**, à **Ruama**, ao **Soares**, ao **Davi**, ao **Wélio**, ao **Camarão**, ao **Índio**, ao **Zelito**, ao **Salomão**, ao **Ronaldo**, ao **Junin**, ao **Zelito,** e a todos aqueles que eu tenha esquecido de citar agora, pela camaradagem e pelos rólas. Oss!

Ao **Carlos** por confiar nesse professor polêmico.

À **Anna**, à **Jordana**, ao **William**, ao **Vinicius** e aos outros alunos que estão comigo no dia-a-dia.

Aos **Amigos Lutadores** que colaboraram com esse trabalho e sem os quais não seria possível chegar aqui.

A **UFG** e aos **Seus Professores** pela oportunidade de crescimento acadêmico.

RESUMO

O presente estudo consiste em uma análise sociológica da produção de estilos de masculinidades no universo do *Mixed Martial Arts* (MMA), a partir de uma pesquisa de caráter etnográfico realizada junto a um grupo de praticantes de lutas corporais na cidade de Goiânia-GO. Aponta, assim, para a pertinência do consumo e para a interferência do mercado na construção de certo repertório simbólico sobre masculinidades tidas como essenciais e/ou primordiais, discutindo como os sujeitos apropriam-se e corporificam tal imaginário em meio a tensões, ambivalências e disputas. O texto está organizado em cinco capítulos. No primeiro, discorro sobre a problemática das lutas corporais e das artes marciais enquanto tradição inventada utilizada, enquanto peça orientalista, na conformação de comunidades imaginadas. No segundo, abordo o surgimento do MMA a partir do *Ultimate Fighting Championship* (UFC), focando aspectos históricos e sociológicos que participam da economia simbólica dentro da qual se instalam discursos e retóricas viris importantes para agentes envolvidos com a dinâmica da masculinidade em questão. O terceiro capítulo traz reflexões a respeito de códigos implícitos à expressão de masculinidades no universo de lutadores onde foi realizada a pesquisa de campo, realçando o manejo de signos associados às relações de gênero com a produção de estilos relevadores de *habitus* de lutadores. Desenvolvo discussões sobre uma apropriação do discurso da ordem e da disciplina por parte dos colaboradores no quarto capítulo, no sentido de apontar como interações com mulheres e outras masculinidades sofrem a influência de disposições conservadoras; e o quanto tal dinâmica é responsável pela produção de conflitos nesse universo. O quinto capítulo aborda a questão das biografias de lutadores emblemáticos em diversos níveis da topologia do campo constituído por lutadores e mediadores que participam do mercado de bens culturais em torno do MMA e do UFC. Postulo que a luta de que se lançou mão para as reflexões sobre masculinidades nesse estudo realça a tensão em torno da sexualidade, de questões relacionadas à família e ao trabalho; e antes de significar uma desportivização, indica um acirramento do processo civilizatório, na medida em que permite a fruição de um descontrole controlado das emoções e evidencia ferramentas de controle social. A valorização de instituições tradicionais como a família e a heterossexualidade, bem como a possibilidade de ascensão social através do MMA, exigem de lutadores um auto sacrifício que reinstala no cenário contemporâneo a perspectiva da ascese individual como recurso para o sucesso. Este processo permite inferir que dinâmicas e retóricas de mercado (re)produzem estilos de masculinidades tidos como "não corrompidos" pela modernidade, sendo tais elementos apropriados por agentes interessados no capital simbólico que lhes é inerente sob a forma de disputas por hegemonia.

Palavras-chave: *Mixed Martial Arts*; masculinidades; descontrole controlado; comunidades imaginadas; mercado de bens simbólicos.

ABSTRACT

The following study consists in a sociological analysis about the production of manhood styles in the universe of Mixed Martial Arts (MMA), from an ethnographic research made with a group of physical fight practitioners in the city named Goiânia-GO. Thus, it points out to the relevance of consumption and the interference of the market in the construction of some symbolic repertoire about manhood seen as essentials and/or primordials, discussing how the subjects seize and embody such an imaginary thing amidst stress, ambivalences and disputes. The document is organized into five chapters. In the first, I talk about the questionable utilization of physical fights and martial arts as an invented tradition, as an orientalist play, in the configuration of imaginary communities. In the second, I talk about the appearance of MMA coming from the Ultimate Fighting Championship (UFC), giving focus to historical and sociological aspects that takes part in the symbolic economy in which establishes some manly speeches that are important for involved agents with the dynamic of manhoods in question. The third chapter brings thoughts about implied codes to the expression of manhoods in the universe of fighters where it was realized the field research, emphasizing the usage of signs associated to the genre relations with the production of relevant styles of the *habitus* of fighters. I develop discussions about the acceptance of the speech of order and the discipline of the contributors in the fourth chapter, in order to determine how interactions with women and other manhoods go through the influence of conservative opinion; and how much this dynamic is responsible for the creation of conflicts in this universe. The fifth chapter talks about the biographies of iconic fighters in several levels of the field topology embodied by fighters and referees that take part of the cultural goods market around MMA and UFC. So I posit that the fight that brought the thoughts about manhoods in this study highlights the stress around the sexuality, of questions related to family and to work; and before it means a sportivization, it indicates an intense civilizing process, as it allows the fruition an uncontrolled control of the emotions and makes evident tools of social control. The respect and affection of traditional institutes like family and heterosexuality, like the possibility of social ascension through MMA, require from the fighters a self-sacrifice that reinstalls in the contemporaneous scenario the perspective of the individual discipline as a resource to the success. This process allow us to imply that dynamics and rhetoric of market (re)products styles of manhoods seen as “non corruptible” by the present day, such elements being appropriate by interested agents in the symbolic capital that is inherent in the form of disputes for hegemony.

Keywords: Mixed Martial Arts, manhoods; uncontrolled control; imaginary communities; market of symbolic goods.

RESUMEN

El presente estudio consiste en un análisis sociológico de producción de estilos de masculinidades en el universo del *Mixed Martial Arts* (MMA), a partir de una investigación de carácter etnográfico realizado junto a un grupo de practicantes de luchas corporales en la ciudad de Goiânia-GO. Apunta, de este modo, para la pertinencia del consumo y para la interferencia del mercado en la construcción de cierto repertorio simbólico sobre masculinidades tenidas como esenciales e/o primordiales, discutiendo como los sujetos se apropian y corporifican tal imaginario en medio a tensiones, ambivalencias y disputas. El texto está organizado en cinco capítulos. En el primero, trato de la problemática de las luchas corporales y de las artes marciales como tradición inventada utilizada, como pieza orientalista, en la conformación de comunidades imaginadas. En el segundo, abordo el surgimiento del MMA a partir del *Ultimate Fighting Championship* (UFC), enfocando aspectos históricos y sociológicos que participan de la economía simbólica dentro de la cual se instalan los discursos y retóricas viriles importantes para agentes involucrados con la dinámica de la masculinidad en cuestión. El tercer capítulo trae reflexiones a respeto de códigos implícitos a la expresión de masculinidades en el universo de luchadores donde fue realizada la investigación de campo, matizando el manejo de signos asociados a las relaciones de género con la producción de estilos relevadores de *habitus* de luchadores. Desarrollo discusiones sobre una apropiación del discurso del orden y de la disciplina por parte de los colaboradores en el cuarto capítulo, en el sentido de apuntar como interacciones con mujeres y otras masculinidades sufren la influencia de disposiciones conservadoras; y como tal dinámica es responsable por la reproducción de conflictos en ese universo. El quinto capítulo aborda la cuestión de las biografías de luchadores emblemáticos en diversos niveles de tipologías del campo constituido por luchadores y mediadores que participan del mercado de bienes culturales alrededor del MMA y del UFC. Postulo que la lucha de la que se lanza mano para las reflexiones sobre masculinidades en este estudio, destaca la tensión acerca de la sexualidad, de cuestiones relacionadas a la familia y al trabajo; y antes de significar una deportivización, indica un enconamiento del proceso civilizatorio, en la medida que permite la fruición de un descontrol controlado de las emociones y evidencia herramientas de control social. La valoración de instituciones tradicionales como la familia y la heterosexualidad, bien como la posibilidad de ascensión social a través del MMA, exigen de luchadores un auto-sacrificio que reinstala en el escenario contemporáneo la perspectiva de la ascesis individual como recurso para el éxito. Este proceso permite inferir que dinámicas y retóricas de mercado (re)producen estilos de masculinidades tenidos como “no corrompidos” por la modernidad, siendo tales elementos apropiados por agentes interesados en el capital simbólico que les es inherente bajo la forma de disputas por hegemonía.
Palabras clave: *Mixed Martial Arts*; masculinidades; descontrol controlado; comunidades imaginadas; mercado de bienes simbólicos.

LISTA DE FIGURAS

		pág.
Figura 1	**Pôster do UFC 1**	**172**

DEFINIÇÃO DE TERMOS

Bandeira
Utilização de um termo que vem se expandindo do Jiu-jítsu para outras modalidades de lutas corporais como marca de uma empresa que se organiza para manter uma identidade; e acredita defender valores que a definem como tal.

BDSM SSC
Segundo Weiss (2011), resulta da junção de três termos: B&D que significa *bondage* (o próprio fetiche onde há a escravidão) e disciplina; D/S denotando dominação e submissão; e SM para sadomasoquismo. Para Gregori (2014) o termo S/M ou simplesmente SM ganhou visibilidade graças à exploração pelo mercado erótico; e surge da definição dada pelo Dr. Kinsey nos anos de 1940 em seus estudos sobre sexualidade; para se tomar práticas como eróticas e não como abuso e violência, o elemento fundamental é que os praticantes de SM e fetichistas respeitem protocolos e criem procedimentos para afastar qualquer situação que evoque a vulnerabilidade – práticas em torno do *"[...] são, seguro e consensual"* (p. 56) (SSC) de onde é possível estender o sentido para BDSM SSC.

CBJJ
Confederação Brasileira de Jiu-jítsu é um órgão na estrutura organizacional do Jiu-jítsu Brasileiro junto de outras entidades como a Confederação Brasileira de Jiu-jítsu Esportivo (CBJJE) e a Confederação Brasileira de Jiu-jítsu Olímpico (CBJJO). Sua relevância entre as outras entidades na hierarquia da modalidade deve-se ao fato de ser a mais antiga entre elas quanto ao registro formal por empresa; além de ser referida na autoria das regras da luta – o Livro de Regras, Regulamento Geral de Competições, Manual de Formatação de Competições disponível no site www.cbjj.com.br.

Dana White
Dana Frederick White Jr. é um dos sócios proprietários da empresa que administra o UFC (a Zuffa). Seu tino comercial utilizado à presidência deste evento tem promovido significativamente sua popularidade.

Gracie
Nome do patriarca da família Gastão Gracie responsável pela criação da modalidade de luta Jiu-jítsu Brasileiro. Seus membros, descendentes diretos dos filhos Carlos Gracie e Hélio Gracie principalmente, se empenham em perpetuar uma essência atribuída aos ensinamentos conquistados junto ao japonês Mitsuyo Maeda (Conde Koma) no início do século XX.

Hélio Gracie
Filho mais novo de Gastão Gracie apontado como o responsável pela identidade da luta enquanto luta que acontece principalmente no solo através de posições de controle no solo, tendo a "raspagem" (com o lutador que está sob o adversário dominando sua movimentação) e as técnicas que levam à desistência como marca registrada (torções articulares e estrangulamentos da "guarda").

IBJJF
International Brazilian Jiu-jítsu Federation é o órgão máximo na estrutura organizacional do Jiu-jítsu Brasileiro no Mundo.

JJB
Jiu-jítsu Brasileiro é a modalidade de luta que se desenvolveu ao longo do século XX a partir dos ensinamentos de Mitsuyo Maeda aos filhos de Gastão Gracie. Depois da mudança da família Gracie para o Rio de Janeiro, e com o sucesso alcançado através da superioridade que permitiu a Royce Gracie (filho de Hélio Gracie) se consolida como uma luta reconhecida.

Irmãos Fertitta
Lorenzo e seu irmão Frank Fertitta, de descendência italiana, valendo-se de sua influência junto a políticos norte-americanos, compraram da SEG o UFC desvalorizado no mercado, depois de arquitetarem proibições para exibição do evento em alguns Estados naquele país.

MMA
Mixed Martial Arts foi uma nomenclatura surgida em 1995 como alternativa para suavizar o estigma associado ao Vale-tudo disputado em competições de lutas *no rules* como o UFC e outras que surgiram na mesma época. A autoria é atribuída a Rick Blume, CEO da Battlecade que organizou os eventos *Extreme Fighting* ocorridos entre os anos de 1995 e 1997 nos Estados Unidos e no Canadá – e ocorreu em 1995.

NHB
No Holds Barred são desafios de lutas onde os competidores se enfrentam valendo-se de movimentos e malícias que remetem a situações de lutas (ou "brigas"), mas possuem, de antemão, um caráter teatral. Alguns autores referem-se ao NHB como eventos de lutas exibidas em programas de televisão – o NHB norte-americano –, sinônimos do *Professional Wrestling* (*Pro Wrestling*).

No rules
Ou "lutas sem regras" em uma tradução para o português, é outro termo utilizado na literatura para o NHB.

Pride
O *Pride Fighting Championships* ou apenas *Pride* foi um evento de lutas do mesmo estilo que o UFC organizado pela empresa *Dream Stage Entertainment* (DSE) do japonês Nobuyuki. Suas edições ocorreram entre os anos de 1997 e 2007 até ser comprado pelos Irmãos Fertitta. Na época da venda do evento especulou-se sobre o envolvimento de seus dirigentes com a *Yakuza* – a máfia japonesa.

Pro Wrestling
Professional Wrestling ou *Pro Wrestling* refere-se a eventos de lutas famosos na América do Norte e na Europa devido ao estilo teatral adotado pelos seus protagonistas. As coreografias e os personagens de que se utilizam os lutadores tornam as lutas uma atração devido à ênfase em uma disputa imaginada onde mocinhos (*face*) e vilões (*hell*) levam para o confronto físico desavenças imaginadas.

Róla
Refere-se, entre lutadores de JJB, ao momento da luta propriamente dita durante um treino. Apesar de ser uma nomenclatura nativa do universo da luta, o *róla* é o momento mais importante em uma sessão de treino da modalidade; em analogia ao *randori* do Judô (GAMA, 1986), ou ao método de ensino global a que se refere Xavier (1986).

Rorion Gracie
Filho de Hélio Gracie e idealizador do UFC. Patenteou nos Estados Unidos como *Brazilian Jiu-jitsu* (BJJ) a luta criada por seus tios Carlos e Hélio Gracie, provocando grandes desavenças na família.

SEG
Semaphore Entertainment Group foi uma empresa de comercialização de eventos por pacotes pay-per-view que, sob a presidência de Robert (Bob) Meyrowitz , começou a planejar o formato do UFC criado pela WOW! de Rorion Gracie e Art Davie.

Sparring* ou *trocação
Análogo ao *róla* para o Jiu-jítsu, o *sparring* ou *trocação* são os termos utilizados em campo para o momento da luta de Boxe e Muay Thai. Serve como exercitação para a situação real de competição e ganha incrementos diversos por parte dos professores como alternância de adversários para aumentar o nível e exigência do lutador que está se preparando; ou é realizado contra um lutador reconhecidamente mais habilidoso para, conforme as orientações do professor-treinador do lutador em preparação, aumentar o grau de dificuldade com socos mais potentes ou combinações mais velozes que as de adversários da categoria deste.

TUF
Programa em formato de *reality shows*, o *The Ultimate Fighters* é produzido pela mesma empresa que produz o UFC – a Zuffa. Conta com a presença de dois *coaches* – lutadores renomados do ranking do próprio UFC – e traz, como ponto alto, resultados das lutas protagonizadas entre lutadores das duas equipes rivais – cada uma dirigida por um dos dois *coaches* – os vencedores ganham contratos para lutarem no UFC, além de uma bolsa para treinar em uma das academias do UFC em Las Vegas. O evento no Brasil foi traduzido para "Em busca de Campeões" e teve sua primeira edição em 2012.

UFC
O *Ultimate Fighting Championship* é o evento criado por Rorion Gracie em parceria com Art Davis, cuja primeira edição ocorreu em 1993, responsável pelo desenvolvimento da luta que veio a constituir no MMA. Devido à exibição do MMA na mídia nestes eventos, o nome UFC é tomado como sendo a própria luta, mas outros eventos também ocorrem a partir de combates de MMA (*Shotoo*, *Jungle Fight*, *Warriors Cage* entre outros). Depois de altos e baixos financeiros, deixou as mãos de seus criadores e, atualmente, pertence à empresa Zuffa.

Vale-tudo
Primeiras lutas com poucas regras que envolveram lutadores formados pela família Gracie; e que se tornaram um estilo de disputa onde honra e visibilidade de lutadores e academias de lutas estavam envolvidos. O primeiro Vale-tudo teria ocorrido entre Carlos Gracie e o capoeirista Samuel – o "Negro Gigante" (AWI, 2012). O evento denominado na época "estilo versus estilo" – tendo sido chamado posteriormente pela imprensa local como "lutas valendo tudo" – ocorreu no fim da década de 1920, no Rio de Janeiro. Outros confrontos ocorridos ao longo do século XX foram nomeados como Valte-tudo; no primeiro UFC o termo não possuía tradução para o inglês e alguns veículos de imprensa utilizaram outras denominações como *extreme, no rules, anything goes, superfighting.*

WOW!
Ward of the Worlds Promotions foi uma empresa criada por Rorion Gracie e o ex-veterano de guerra Art Davie para desenvolver um evento onde as situações de "brigas reais". A inspiração surgiu a partir do documentário apresentando em fitas de VHS lutas de membros da família

Gracie utilizando o Jiu-jítsu por eles criado para vencer adversários de outras modalidades e anunciava-os em revistas de artes marciais como *Gracie Jiu-jítsu in Action*. O objetivo da WOW! era que lutas no formato daquelas mesmas vendidas no documentário pudessem ser assistidas pela televisão e atingissem maiores lucros.

WWE

World Wrestling Entertainment é uma empresa norte-americana que explora eventos de *Pro Wrestling* por Jess McMahon nos anos de 1950 com o nome de *Capitol Wrestling Corporation*. Além de promover eventos cujo ponto alto são confrontos entre *Professional wrestlers*, produz filmes, músicas e comercializa produtos voltados para amantes da modalidade. Um evento produzido pela empresa visto como o mais popular e lucrativo é o *WrestleMania* em *pay-per-view* criado por Vince McMahon em 1985.

Zuffa

Empresa atualmente responsável pelos direitos autorais sobre o UFC de propriedade dos Irmãos Fertitta. Sua sede se localiza em Las Vegas e foi fundada em 2001, mas ganhou visibilidade depois de ter comprado a SEG – a primeira proprietária do UFC.

Sumário

AGRADECIMENTOS ..... **iv**
RESUMO ..... **v**
ABSTRACT ..... **vi**
RESUMEN ..... **vii**
LISTA DE FIGURAS ..... **viii**
DEFINIÇÃO DE TERMOS ..... **ix**
INTRODUÇÃO **15**
I ARTES MARCIAIS: CULTURA E IDENTIDADE **57**
1.1 Cultura corporal **58**
1.1.1 Técnicas do corpo **61**
1.1.2 Práticas corporais e artes marciais **64**
1.2 Masculinidades imaginadas **68**
1.2.1 Masculinidade e opressão **72**
1.2.2 Por uma identidade nacional **79**
1.2.3 Histórias inventadas **89**
1.2.4 Guerreiros e combatentes **94**
1.3 Mitos e masculinidades **107**
1.4 Lutadores e suas linguagens **114**
II LENDAS DE LUTADOR **119**
2.1 Templo dos samurais **120**
2.1.1 *No holds barred* **121**
2.1.2 Do espetáculo à invencibilidade **127**
2.1.3 UFC: consumo extremo **141**
2.2 Tornar-se guerreiro **157**
2.2.1 Guerra dos Mundos **159**
2.2.2 Como água **175**
2.2.3 *"Tá tirando onda?"* **185**
III E O VERBO SE FEZ CARNE **193**
3.1 Clube da Luta **202**
3.1.1 Vai detonar **207**
3.2 Bater o peso **227**
3.2.1 Encarada **234**

IV SOLO SAGRADO DOS LUTADORES 261
4.1 Ceder para vencer 261
4.2 Não te deitarás como se fosses mulher 288
4.2.1 Entre a prosperidade e o pecado 288
4.2.2 Como homem 302
4.2.3 Para gogo-boys 322
V HERÓIS FORASTEIROS 331
5.1 Aço bom é forjado no fogo forte 332
5.2 Código de honra 360
5.3 Trabalho e fé 368
5.4 Lutadores e suas histórias 381
VI CONSIDERAÇÕES FINAIS 393
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 409

INTRODUÇÃO

Esse estudo se refere à construção de masculinidades entre lutadores de Mixed Martial Arts na cidade de Goiânia. Busquei, com o presente trabalho, identificar como emergem dos discursos de competidores de uma modalidade de luta corporal que vem se desenvolvendo junto a comunidades de praticantes de lutas como Jiu-jítsu, Muay Thai e Boxe (entre outras) imagens sobre masculinidades e, para eles, sobre "ser homem". Nesse contexto, trata-se se um estudo de gênero, pois, como abordarei nas próximas páginas, "ser homem" ou masculinidades pressupõem familinidades, mulheres e "Outras" masculinidades[1].

Iniciar um estudo sobre a temática do gênero exige um posicionamento teórico e político dentro do qual um pesquisador precisa apresentar-se. Mas, antes de um memorial onde eu possa evidenciar o quanto o presente trabalho revela minha própria trajetória pessoal e profissional, minhas inquietações e aspirações por compreender o mundo à minha volta, quero compartilhar uma percepção do que se pode entender sobre a temática.

A área de estudos de gênero, surgida dos confrontos trazidos à tona desde a alvorada do movimento feminista no início do século passado, prescinde, como alertam Medrado e Lyra (2008), de uma reflexão sobre a multiplicidade de expressões de masculinidade. Gênero, conforme comenta Grossi (2004) é mais que um objeto de investigação: é uma categoria de análise que ultrapassa homens e mulheres como objetos de estudo.

Medrado e Lyra (2008) consideram que, apesar da dificuldade em ultrapassar os binarismos e os posicionamentos políticos que emergiram com os estudos de gênero a partir de uma perspectiva feminista, é necessário observar como, nas relações de poder, a liberdade é um elemento constitutivo. Como refletem os autores, liberdade e poder não são mutuamente excludentes; e, dentro dessa perspectiva, os jogos de poder travam-se em uma arena na qual se exerce o poder em meio às possibilidades de resistência. Perspectivas sobre uma compreensão de gênero fundada em bases biológicas e dadas de antemão tendem a desconsiderar a dimensão relacional, os atravessamentos de raça, idade e classe; e constituem-se em um espaço atrasado e reacionário de estudos sobre essa temática (*ibid*.). Nesse ponto, é interessante que eu observe já a dificuldade de pensar masculinindade e feminilidade como essências, pois um movimento de crítica e descontrução a partir de estereótipos universalizantes está sujeito a reforçar estes mesmos estereótipos (SOUZA, 2009). Ainda que tenham sido politicamente importantes para a vanguarda das discussões sobre gênero, o quadro atual de estudos sobre homens e masculinidades prescinde do confronto com uma perspectiva relacional; um questionamento

[1] As expressões Outra/o, Outras/os entre aspas que me refiro nesse momento ganharão sentido no decorrer da tese, de forma a frisar o espaço dedicado a manifestações invisibilisadas politicamente em função da hegemonia de modos de ser historicamente dominantes em termos de gênero associados ao homem e ao masculino.

sobre o sistema sexo/gênero para uma leitura do tema; questões de poder envolvidas; e os impactos dos abalos sobre o modelo binário de gênero na política, instituições e organizações sociais (MEDRADO; LYRA, 2008).

Medrado e Lyra (*ibid*.) realçam o fato de que, em meio às dificuldades na constituição de um estatuto para estudos sobre homens e masculinidades sob uma perspectiva feminista, uma clareza nos argumentos para tal categoria de estudos

> [...] não é fruto apenas de um exercício retórico, mas principalmente por acreditarmos e defendermos que as discussões sobre os homens e as masculinidades, de forma crítica, são resultados dos desafios e avanços dos debates científicos e políticos originalmente produzidos pelo movimento feminista e pelo movimento em defesa da diversidade sexual. Quando se pretende (re)fazer perguntas ao campo da produção de conhecimento, ainda fortemente sexista e androcêntrico, tanto como (re)significar relações sociais de poder e desconstruir o machismo institucionalizado, que se expressa cotidianamente em nossa sociedade, é necessário adotar essa matriz analítica e de compreensão ético-conceitual (MEDRADO; LYRA, 2008, p. 824).

E é em busca de uma abordagem ajustada a um marco conceitual e epistemológico que auxilie na desnaturalização de prescrições e práticas sociais para homens e mulheres que estudos sobre masculinidades podem ser visualizados.

Mas, despidas dos suportes binários e universalizantes que permitiriam definições precisas (e sempre arriscadas), o que são as masculinidades? Respostas a essa pergunta são de difícil consenso. Talvez seja possível ensaiar limites para um estatuto conceitual das masculinidades sob o enfoque relacional onde estas se contrastam com feminilidades – e recair na falácia essencialista que alimenta o vulgo vigente sobre homens e mulheres no mundo ocidental contemporâneo, além de desconsiderar a própria tensão entre masculinidades surgidas pelo confronto da categoria homem com marcadores de classe, raça, sexualidade, nacionalidade, etc. Aqui pode ser útil uma concepção de masculinidade como a explorada por Connell (2003) segundo a qual ela se constrói a partir da prática social e organizada em torno das instituições sociais. Para a autora (agora Raewyn e antes Robert Connell), as percepções de gênero segundo o modelo binário são, de antemão, convenções construídas ao longo da história e reforçadas através do movimento dos discursos sobre papeis sociais de homem e mulheres – aspecto fundante de uma percepção generificada de mundo atuante na modernidade ocidental (CONNELL, 2002, 2000). No sentido apontado por Connell (2003) para a abordagem sobre masculinidades é que ganha luz a relação entre discursos sobre "ser homem" e aspectos como violência, (hetero e homo)sexualidade, trabalho, honra, paternidade e, significativamente, a elaboração coletiva sobre masculinidades – aspecto este central para uma compreensão dinâmica e sempre provisória das mesmas. Neste contexto, como lembra Grossi (2004), as masculinidades,

no âmbito do senso comum – ao menos no contexto apontado brasileiro pela autora –, pressupõem o reconhecimento coletivo dos pares e da sociedade como um todo de comportamentos ativos, agressivos, arriscados e competitivos; enquanto sua contraparte (feminina) arrola a sensibilidade, a reprodução, a maternidade e o sofrimento. Obviamente, todas estas pressuposições legitimam no âmbito do discurso cotidiano corrente, uma predisposição do homem-menino a agir de tal (ou qual) maneira (dependendo das aspirações coletivas em torno das masculinidades em questão) devido às suas condições biológicas – todas elas vistas como inatas e responsáveis por demarcar fronteiras com o "não-masculino" (mulheres, gays, "Outros"). E, dentro da frágil constituição das masculinidades, além da necessidade de reconhecimento coletivo do "ser homem" ser uma dinâmica elementar, os espaços e as práticas para tal finalidade desempenham um papel importante – nas "casas dos homens" a que Welzer-Lang (2001) se refere como espaços nos quais um homem-menino perpetua e inicia outros nos rituais de virilidade. Os esportes estão, assim, entre as principais instituições responsáveis pela reprodução de estratégias de "masculinização" (ANDERSON, 2005; MESSNER, 2002; RIAL, 2000) – à qual imprimo um tom jocoso nesse momento para, propositalmente, inferir, dentro da lógica dicotômica e excludente comum nos esportes que acopla masculinidade à heterossexualidade. "Masculinizar", neste sentido, pode ser uma metáfora para (um)a "sexualidade masculina" a que tentarei me reportar mais à frente quando tratar os dados colhidos no campo do presente estudo.

Não é possível considerar masculinidades sem pensar, dentro da própria lógica binária polarizante masculino-feminino, na sua relação intrínseca com feminilidades e com outras expressões de masculinidades tensionadas por marcadores de raça, de classe, sexualidades, espacialidades ou temporalidades. Tal abordagem orienta o olhar para uma fragilidade de concepções estáticas e estabelecidas *a priori* no campo de estudos sobre homens e masculinidades; bem como permite compreender porque considerar importante a acepção a respeito de compreendê-las como plurais (masculinidades), ao invés de uma hierarquização onde seja possível "uma" masculinidade hegemônica (ideal) dentro outras subordinadas, como se estas fossem universais ou estivessem isentas de relações de poder, resistência e contestações produzidas pelo confronto com feminilidades e outras masculinidades (SOUZA, 2009; MEDRADO; LYRA, 2008; ADELMAN, 2007).

Estudar masculinidades prescinde de localizá-las imersas em uma rede de influências macro e microssociológicas nas quais marcadores sociais impactam-na decisivamente. Ainda que seja possível apontar interferências de movimentos políticos, econômicos e culturais (identitários, religiosos, étnico-linguísticos e etc.) sobre configurações de masculinidades, são as

conjunturas e as dinamicidades dentro de contextos específicos que permitirão sua leitura. E, no movimento de discursos que caracterizam as relações de poder no âmbito gênero, é fundamental entender como (e porque) diferenças se transformam em desigualdades (MEDRADO; LYRA, 2008). Cabe salientar aqui que exatamente a premissa de que o gênero se constitua a partir da linguagem, pois o discurso é um instrumento de orientação de orientação no mundo; é o movimento da linguagem quem dá significação e sentido aos nossos atos – a perspectiva pós-estruturalista a que autoras como Judit Butler (2003b; 2002) e Joan Scott (1995) para debater o papel dos atos de fala sobre a orientação sexual e representações de gênero (GROSSI, 2004).

É importante suscitar nesse momento, em meio a discussões sobre avanço e limitações a respeito de estudos sobre homens e masculinidades, quanto ao fato de que tais estudos precisam ultrapassar uma perspectiva essencialista; é importante entender masculinidades a partir da diversidade de modelos masculinos; e, dentro desta perspectiva, apontar para a fragilidade da retórica sobre uma crise da masculinidade (SOUZA, 2009). A discussão sobre tal crise, conforme ressalta Souza (*ibid*.), pode ser entendida mais como um avanço na modernidade de exigências para o investimento no individualismo e no consumismo, do que propriamente como um movimento social (NOLASCO, 1995). Para dizer o mínimo, o que aparece como "crise da masculinidade" ou "novo homem" só podem ser vistos a partir de um modelo essencialista de masculino sob uma relação também universal de feminino dentro do qual as noções de hegemonia e subalternidade são nucleares; e não enfatizam a interferência de aspectos econômicos, políticos e culturais que emergem no cenário atual da modernidade. Nesse sentido, leituras totalizadoras e essencialistas como as que Souza (2009) refere terem servido de abertura para estudos sobre a temática das masculinidades no Brasil, prescindem de reflexões como as que me proponho a trazer nesse momento.

Expressões de masculinidades refletem lugares, tempos e marcadores sociais tão plurais quanto aqueles que pesquisadores forem capazes de recortar em suas inquietações de pesquisa. Aqui conceitos sobre masculinidades hegemônicas, dominação masculina, binarismos aparecem mergulhados em um quadro singular dentro do qual aquele investimento individualista ganha força junto a políticas de consumo e de identidades que parecem poder ser compradas e manejadas; mas são, em estreita medida, frutos de discursos dinâmicos sobre gênero – em uma abordagem eminentemente relacional feminilidades-masculinidades – que ganham força à medida que são produzidos, postos de circulação e (re)apropriados. E é dentro desta dinâmica – e não apenas como se estivessem dadas a priori – que masculinidades surgidas no espaço onde realizei o presente estudo tornam-se passíveis de serem estudadas: masculinidades que emergem de interações entre lutadores como as que me preocupei em compreender nesse estudo.

* * *

Compreender masculinidades que emergem de discursos produzidos por praticantes de lutas corporais desvenda imanências de padrões aparentemente superados, mas atuantes em processos de discriminações silenciosos que motivam ataques a negros, estrangeiros, gays, mulheres e outros indivíduos supostamente desprovidos de "virtudes" masculinas. Não posso afirmar que, compreendendo como as falas e as práticas sociais de lutadores expressem seus entendimentos sobre masculinidades, seja possível retardar ou mesmo interromper violências reais ou simbólicas contra aqueles que não se ajustam às estruturas sociais dentro das quais emergem formas prescritivas de masculinidades. Postulo, em contrapartida, que trazer à tona o debate sobre uma ordem de gênero cujo masculino seja tomado como dominante e, ao mesmo tempo, invisível porque naturalizado, permita questionar sua centralidade e formular estratégias para superar as desigualdades que tal dinâmica produz. Parafraseando Connell (2002) em sua tese sobre a reprodução imperceptível desta ordem de gênero nas estruturas sociais, acredito que um debate aberto sobre as assimetrias envolvidas na naturalização e na perpetuação da dicotomia feminino-masculino – dentre as quais o MMA é uma manifestação singular nesse momento de embaçamento das fronteiras políticas, culturais e econômico-financeiras em que vivemos – possa interferir decisivamente na continuidade daquelas violências.

Como mostra a história do MMA, esta modalidade de combate corpo-a-corpo surge junto a um acirramento dos liames civilizatórios da segunda metade do século XX – para flertar com as teses de Wouters (1986) e Featherstone (1995) –; e me parece representar de forma modelar a penetração de interferências (neo)liberais no quadro sócio-político mundial – ainda que seja arriscado defender uma tese sobre a generalização de um *ethos* e um estilo de vida compatível com o consumo de práticas extremas como aquela luta (um descontrole controlado de emoções). Por acreditar na interferência dos movimentos sociais internacionais nos processos de subjetivação desses atores sociais; e por perceber que o MMA vem se constituindo, a partir da imbricação com tais movimentos, um objeto relevante para análise dentro de uma perspectiva sociológica, objetivei nesse estudo compreender como mudanças de ordem política, econômica e cultural participam da reconfiguração de masculinidades que emergem de discursos de lutadores de MMA, especialmente a partir da espetacularização das lutas e das vidas de lutadores famosos nos meios de comunicação de massa.

Para atender ao propósito de compreender como lutadores de MMA entendem e compartilham suas percepções sobre masculinidades, realizei um trabalho de pesquisa de cunho etnográfico junto a um grupo de praticantes de lutas da cidade de Goiânia. Como descreverei mais detalhadamente a seguir, a duração e a amplitude da etnografia realizada não foi prevista de

antemão; o grupo com que convivi já partilhava no momento em que me decidi realizar a pesquisa do meu convívio, em função de ser esse pesquisador um praticante de uma das lutas que compõem o rol de modalidades do MMA: o Jiu-jítsu. A escolha do recorte de estudo atendeu à necessidade de compartilhamento para um estudo sobre masculinidades, tendo em vista sua dificuldade de mapeamento para um pesquisador não ambientado com a dinâmica singular do universo das lutas – como bem apontou Wacquant (2002) em seu estudo sobre Boxe *Corpo e alma: notas etnográficas de um aprendiz de boxe*. Depois de autorizado a realizar a pesquisa junto ao grupo[2], passei a observações sistemáticas, produção de diários de campo e registros de falas de lutadores que se dedicam direta ou indiretamente a aprenderem e treinarem MMA. Realizei poucas entrevistas formais para que meus informantes não se sentissem tolhidos com a imagem de pesquisador que já tinham de mim – ainda que sempre tenham me visto como alguém dedicado a estudar as lutas pela minha própria história de professor em uma instituição de ensino superior[3].

Convivi com os lutadores praticamente desde que cheguei a Goiânia, mas a pesquisa em si iniciou-se em abril de 2014 e se prolongou até bem próximo de meu afastamento proposital para a escrita desse trabalho em fins de 2015. Nesse período treinei com eles, lutei com eles, fui desafiado e testado por diversas vezes, até ser aceito pelo grupo não apenas como um lutador de Jiu-jítsu, mas como alguém capaz de entender de que se constitui a luta vista por eles como o maior desafio para um lutador: o MMA. Participei de atividades nos tatames e nos ringues montados nos espaços onde a equipe desenvolve seus trabalhos como todos aqueles que pertencem à comunidade em questão: suando, lutando, "finalizando" e sofrendo com os golpes de meus companheiros de luta; pois escolhi vivenciar ao máximo que pude experimentar no corpo as agruras e satisfações de uma pesquisa etnográfica.

* * *

Esse trabalho é fruto de uma longa trajetória que se inicia mesmo antes de pensar em me dedicar às lutas de que hoje posso dizer que sou praticante. Gilberto Velho (1980) atenta para o fato de que quando o pesquisador faz parte do mesmo universo onde realize seu estudo, isto não significa que ele não guarde diferenças a serem exploradas e entendidas. Na verdade, levando em conta minha trajetória não apenas de pesquisador, mas de andarilho em minhas experiências profissionais, a proximidade com o grupo onde realizei a pesquisa propriamente dita me serviu para desmistificar minhas próprias ideias preconceituosas sobre lutas e seus praticantes. A partir

[2] Este momento se materializa com a aprovação para a realização da pesquisa através do parecer favorável do Comitê de Ética da Universidade Federal de Goiás (CEP da UFG) em agosto do ano de 2013. O parecer identificado como "Parecer Consubstanciado 373.441" foi emitido pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal de Goiás (CEP/UFG); e os colaboradores referidos nesse estudo assinaram um Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.

[3] Atuei durante todo o período do doutoramento e da pesquisa como docente na Universidade Estadual de Goiás no curso de Licenciatura em Educação Física da Escola de Educação Física e Fisioterapia de Goiás.

da leitura de Clifford (2000), entendi que não seria possível desconsiderar minhas origens e minhas viagens pelas cidades onde vivi e nas quais pude vivenciar experiências marcantes que agora participam (ainda que tente vigiá-las) do que escrevo. Essas experiências modularam meu olhar e minhas falas desde o início de minhas vivências. Como nos demais capítulos dessa tese, os elementos trabalhados aqui são resultado de uma pesquisa de campo, mas também de minhas vivências no universo de onde extraio o estudo que agora apresento: o das lutas corporais. É importante enfatizar que não há como precisar quando se iniciam, de fato, as coletas que dão origem a esse texto, já que, mesmo antes de me propor a sistematizar um estudo sobre temática de masculinidades no *Mixed Martial Arts* (MMA), já participava do universo no qual realizei a pesquisa de campo; e esta experiência pessoal interfere no olhar que possuo sobre a questão.

Muitas vezes, os códigos que tive que aprender para ter acesso e permanecer dentro de grupos de lutadores trouxeram um amadurecimento em termos de coletividades que eu nem sequer imaginava. Percebi que o capital social necessário ao pertencimento a uma comunidade de lutadores possui relação com a intimidade somática, em referência ao estudo de Garis (2000) sobre boxeadores, em caráter progressivo e duradouro; e, em função de minhas constantes mudanças de cidades ao longo da vida, não me foi possível desenvolver, em níveis compatíveis aos de meus companheiros de lutas, nenhum dos dois. Para compensar estas carências, tive de me tornar um "pesquisador" dos costumes e das falas não-verbais nas entrelinhas do convívio com lutadores.

Minhas primeiras experiências com lutas corporais foram possíveis graças ao meu ingresso no curso de Licenciatura Plena em Educação Física na Universidade Federal do Rio de Janeiro – um espaço formal em que dificilmente aquelas sutilezas da interação entre lutadores poderiam ser captadas. Escolhi o Judô por uma demanda reprimida que trazia desde a infância, tornando-se um desafio a superar (é possível que eu tenha guardado a recomendação médica de praticar a modalidade dada a minha mãe para apaziguar meus "impulsos agressivos" na infância) De qualquer forma, me matriculei na disciplina de Judô I e comecei aí minha história com as lutas corporais.

Como tinha muita dificuldade em aprender as "técnicas" e as "táticas" exigidas para acompanhar o andamento do processo ensino-aprendizagem da disciplina, me dirigi ao professor que, gentilmente, ofereceu-me uma bolsa para treinar e aprofundar meu aprendizado junto ao seu grupo de praticantes de Judô que se reunia em uma escola do bairro boêmio da Gávea, na zona sul do Rio de Janeiro. Naquele grupo, formado em quase sua totalidade por faixas pretas e alguns poucos graduados em níveis abaixo da graduação máxima na luta, tive oportunidade de desenvolver tanto uma *héxis* corporal (através de experiências bastante significativas no sentido

de reproduzirem aquilo que futuramente identifiquei como uma das prerrogativas para ser aceito em uma comunidade de lutas) e um *ethos* (que envolveu, sem dúvida, o aprendizado da necessidade de usar as palavras certas na hora certa, calar-se para ouvir histórias típicas do convívio masculino e ser leal àqueles códigos de conduta que fazem parte dos princípios de uma comunidade de lutas).

Eu era, para os mais graduados, a oportunidade de praticar um *randori*[4] com um faixa branca completamente alheio àquilo que a prática sistemática pode proporcionar ao lutador – o que, para mim, era algo novo, já que, em minha ignorância, valer-me de minha força física me protegeria de maiores danos que aqueles faixas pretas poderiam me causar. Desta forma, os judocas com os quais treinava tinham comigo a oportunidade de aplicar na prática todas as variações que suas imaginações puderam elaborar para os golpes que conheciam e dominavam; e eu retornava para casa após aqueles treinos, além do aprendizado corporal, com a certeza de que me faltava muito até chegar ao mesmo nível de destreza motora que eles – além dos hematomas, arranhões e dores provocadas pelos estrangulamentos, torções articulares e quedas.

Fora do tatame, o convívio social era um aprendizado tão importante quanto o aprendizado corporal dentro do tatame – uma "casa dos homens" como refere Wenzel-Lang (2001). Foi nessa época que passei a "beber socialmente". Após os treinos nos dirigíamos aos bares próximos à escola que abrigava nosso tatame e permanecíamos ali por algumas horas tomando cerveja entre amigos (entre outros que, mesmo não praticando Judô, compareciam para manter longas e animadas conversas). Percebi, naquelas interações, o quanto a convívio informal me fornecia saberes que somente emergiam a partir do clima de confiança estabelecido em função da familiaridade pós-treino. Foram com essas conversas que pude me livrar do bloqueio até então instalado em minha mente sobre a incapacidade de me tornar um lutador Judô, tanto pela idade, quanto por experiências vividas na infância, adolescência e na própria faculdade de Educação Física, por não atender aos estereótipos consensuais de atleta que percebo se atrelarem aos de classe (a imagem de que vivenciou experiências motoras ricas era indissociável da de um futuro professor de Educação Física, mas as restrições fundam-se no próprio *habitus* do atleta onde a habilidade motora é uma condição inata e não adquirida) e de gênero (pressupõem-se, para alguns esportes representativos de masculinidades que um atleta seja, de antemão, heterossexual desde a tenra idade).

O apoio que recebi daqueles faixas pretas – os mesmos que me davam as "surras pedagógicas" nos treinos – foi fundamental para que eu continuasse a querer me aperfeiçoar

[4] Entre os métodos de ensino do Judô, o *randori* é *"[...] a forma de treinamento livre durante a qual os praticantes procuram desenvolver suas habilidades, tanto de ataque como as de defesa"* (GAMA, 1986, p. 72). Apesar do caráter pedagógico e facilitador que se espera no randori, seu desenrolar depende da sintonia dos envolvidos que, em função de suas características pessoais podem imprimir maior ou menor grau belicosidade às suas investidas contra o outro e vice-versa.

naquela modalidade que parecia uma mágica para "derrubar adversários" – mesmo os mais corpulentos que enfrentei em muitos *randoris*. De certa forma, a honra, no sentido dado por Pitt-Rivers (1974), no tocante a um sentido de reconhecimento do vencedor e submissão do derrotado, naquele pequeno grupo mantinha-se preservada na relação com o novo integrante, pois eles comprovavam que suas habilidades eram capazes de subjugar um indivíduo que, conforme eles mesmos diziam, tinha apenas força – reforçando a retórica do Judô enquanto uma arte marcial que permite superar adversários mais fortes a partir da aplicação de técnicas cuidadosamente desenvolvidas através da disciplina e da repetição – o princípio do galho verde[5]; e estava garantida a premissa da superioridade de sua luta. Como discorro no presente texto, o frágil limite que separa lutas de artes marciais é um aspecto problemático na discussão sobre tais manifestações culturais; interferindo na produção de representações sobre as mesmas na sua compreensão enquanto saberes intrínsecos a práticas moduladoras de subjetivações masculinas.

A problemática referente à tensão entre lutas corporais e artes marciais se localiza em um território onde formas de sociação presumem o respeito a códigos implícitos à preservação da honra masculina arraigada a tradições e discursos que advogam a condição de essência; independente do formato sobre o qual são executadas (biopolíticos, ético-morais, nacionalistas ou mesmo masculinistas), artes marciais são, em uma palavra, inquestionáveis, dogmas mesmo. A questão da homossociabilidade embutida em tais práticas – implicada na preservação desta dimensão axiomática de coletividades em posição de culto às mesmas – se apresenta como um mecanismo para a manutenção de padrões heterossexistas, reprodutores da homofobia e da misoginia inerentes a lutas corporais, vistas como expressão irrefutavelmente viril e masculina. Mas estas construções discursivas não são necessariamente intencionais: participam de uma dicotomia masculino/feminino que serve de suporte – como se pode evidenciar em comentários sobre ceder para um adversário em um combate de luta ("bater" em um *arm-lock* ou não contragolpear uma entrada de queda) ser "coisa" de gay ou de mulher. É digno de nota, como foi se evidenciando desde minhas primeiras experiências com lutas, que a problemática relacionada aos limites entre lutas corporais (que aspiram deixar de serem estigmatizadas por não possuírem uma filosofia "marcial" capaz de justificar sua existência) e artes marciais (que devem, antes de mais nada, resgatar seu passado longínquo de onde emergem seus fundamentos ético-morais) reificam uma dicotomia a partir do pressuposto de que apenas aqueles dotados de qualidades viris inquebrantáveis podem submeter-se àquelas exigências, e tornar-se digno do afeto por pares do mesmo sexo; reproduzindo a premissa de que espaços de convívio masculino eximem o "Outro" das masculinidades hegemônicas; e servem para reforçar o sexismo e a dominação de

[5] Há passagens a que referem lutadores de Judô mais experientes que acredito fazerem parte do imaginário da luta no qual se defende que o galho verde enverga durante um vendaval e não quebra, enquanto um tronco robusto é derrubado.

homens afeitos a tais masculinidades sobre as demais e às mulheres (SEDGWICK, 1985); ou uma homossociabilidade no estilo ibérico marcada pela cordialidade (LECHAKOSKY; ADELMAN, 2011). Neste sentido, até o momento do chiste e da brincadeira libidinosa entre os lutadores funcionam como fuga àquela ordem que pareceria, se "levada a sério" ininterruptamente, insustentável, como pontua Simmel em sua reflexão sobre sociação (1983). As relações jocosas de Radcliffe-Brown (1952) não rompem completamente com o sistema de relações fundados em uma moral "marcial" intrínseca ao Judô, ao menos no Rio de Janeiro onde as relações parecem mais fluidas que as japonesas bastante ortodoxas (GILMORE, 1994); funcionam, antes, como um reforço a ele, pois, reconhecida a precedência de um judoca graduado em faixa preta sobre um faixa branca, mantém-se a funcionalidade do sistema.

Depois de ter concluído a licenciatura em Educação Física, tive que me afastar do Judô. Meu novo endereço (na zona norte da cidade do Rio de Janeiro) me impossibilitou de continuar nessa luta; e pude, a partir daquela mudança, perceber o quanto aquela modalidade de luta se ajusta a condições socioeconômicas, pois, ao procurar outro local onde fosse possível continuar a praticar Judô na zona norte da cidade, identifiquei que a modalidade estava restrita a clubes e academias das áreas mais abastadas do Rio de Janeiro. Mesmo sem ter dados concretos, posso observar que, na época (2004), as academias de Judô estavam voltadas para competições e davam ênfase à categoria adulta na máxima graduação (faixa preta) – uma relação com a competição diferente a do Jiu-jítsu, onde o incentivo atende a outros códigos, sendo mais flexíveis e menos ortodoxos, além de que as categorias de competição são mais numerosas por graduações e faixas etárias. Pelo fato de não ser nem faixa preta, nem ter condições de competir no circuito formal do Judô, tive de desistir da modalidade. O fato que chamo a atenção aqui é quanto ao que me soou ser um caráter elitista desta modalidade que, ao menos na minha experiência, não me acolheu por não ter ingressado desde a infância. De qualquer forma, percebi que o modelo competitivo do Judô, em comparação com outras modalidades, prima pela excelência na própria luta; não me pareceu dialogar com outras modalidades; ou, se o faz, tenta manter-se fiel seus a princípios e tradições – inclusive em uma pureza de movimentos em seus praticantes, um contraste com o Jiu-jítsu, o Boxe, e o Muay Thai, para citar algumas lutas. A busca por uma pureza naquela luta talvez justifique uma presença reduzida de lutadores oriundos do Judô no MMA – ao menos nos espaços onde tive contato com lutadores[6].

Devido à ausência de locais para a prática do Judô, encorajei-me a, pela primeira vez, treinar Jiu-jítsu mesmo tendo, durante o período em que treinei Judô, me inclinado a pensar que

[6] Uma exceção modelar a essa premissa que devo citar, mas que foge ao âmbito desse estudo, é o caso da lutadora Honda Rousey que, além de medalha de bronze nas Olimpíadas de Pequim em 2008 pelos Estados Unidos, manteve-se invicta na categoria peso galo feminino do *Ultimate Fighting Championship* (UFC) até 2015.

no Jiu-jítsu só havia arruaceiros causadores de briga, como se dizia na época. Em uma analogia com a produção do discurso sobre o lugar, posso citar Bauman (2001) para refletir sobre como imagens sobre violência e grupos sejam construídas e ganham status de reais em função da sua circulação, e funcionem atribuindo sentidos a indivíduos e lugares. Mas, para minha sorte, encontrei um colega de infância (de quem tinha boas lembranças) em um grupo de Jiu-jítsu já reconhecido na cidade do Rio de Janeiro. Esta equipe tinha vários locais de treino na cidade, como é comum a equipes que se reúnem em torno de uma mesma "bandeira", e que a seguem fielmente, assim como por todos os lutadores nela formados; ou seja, um lutador, depois que inicia no Jiu-jítsu, deve continuar como aluno de um professor desta mesma bandeira; e deixar uma equipe constituída como uma bandeira é motivo para marginalização no meio da luta. Como abordarei no decorrer do texto, um lutador que deixa sua equipe, quer dizer, abandona a bandeira de seu mestre-professor, é visto como um traidor; e será mal visto por outras equipes como alguém indigno de confiança – uma verdadeira morte social, difícil de ser contornada. Esta é outra diferença com respeito ao Judô, pois os mestres de Judô que conheci eram todos parceiros, e nunca percebi qualquer resistência a que um aluno mudasse de professor no decorrer de sua trajetória na luta, ou rivalidades entre professores desta modalidade como as que presenciei no Jiu-jítsu[7].

Assim, uma utilização do termo bandeira no Jiu-jítsu que vem se expandindo para outras modalidades de maneira mais discreta, ao menos na região onde realizei a pesquisa, é como marca de uma empresa que se organiza para manter uma identidade; e acredita defender valores que a definem como tal; uma marca simbólica que indica uma tendência em grupos de lutadores

[7] Acredito que esta condição esteja relacionada com a própria organização do Judô que possui apenas um sistema de organização esportiva internacional, a Federação Internacional de Judô (*International Judo Federation* – IJF) vinculada ao Comitê Olímpico Internacional (*International Olympic Committee* – IOC); enquanto o Jiu-jítsu, além de não ser vinculado ao comitê olímpico, possui, só no Brasil, duas confederações de âmbito nacional na modalidade (Confederação Brasileira de Jiu-jítsu e Confederação Brasileira de Jiu-jítsu Esportivo). A organização unificada do Judô caracteriza o esforço na manutenção de um princípio norteador do esporte – o fair play –, e produz uma unicidade em termos de expressão do ideário esportivo, ainda que posa ser entendido como elitista, capaz de coibir interpretações arbitrárias na execução de competições esportivas como corre em modalidades que não compõem o rol de esportes olímpicos; como o caso do Jiu-jítsu, do Muay Thai e outras modalidades de lutas onde não há uma unificação de instituições organizativas. Além deste aspecto permitir os personalismos na condução do fenômeno competitivo de que o esporte não pode se dissociar – como a manipulação de resultados a favor de instituições cujo poder político dentro do campo dos esportes lhes permite deformar regras em benefício de atletas sob sua tutela – abre espaço para a adesão aos recursos ilícitos como forma de atingir a vitória – como os meios de doping cada dia mais sofisticados e indetectáveis –, impedindo-as de tornarem-se modalidades olímpicas. Como será possível observar no decorrer desse texto, modalidades cujas estruturas organizacionais mais fluidas – como o Jiu-jítsu e o MMA – não exigem tanto de seus participantes em termos de protocolos, paradoxalmente parecem atrair mais adeptos; e constituem espaços de construção de identidades no avançar da modernidade onde, como pressupõe Bauman (2001), solidas construções tradicionais são substituídas por modelos mais tolerantes e flexíveis de estruturas e funcionalidades. As brechas deixadas pela retração das organizações de sistemas esportivos na esteira da fluidez na burocratização de instituições do avançar da modernidade, trouxeram a reboque modelos de gestão de manifestações esportivas marcadas por uma paradoxal acessibilidade maior no tocante às origens étnicas e culturais daquelas – é possível dizer que alguns esportes figuram como patrimônio da humanidade, mesmo como representações indubitáveis do imperialismo cultural euro-norte-americano (a própria *jock culture*) – e níveis de competitividade cada vez mais implacáveis – dentro dos quais tornam-se lícitos e irremediáveis o uso de substâncias nocivas à saúde dos atletas a fim de otimizar resultados; regimes de preparação desportiva desumanos que leva à morte muitos atletas; e uma naturalização destas violências contra a vida humana sob o discurso do esporte lenitivo das mazelas sociais.

revigorarem fundamentos de ordem e disciplina. Convido, em função da necessidade de revisitarmos o espaço das construções coletivas cada vez mais ávidas por sentidos de pertencimento, a pensarmos nas bandeiras das equipes de lutas corporais enquanto "famílias" que identifiquei perceberem-se, com grandes possibilidades, como totalidades das lutas corporais em torno dos quais gravitem outras modalidades; ainda que precise pensar na complexidade que esta divisão linear tem adquirido em função do avanço do MMA, como discutirei mais adiante. Não pretendo discutir nesse estudo concepções de família em termos sociológicos, pois tal empresa fugiria ao propósito a que dedico aqui. Entendo que há, para meus colaboradores nessa pesquisa, uma analogia em suas relações comunais com modelos de família convencionais nos quais relações de parentesco são acionadas para sustentar laços afetivos e políticos; mas, ao que pude entender, família a que me refiro nesse momento advoga a camaradagem e a defesa dos ideais de harmonia, ordem e progresso importante para a estabilidade do grupo. E este modelo de família se coaduna com a ideia de família a que recorro para, no decorrer do texto, referir-me à união entre um homem (lutador) e uma mulher (companheira) que reifica a dicotomia inerente à ordem de gênero da sociedade normativa ocidental: a família burguesa.

Voltemos à questão das famílias de lutadores. Em função do esvaecimento dos contornos de bandeiras em torno de apenas uma luta, em direção à agregação de diversas lutas, posso inferir que a reunião sob o signo de uma mesma bandeira tem por finalidade defenderem a hegemonia de grupos, ao invés de lutas isoladas; no caso, a pulverização de comunidades em torno de lutas corporais ocorre com a reorganização de praticantes de lutas distintas com o propósito de prepararem-se para uma luta que congrega varias delas – o MMA. E fortalecendo a comunidade em torno de uma bandeira ocorrem clivagens de subequipes que mantém o respeito àquela; reforçando sua identidade, mas adquirem independência e prestígio em função de traços de personalidade daqueles mestres. Ainda assim, subsistem rivalidades dentro de tais bandeiras com hostilidades mesmo entre professores delas – uma cooperação antagônica que, de acordo com Messner (1992), constitui-se em uma dinâmica indissociável de modelos de sociação produzidos junto de amizades entre atletas masculinos –, contribuindo para a desmistificação de uma concepção generificada de amizade entre homens mais "verdadeira" se comparadas com as femininas e de outras masculinidades; ou seja, o que percebi, mesmo que sub-repticiamente, é que as subequipes competem dentro das próprias bandeiras por uma hegemonia, e tornam-se focos de desavenças e até de rupturas dentro da equipe e surgimento de novas comunidades de lutadores.

O aspecto da clivagem das equipes dentro de bandeiras, que vem se aprofundando com o incremento de espaços de competição pela própria diversificação de estilos de competição (mais

ou menos fieis a regras pré-estabelecidas, como nos casos que deram origem aos próprios Vale-tudo como precursor do MMA), mesmo atendendo a descontinuidades que exigem o exame a partir de premissas da cultura de consumo do avançar da modernidade, aparece como um ingrediente indissociável para a proliferação de falas sobre masculinidades (mais beligerantes sem, no entanto, deixarem de respeitar aos códigos normativos; ou belicosas como forma de questionar a pasteurização dos regimes de virilidade inerente aos esportes modernos). Neste sentido, o avolumar-se das equipes, e seu investimento em aglutinar modalidades e estilos de agência (para competição, como símbolo de pertencimento ou ambos) me parecera contribuir para um formato de comunidades de lutadores que se caracteriza pela pluralidade de objetivos; e não por um programa unificado de formação de integrantes como lutadores – como no caso do Judô. A multiplicidade de formas de vínculos permite ao indivíduo escolher a que mais lhe convém, ficando livre para, inclusive, migrar da categoria "praticante sazonal" para a de competidor – no que terá grandes vantagens simbólicas dentro da economia masculina deste tipo de comunidade. A dinâmica flexível que observei desde que ingressei no Jiu-jítsu, e que tenho observado em outras lutas como o Muay Thai e a Capoeira, permitem às modalidades mais adaptáveis às transitoriedades dos objetivos na contemporaneidade – menos afeitos às identidades imutáveis do auge da modernidade como as que pareceram subsistirem no Judô ou no Karatê, por exemplo – sobreviverem, enquanto as mais ortodoxas, impermeáveis à necessidade de adaptações ao colorido pós-moderno, tendem a perder espaço – o que talvez possa explicar o avanço do MMA mesmo sem um contingente crescente de praticantes (são, em sua maioria, temporários em vista do grau de exigência física e psíquica que exige), mas em constante renovação (não envelhece!).

* * *

A equipe de Jiu-jítsu onde ingressei em 2004, apesar de numerosa, graças à camaradagem do seu fundador, ainda dava seus primeiros passos; e promovia treinos com grande número de lutadores no *dojô* da Universidade Gama Filho (UGF) onde conheci muitos professores (inclusive de Judô) na época em que cursei o mestrado em Educação Física naquela instituição[89].

[8] A própria história da UGF se aproxima do Judô no Rio de Janeiro, pois, conforma relata Paulo Fernando Tenório Wanderley (2001), "Na segunda metade da década de 60, a Universidade Gama Filho (UGF) se projetou definitivamente como uma das grandes forças do judô carioca. O professor Pedro Ernesto da Gama Filho esteve a frente do processo, incentivado por seu pai Luís Gama Filho, Ministro do Tribunal de Contas e fundador da Universidade Gama Filho (p. 49).

[9] Como pude escutar de muitos professores – nos quais era visível o vínculo afetivo com a instituição – a UGF deu grande importância ao Judô e a outros esportes. Não por acaso, o programa de Pós-graduação *Strictu Sensu* em Educação Física teve 5 em 2009 (MANOEL; CARVALHO, 2011) de acordo com os critérios da CAPES. Até de ser descredenciada pelo Ministério da Educação no início de 2014, a UGF, com suas instalações monumentais de práticas esportivas, representou um verdadeiro templo para a iniciação e investimento no esporte encravado no meio da nostalgia da periferia suburbana do bairro da Piedade na zona norte da cidade do Rio de Janeiro. A ação de descredenciamento foi formalizada de acordo com o portal do Ministério da Educação (www.portal.mec.gov.br) em despacho do Secretário de Regulação e Supervisão da Educação Superior Jorge Rodrigo Araújo Messias em 13 de janeiro de 2014.

Fui aluno de dois lutadores faixas pretas desta mesma bandeira; e mantenho, com os mesmos, amizade até hoje – ainda que virtuais, em função da distância.

Movido pelo desafio de vencer as primeiras dificuldades na prática das lutas corporais, tive, junto dos novos grupos de prática do Jiu-jítsu das cidades onde morei depois de deixar a cidade do Rio de Janeiro (Vila Velha no estado do Espirito Santo e em Goiânia no estado de Goiás), contato não apenas com outros modelos de sociabilidade, mas também com outras modalidades de luta (em função de ter conhecido alguns praticantes de Jiu-jítsu que se interessaram em se promover como competidores de vale-tudo e depois de MMA). Em Vila Velha, fui aluno de dois professores da mesma bandeira reconhecida no estado do Espírito Santo. Já mais experiente quanto à necessidade do manejo do capital simbólico masculino para pertencer a tais grupos, vi a possibilidade de me encaixar no modelo mais volátil de pertencimento a comunidades de lutas, de acordo com minhas próprias disponibilidades e interesses, ao invés de ter que me encaixar nas exigências do grupo. Na verdade, meus professores de Jiu-jítsu, tanto no Rio de Janeiro como no Espirito Santo tinham alguma experiência e afinidade com outras lutas como Boxe e Muay Thai, ou já se interessavam por competições de Vale-tudo – já que ainda não era muito comum chamar a luta por MMA –; e este aspecto dotava-os de versatilidade para perceberem diversidade de interesses dos alunos por lutas corporais.

Além do fato de que só recentemente tenho observado o surgimento de espaços de prática de lutas corporais mais ajustados às exigências do indivíduo ocupado em múltiplas jornadas de trabalho e formação profissional, além da diversificação de grupos etários; onde antes só verificava regimes de aulas-treinamento para atletas (indivíduos sem dedicação a jornadas compactas de trabalho), observei que o interesse por lutas tem acompanhado a oferta, obviamente – uma dialética que exige mais aprofundamentos teóricos, mas, de antemão, é possível sugerir que a exibição do MMA na mídia é reflexo de um processo de sensibilização promovido por intermediários culturais interessados em ganhar espaço social para implantarem seus gostos e estilos de vida e consumo (BOURDIEU, 2007).

Mesmo depois do contato com professores e lutadores de outras modalidades, até então, outras lutas além do Jiu-jítsu não faziam parte do meu vocabulário corporal. Mas vi a necessidade aprofundar-me em saberes sobre a temática quando assumi uma disciplina do curso de Educação Física chamada Fundamentos Metodológico das Lutas; dedicando-me por cinco anos a disciplinas desta natureza em instituições de ensino superior no Espirito Santo e depois em Goiás. Mesmo mantendo minha prática no Jiu-jítsu, passei a conviver mais de perto com praticantes de outras modalidades em função da necessidade profissional; e o conhecimento

sobre Boxe, Muay Thai, Capoeira, Taekwondo e até o Krav Magá só foi possível graças a isto. Gradativamente, fui tomado pela coragem – na verdade, a confiança de que a contundência com que lidaria nestes espaços seria dosada pelo professor destas modalidades, conforme a evolução motora que alcançasse, corroborando com os achados de Garis (2000) e Wacquant (2002) – e me dediquei, por alguns períodos, ao Muay Thai, ao Boxe e à Capoeira; mas foi apenas depois de minha mudança para Goiânia que passei a me dedicar com mais afinco em aprender outras lutas, além do Jiu-jítsu.

Um aspecto que contribuiu para que ingressasse com mais determinação às experiências com lutas de diversas características foi o fato de que a equipe onde passei a treinar depois que cheguei a Goiânia, e ainda treino, se caracteriza pelo trato com o Muay Thai, com a Capoeira e com o Boxe. Não tenho elementos para afirmar que a mudança que identifiquei nesta equipe especializada em Jiu-jítsu em direção à incorporação de outras modalidades, seja extensível a outras equipes e bandeiras; só posso afirmar que nesta presenciei a organização de um interesse crescente em aulas e treinos de outras modalidades. É possível que o mesmo fenômeno de ampliação do escopo de lutas das equipes reunidas sobre uma mesma bandeira, ou de equipes dentro de bandeiras do Jiu-jítsu seja uma tendência; e soma-se a tal pressuposto o fato de que bandeiras de Jiu-jítsu tenham sido responsáveis por formar alguns dos principais ícones do MMA em evidência no momento – conforme as informações que possuo das equipes por onde passei; junto de informações disponíveis na mídia ou em buscas na *web* de que lutadores formados pelos Gracie[10] como Royce Gracie e Victor Belfort; pela Nova União, José Aldo, Renan Barão e Jussier Formiga; ou os próprios irmãos Nogueira Minotauro (Rodrigo Nogueira) e Minotouro (Rogério Nogueira), hoje titulares de sua própria bandeira, a Team Nogueira, passaram pelas mãos e descendentes diretos dos Gracie (Ricardo De La Riva[11]); entre tantos outros, tiveram parte significativa de suas histórias como lutadores vinculadas às organizações formadas em torno do Jiu-jítsu. Neste sentido, não me parece coincidência que a equipe a que me vinculei ao chegar a Goiânia esteja investindo em modalidades importantes para disputas em eventos de MMA, concentrando esforços para formar seus próprios competidores nesta luta como forma de aumentar seu capital simbólico enquanto bandeira.

Uma percepção que me acompanhou desde o início desse estudo foi a de que o Jiu-jítsu tenha servido de suporte para a criação do que hoje entendemos ser o MMA, já que, como

[10] A gênese da marca Gracie é em si tema de muitas discussões acadêmicas, pois sua organização, suas divisões internas em função de desentendimentos ocorridos na própria família Gracie; e a existência de duas *bandeiras*, a Gracie Barra e a Gracie Humaitá, surgidas a partir do olhar empreendedor que caracterizou a própria família desde o início de sua empreitada de defender o Jiu-jítsu como um nova modalidade de luta nas primeiras décadas do século XX, ainda não foram, no meu entender, devidamente exploradas.

[11] Esse lutador foi formado por um dos descendentes da família Gracie, Carson Gracie, criou um estilo conhecido e reverenciado no Jiu-jítsu: a guarda *De La Riva.*

pretendo defender, esta não seja em si uma luta, mas um espaço de disputa de modalidades por superioridade. Acredito que o *ethos* aguerrido produzido pelas retóricas dos Gracie de não recuar frente a um adversário venha participando intimamente das formações de subjetividades de lutadores que se interessam pelo MMA; e que, junto daquelas retóricas, equipes venham agregando saberes e valores que hiperbolizam a beligerância e a belicosidade primordial para o Jiu-jítsu.

Assim, a equipe de que passei a fazer parte apresentou os ingredientes ideais para desenvolver um estudo que buscasse entender que masculinidades emergem de falas e práticas de lutadores de MMA; e me comprometi a transformar minha própria vivência no grupo em um estudo etnográfico. Este foi o momento pontual para o início do trabalho formal de coleta de dados, a decisão por trazer para o centro da discussão minhas experiências junto a um grupo de lutadores com quem convivo desde que cheguei à cidade de Goiânia, em 2011. Desta forma, me dediquei a registrar de forma mais minuciosa as experiências ocorridas junto à equipe que agora passo a descrever em detalhes.

* * *

Depois de alguns meses na cidade de Goiânia, entre outras equipes, terminei por me firmar em pertencente a uma bandeira cujo líder reside nos Estados Unidos. Preciso lembrar que precisei procurar uma equipe onde me afinasse, já que, como ocorreu com a primeira equipe do Rio de Janeiro, a do Espirito Santo não possui filiais na cidade de Goiânia. Esta bandeira não é tão popular quantas outras que, acredito, ganharam visibilidade justamente no universo das lutas, em função de competidores dos eventos de MMA com maior exibição nas mídias de grande circulação referirem pertencerem a elas (Gracie Barra e Humaitá, Nova União, De La Riva e Irmãos Nogueira, para citar as mais populares no Brasil em função do UFC). Ainda que, nesse estudo, o UFC seja tomado, na maior parte do tempo, como referência em eventos de MMA, outros eventos ainda sobrevivem depois do avanço implacável daquele no cenário de eventos desta natureza (*Shotoo*[12], *Jungle Fight*[13], *Bellator*, *Cage Warriors* etc.)[14].

Como ficará claro logo a seguir, este grupo de lutadores onde realizei a pesquisa de campo possui em si uma relação com o desafio e os estrangeirismos de seus protagonistas.

[12] Organizado no Brasil por André Pederneiras da Nova União. Retomo, ao longo do texto, mais detalhes sobre o evento.

[13] O *Jungle Fight* é um evento de MMA cujo alcance é a América Latina e muito popular no meio brasileiro, mas, como informa o site oficial da organização (www.funglefc.com.br), é transmitido para os Estados Unidos. Foi criado e é administrado por Wallid Ismail: um lutador formado por Carlson Gracie que se tornou famoso por vencer outros lutadores da família Gracie, ganhando o pseudônimo *Gracie's Killer* (matador de Gracie).

[14] Uma lista aproximada de eventos reconhecidos regionalmente, nacionalmente ou em âmbito continental será sempre tão incompleta quanto qualquer inventário sobre um universo tão mediado por operações midiático-culturais quanto eventos de MMA. Talvez este ponto corrobore com premissas de que a organização de um universo social pressuponha como totalidade o resultado de seu alcance de visão, em termos conotativos. Cada evento destas lutas ainda desprovidas de organização centralizada em torno de uma federação internacional como os esportes modernos em geral apresenta-se como soberano no espaço onde se realiza, e junto aos lutadores que dele participam; por esta razão, entradas de novos eventos ocorrerão incessantemente em razão direta com o surgimento de novos empreendedores dispostos a explorar o retorno material e simbólico que eles permitam.

Criada a partir da vontade de reunir indivíduos que partilham de posturas e estilos de vida semelhantes, a equipe vinculada a uma bandeira de menor visibilidade, se comparada às outras do Jiu-jítsu e das lutas corporais, esforça-se por manter suas características fundantes: disciplina, respeito às tradições do Jiu-jítsu e as construídas com o tempo dentro da própria equipe, valorização de seus resultados na formação de lutadores e em competições.

A dimensão exata dessa equipe é difícil de precisar, pois, além do líder da bandeira a que ela está vinculada estar nos Estados Unidos atualmente, é do meu conhecimento que possui outros mestres-professores com seus respectivos polos de atividades vinculados a esta equipe em Goiânia e em alguns estados brasileiros (Goiás, Mato Grosso, Maranhão, Ceará), além da Bélgica; e continua crescendo, pois, a cada confraternização anual, tenho notícias de que mais lutadores graduados pelo nosso mestre abriram novas turmas em suas cidades. A característica comum é a de que todos os polos a que me refiro constituem-se de grupos de lutadores praticantes, em geral, de Jiu-jítsu formados por professores da equipe vinculada à bandeira que referi, sob a orientação direta do professor a que me reportarei adiante: o líder da equipe – ainda que alguns se dediquem a outras modalidades que constituem o rol de lutas necessárias à formação do competidor de MMA. Em função do respeito à hierarquia, condição nuclear do grupo em questão, a permanência na equipe exige a fidelidade aos seus princípios norteadores e à palavra final do mestre e líder; desta forma, todos os professores subordinados a tal líder referem seus grupos como dependentes daquele, e exibem (ou devem), em todos os locais visíveis possíveis, a logomarca da equipe. Cabe lembrar que o líder desta equipe é sistemático quanto à burocracia necessária a que lutadores subordinados a ele possam participar de competições oficiais (pagamento de taxas à federação local de Jiu-jítsu; recadastramento de seus atletas; prazos de inscrições etc.); e esta condição só é possível graças ao título de faixa preta em terceiro grau[15], pois apenas um lutador reconhecido pela confederação pode apresentar-se como líder de uma equipe – sendo a adesão às bandeiras da modalidade opcional.

Não me detive a acompanhar todos os polos coordenados por professores-lutadores formados pelo líder da equipe, em função do objetivo desse estudo ater-se ao MMA, e nem todos se dedicarem a esta modalidade, ou a manterem em seus polos modalidades que compõem o rol de lutas exigidas na formação de competidores dessa natureza. Tenho informações de que, nos outros espaços, a maior parte dos integrantes dedicam-se apenas ao Jiu-jítsu; enquanto em Goiânia, ao menos, dois professores da equipe investem na diversificação de modalidades de lutas corporais com o intuito de formar aqueles lutadores-competidores de MMA, e não apenas

[15] No Jiu-jítsu criado pela família Gracie a atribuição de graus aos fraixas preta e atende a regras estabelecidas pela Confederação Brasileira de Jiu-jítsu. O Sistema Geral de Graduação disponível no site da confederação (www.cbjj.com.br) é reconhecido pela Federação Internacional de Jiu-jítsu (International Brazilian Jiu-jítsu Federation – IBJJF).

de Jiu-jítsu. Este aspecto é singular na equipe e bastante localizado; como refiro no texto, percebi, a partir da pesquisa na literatura e em fontes de informações disponíveis na *web*, que o MMA, ao menos no Brasil, emergiu de segmentos de grupos de lutas vinculados ao Jiu-jítsu; e esta premissa se confirmou na equipe onde ingressei e que realizei essa pesquisa: foi em função da organicidade permitida pelo Jiu-jítsu que outras modalidades foram se agregando na equipe como forma de aperfeiçoar as capacidades físicas e lutatórias de interessados em competir no MMA.

Os dois professores da equipe a que me referi comungam a ideia formar lutadores para participarem de eventos competitivos de MMA; ambos também dispõem seu tempo livre e seus recursos materiais em prol deste projeto que, em linhas gerais, resulta como um anseio de retorno social a jovens oriundos de situações de risco social – ambos atuam em áreas da cidade de Goiânia reconhecidos pela violência e pela pobreza. Um destes espaços citados acima, em que os professores se dedicam a formar competidores de MMA dentro da equipe, mostrou-se permeável a minha presença para um aprofundamento da pesquisa. Ainda que o outro professor tivesse até mais convívio comigo em função de nos conhecermos através dos treinos de Jiu-jítsu realizados na academia onde funciona o polo do líder da equipe, seus horários eram instáveis e seus encontros com seus alunos agendados conforme suas disponibilidades; no espaço onde a pesquisa de campo mostrou-se possível, há uma organização de horários e rotinas pré-estabelecida no cronograma do grupo. Neste, uma instalação típica de academia de lutas, pois a estrutura logística serve especificamente a tal finalidade, como referirei à frente, tem funcionamento quase que ininterrupto; mesmo na ausência do professor, os alunos, em geral adolescentes moradores das proximidades, têm permissão para utilizarem o espaço a fim de treinarem e manterem um convívio social nas horas de folga de suas atividades de trabalho e estudo. Treinos de Muay Thai, Boxe e Capoeira possuem horários fixos de 19 horas até às 21 horas as segundas e quartas-feiras; as terças e quintas, das 19 às 21h30min horas, ocorrem treinos de Jiu-jítsu; e, às sextas-feiras, ocorrem treinos livres de luta onde, em geral, os alunos comparecem para exercitarem habilidades das modalidades citadas em disputas de MMA nas quais são necessárias habilidades de lutas com golpes (Boxe, Muay Thai e Capoeira) e das lutas de agarre (como o Jiu-jítsu).

Assim, a pesquisa de campo compôs-se do registro de experiências obtidos junto aos integrantes da equipe onde ingressei ao chegar à cidade de Goiânia, em 2011. Mais especificamente, os espaços da equipe onde concentrei os dados foram: a academia onde o líder dessa equipe realiza seus treinos e reuniões com os professores a ele vinculados, localizada na região central; e a academia que citei acima, localizada em um bairro popular de uma zona mais

afastada da cidade, e referida como um setor sujeito à violência em função das precárias condições socioeconômicas do lugar – ainda que, como pude verificar depois de conviver durante dois anos no local, a infraestrutura do local não deixe nada a desejar em termos de suporte básico (saneamento, pavimentação, áreas de lazer público e aspecto geral das moradias), a representação de pobreza do lugar é corrente entre as conversações dos moradores da cidade de um modo geral. Desta forma, o grupo com o qual convivi engloba toda a equipe para além destes dois espaços específicos, tendo em vista que o trânsito dos integrantes da equipe é constante; as visitas e trocas de informações (verbais e corporais) entre lutadores dos diversos polos da equipe destitui a estrutura fechada dos polos e produz, de certa forma, uma homogeneidade de falas e práticas sociais dentro da mesma; mas os espaços onde mais convivi com os integrantes da equipe e colhi os dados para a produção desse estudo foram à academia que identifico como o *quartel-general* da equipe (a academia onde são realizadas as aulas-treinamento do líder da equipe), e a academia localizada no bairro popular de que falei.

A expressão quartel-general não é alegórica. Na estrutura militar, a expressão *quartel-general* indica o local de onde emanam as ordens e as linhas de ação do contingente sob a responsabilidade de um líder locado em tal edificação. Além do fato de que, com efeito, a área do tatame[16] deste local funcione como um posto de controle para todas as atividades desenvolvidas na equipe em questão, o uso do termo é proposital, tendo em vista, conforme discuto ao longo do texto, existir nesta equipe uma forte relação entre lutas corporais, artes marciais e militarismo, já que há um número expressivo de militares na mesma. Não é de se estranhar então que nas paredes do espaço onde funcione tal posto de comando exista uma referência militar sob a forma de um símbolo da força militar à qual pertencem o líder e alguns de seus lutadores mais prestigiados.

Localizado em um piso elevado sustentado por pilares de ferro, em formato quadrangular de cerca de quinze metros de lado, o *quartel-general* da equipe localiza-se sob um suporte estrutural coberto por um tatame com placas de EVA que serve ainda como área de convivência, e para observação de quem vai ao local assistir as aulas ali realizadas. Mais próximo das telhas de zinco que cobrem a academia repleta de aparelhos de musculação, halteres e anilhas, este posto de comando da equipe difere dos demais espaços do estabelecimento em função do calor

[16] Apesar do uso coloquial do termo tatame, na etimologia da palavra há a influência japonesa, pois se trata de uma estrutura de palha de arroz prensada que adquire o aspecto de um tapete, e, geralmente de formato retangular; mas, para as lutas corporais no Brasil, sem dúvida por influência do Judô, uma das mais disseminadas das lutas daquela cultura, em decorrência da praticidade no manejo e na aquisição de placas de um material sintético emborrachado chamado EVA, atualmente se abriu mão dos tatames mais convencionais, os quais, dificilmente, são de palha de arroz, mas de "raspas de pneu" cobertos por uma lona de material sintético (napa). Mesmo que em algumas áreas de treino de Judô e Jiu-jítsu o odor e a textura dos tatames de lona "raspas de pneu" sejam como que símbolos de locais de formação nas referidas lutas, e em outras como Muay Thai ou Capoeira onde a absorção do impacto auxilia em movimentos de saltos ou apoios após chutes e golpes, toma-se como regra denominar qualquer área de treino de Jiu-jítsu ou Judô por tatame, como no Boxe e no Muay Thai por ringue, mesmo que as características físicas e estruturais não condigam com seus respectivos nomes.

que todos os lutadores têm de suportar em aulas realizadas durante o dia – uma situação comum, tendo em vista que o pertencimento dos membros da equipe exige-lhes a participação na maior parte das atividades ofertadas pela equipe como forma de prestigiar os professores que dela são responsáveis –, e que funciona como um rito, pois, como se diz no âmbito desta comunidade, "treinar no calor enrijece o físico e o caráter!" O aspecto sóbrio deste espaço é também digno de nota, pois, mesmo não sendo exclusivo para aulas de lutas – ainda que, na maior parte do tempo de funcionamento do estabelecimento, neste local ocorram aulas de lutas corporais (Jiu-jítsu, Muay Thai, MMA) – um *layout* austero domina o ambiente com paredes de cores simples como branco, verde, preto e azul marinho; equipamentos para o uso nas aulas de lutas guardados em armários vazados que os deixa à mostra e revela a funcionalidade do espaço; dois sacos de bater pendurados em suporte fixos à parede despencam longamente até quase o chão em uma das laterais do tatame; e, para rematar, a presença de um grande espelho utilizado como recurso didático em aulas de *jump*, *step* ou treinamento funcional[17] parece imperceptível nas aulas de Jiu-jítsu, mas extremamente funcional nas aulas de Boxe e Muay Thai – já que o espelho é importante para trabalhos de *shadow* (sombra) individuais[18].

Quanto à segunda academia onde fiz trabalho de campo, o espaço é pequeno se comparado com outros que já conheci para treinos de lutas: possui formato retangular de 12x4 metros e abre diretamente para a calçada com uma porta do tipo de armazém. O sistema de abertura da porta é bem condizente com a familiaridade com que os alunos interagem, pois, mesmo na ausência dos professores, alguns alunos mais antigos sabem como abrir e fechar a porta operando habilmente as trancas; desta forma, podem agendar treinos sobressalentes uns com os outros, desde que se comprometam a deixar o local limpo e arrumado após o término. A considerar o número de alunos, imaginei o quanto seria difícil organizar atividades em que todos pudessem participar; mas a habilidade didática de Sangô surpreendeu até nesse ponto, pois, sem revezamento, todos os presentes executam movimentos de Muay Thai, Boxe ou Capoeira em uma perfeita sincronia como em uma formação militar, cobertos e alinhados. A sala em que se constitui a academia é formada basicamente pelo tatame de lona; os sacos ficam pendurados (são

[17] Formatos de aulas preferidos por indivíduos não adaptados aos treinamentos contra-resistência mais convencionais (musculação) preferidos por mulheres devidos às suas propriedades estético-emagrecedoras.

[18] Este método utilizado em lutas com golpes como o Boxe ou o Muay Thai faz parte da própria tradição das mesmas. Constitui-se de execuções progressivas de golpes ou de golpes com esquivas e deslocamentos nas quais o lutador, mesmo o mais experiente, busca aperfeiçoar seus movimentos através da repetição. Wacquant (2002) refere brilhantemente às simbologias de movimentações no gym de Boxe em que realizou sua pesquisa etnográfica, e fornece elementos significativos para pensarmos no quão os expedientes para o ensino-aprendizagem de lutas guardam de convenções antes mesmo de eficácia, pois é inquestionável, junto aos professores mais ortodoxos de lutas, assim como a "passagem de posição" do Jiu-jítsu ou o uchikomi do Judô (GAMA, 1987), que nada mais são do que uma apropriação do princípio de que a repetição automatiza e aperfeiçoa o movimento – uma premissa neuro-motora, senão ultrapassada, questionável. A fragmentação e a mecanização do movimento humano em tais propostas é flagrante, levando-nos a questionar se retóricas dicotômicas como "corpo e mente", "saúde física e mental" ou "cuidar do corpo e do espírito" não guardem analogia com tais ancoragens a-críticas sobre a constituição do indivíduo que dificultam o avançar de um diálogo a respeito da unidade ontológica do ser humano.

dois) em suportes apropriados; e há uma pequena prateleira com luvas e manoplas numa das paredes laterais. Há um grande painel pintado em TNT com os nomes da equipe e do professor-líder na parede do fundo. Havia, quando iniciei a pesquisa, um banco de supino montado com uma barra longa e algumas anilhas de 10 a 15 quilos e, nos suportes deste banco, algumas anilhas menores; mas, depois que eu trouxe barras curtas e anilhas para utilizar nas sessões de preparação física, acredito que foi necessário desfazer-se do banco e da barra longa para que sobrasse espaço para os novos materiais. No decorrer do tempo em que estive lá, vi algumas mudanças no espaço para a caracterização de um ringue: foram montadas cordas em um dos cantos do tatame ajustadas no momento em que se iniciavam as práticas de luta em duplas (a trocação[19]); e que eram removidas ao término destas práticas. O espaço pequeno está sempre muito asseado e organizado; e os professores frisam constantemente junto aos alunos – com tom sempre paternal – sobre a necessidade de manterem o espaço limpo e organizado, pois ali é como uma casa em que todos devem contribuir para que seja possível o melhor convívio. Em algumas situações, em que a academia de Sangô estava muito cheia, saíamos para treinar em um espaço próximo e nos deparávamos com situações que me faziam refletir sobre minha percepção de violência, pobreza e risco; pois, nesses momentos, me sentia exposto aos riscos comuns em espaços onde há o uso de drogas, como as abordagens de usuários, de traficantes e de policiais.

Como esse estudo resulta do confronto dos dados empíricos com a literatura e com a irremediável impregnação de elementos que emergem dos meios de comunicação de massa, em muitos momentos, elementos das biografias de lutadores brasileiros do porte de competições internacionais (Anderson Silva, José Aldo, Irmãos Nogueira, Vitor Belfort etc.)[20] foram necessários; a triangulação entre a literatura, os dados empíricos e a constante circulação de informações sobre o universo do MMA nos meios de comunicação – principalmente através da web – objetivou apontar para a indissociável relação destes para uma compreensão da profundidade do processo de construção de masculinidades dos agentes que colaboraram com a produção dessa tese. Os sites visitados na *web* para a captura de informações, bem como as obras produzidas a partir das histórias de vida de alguns lutadores e das próprias modalidades de luta pesquisadas para o presente trabalho constituem, em si mesmos, material rico; mas busquei dirigir meu olhar à elaboração de masculinidades inscritas nas subjetividades de lutadores

[19] Descrevo o significado de trocação mais à frente nesse tópico.

[20] Outros lutadores são referidos pelos integrantes da comunidade em suas conversações mais íntimas em decorrência de identificarem-se pessoalmente com os mesmos como o lutador que competiu em eventos anteriores ao sucesso atual do UFC (*Rings*, *Pride*, *Strikeforce* etc.) Fedor Emilianenko conhecido por surpreender lutadores visivelmente maiores que ele; o brasileiro como o peso pesado Fabrício Werdun atual campeão do UFC na categoria; ou o irlandês Conor Macgregor atual campeão do UFC na categoria peso pena depois de vencer o brasileiro José Aldo. No âmbito das categorias femininas há pouca referências dignas de nota, com exceção da norte-americana Ronda Rousey que, além de ter mantido a invencibilidade na categoria peso galo feminino no UFC por três anos – foi derrotada em novembro de 2015 pela também norte-americana Holly Holm – destaca-se por sua beleza euro-americana – o que talvez tenha contribuído para sua popularidade. Os dados sobre os lutadores do UFC referidos aqui estão disponíveis no site oficial do evento (www.ufc.com).

através do MMA; e tentei deixar de lado – uma tarefa difícil de ser levada a termo – resíduos sociais que poderiam interferir na observação e interpretação do objeto; mas que, em verdade, constituem-se mesmo no âmago desse objeto tão vaporoso e, ao mesmo tempo, tão intenso que são as masculinidades.

As informações com as quais produzi o presente texto foram obtidas através do registro em diários de campo que produzia após os encontros que tive nos dois espaços apontados, mas também reuni observações colhidas no convívio diário fora dos mesmos. Não utilizei, na maior parte do tempo, gravadores ou materiais para anotação dos dados, devido não apenas à dificuldade de portar tais objetos na situação em que me coloquei no grupo, mas por questões práticas; responsável na maioria das vezes por atividades de treinamento ou de ensino do Jiu-jítsu – já que sou um lutador graduado que, como todos os outros, deve se responsabilizar por sessões de aula nos espaços onde estiver –, seria improdutivo me preocupar em manejar gravadores ou planilhas para manuscrever as interações surgidas no convívio naqueles espaços. A liberdade para participar da dinâmica na comunidade me propiciou liberdade para observar sem a necessidade da suspensão de minha condição de lutador, tendo sido fundamental para a riqueza e profundidade das coletas de dados, pois literalmente mergulhei no estudo quando saía da academia para correr com os alunos nas ruas das redondezas, ou quando participava como um dos atletas nas sessões de circuitos utilizados como recurso para condicionamento físico. Mesmo na função de coordenador em muitas das atividades, a necessidade de executar os exercícios e dinâmicas propostas é de fundamental importância para a adesão e o respeito dos lutadores, na medida em que um professor-treinador que não é capaz de executar as suas próprias propostas de exercícios não é digno de respeito; e como foi este o recurso que escolhi para ganhar a empatia do grupo, ao invés de apenas me apresentar como um lutador, tive de me submeter aos meus próprios sistemas de treinamento – provar do próprio veneno! Mas em nada tal formato de observação me prejudicou, pois, não apenas recorria ainda dentro do carro no retorno para casa, de um gravador para resgatar as falas mais significativas do momento, quanto, vali-me de entrevistas semiestruturadas com alguns lutadores e professores para comprovar algumas premissas que me vinham à tona.

Em todos os momentos, mesmo tendo deixado claras minhas intenções de pesquisa, tentei ao máximo participar dos momentos sem me preocupar com a pesquisa em curso. No início, sentia que deixava passar algo importante por não estar de posse daqueles materiais para registro imediato; mas, com o tempo, vi o quanto de rotina havia naqueles elementos, e que algo aparentemente excepcional logo se apresentava como ordinário e estrutural na comunidade em questão. Até pela natureza do objeto de pesquisa (masculinidades), a dimensão intangível do ser

masculino era bastante incompreensível para todos os integrantes da comunidade; posso dizer que nunca ficou claro qual meu objetivo ou a relevância do estudo, mas nunca me questionaram (talvez por não saberem como dirigirem questões a respeito) sobre o porquê daquela pesquisa; e, como não poderia deixar de ser, em nenhum momento dirigi diretamente a questão da masculinidade para o grupo, por questões óbvias; detive-me, por outro lado, à retórica de roteiros, quando necessários em entrevistas formais, do mais simples ao mais complexo – ainda que, em função da familiaridade conquistada, raramente precisava aprofundar as questões.

A partir desse momento, como me refiro aos colaboradores mais especificamente, devo apontar algumas escolhas que foram necessárias para adequação às necessidades da pesquisa. Por questões éticas, me utilizo de nomes fictícios ao me referir aos colaboradores nesse estudo; mas, como forma de imprimir um caráter mais familiar, como a própria pesquisa realizada exige, decidi não utilizar abreviaturas ou nomes arbitrários; e sim lanço mão de nomes de deuses do panteão afro-brasileiro. Uma das justificativas para tal escolha, sem pretensão de ser uma vanguarda, mas sim uma rebeldia, é como contestação às construções metonímicas que dominam a cultura ocidental contemporânea (SANTOS, 2004). Neste contexto, atribuí aos meus colaboradores, depois de tê-los observado durante os quatro anos que convivi com eles, nomes de orixás referidos por Verger (1997) conforme traços de personalidade que posso dizer os aproximam[21].

Em uma tentativa de sintetizar as inúmeras vivências que tive no grupo em questão, passo a uma retrospectiva da minha história na comunidade de onde extraí os dados empíricos para o presente trabalho. No decorrer das descrições, refiro-me aos critérios adotados para a pesquisa e aos processos através dos quais obtive o material aqui apresentado.

A equipe onde ingressei em Goiânia era construída e liderada por Nupê[22], um militar cearense de 42 anos que possui algumas características singulares. Observei uma presença significativa de militares neste grupo, como do próprio líder; grande parte deles possuem cursos na área de manejo de conflitos (Guerrilha Urbana, Operações Especiais, Guerra na Selva etc.), além da formação para o confronto real intrínseco à formação militar; e outros, mesmo sem tais cursos, detém uma *héxis* corporal inconfundível (um ar contido e desconfiado como se estivesse sempre procurando uma rota de fuga para o caso de uma emergência), junto de suas econômicas interferências nos diálogos e nas discussões (não defendem facilmente seus posicionamentos políticos, mas não se eximem em defendê-los se necessário). Posso inferir que o grupo, apesar da camaradagem intrínseca ao meio, como um modelo de sociabilidade própria do ambiente da caserna (NYE, 2007), é propenso à resolução dos conflitos de forma clara e imediata, sem

[21] Recorro aos nomes que Verger (*op. cit*.) refere para alguns orixás nas lendas sobre os mesmos.
[22] Nome dado a Xangô: o orixá da Justiça.

muitos rodeios; e tal dinâmica esteja sob medida para o sucesso de um empreendimento como o da construção de uma equipe de lutas. O início difícil pelo qual passaram os primeiros lutadores da equipe é uma das muitas narrativas que reforçam uma das falas mais reincidentes dentro do grupo: o sucesso só é possível para aqueles que não desistem à primeira derrota. Ao que tudo indica, dificuldades para aqueles militares acostumados com a dureza de suas profissões, serviram para instigá-los ainda mais a vencerem o obstáculo de enfrentar outras equipes de Jiu-jítsu com mais *know-how* que esta. Somado ao fato de que o líder Nupê seja um estrangeiro para a cidade de Goiânia, concorrer com equipes já detentoras de um capital social considerável em função de pertencerem a bandeiras conhecidas no eixo Brasil-Estados Unidos (Gracie Barra, Gracie Humaitá, Nova União etc.), em decorrência da exibição de ícones de lutas corporais na mídia especializada ou na *web*[23] – o canal que verifiquei ser um dos maiores divulgadores das novidades deste universo, e ferramenta importante para sua popularização –, o investimento para o sucesso da equipe é referido como uma narrativa cosmológica importante na perpetuação dos códigos sobre os quais se sustenta aquela comunidade.

Esposo dedicado e pai exemplar, Nupê é sempre gentil e amável com seus alunos e atletas, mas não deixa de ser severo, pois suas experiências duras em cursos de ponta na área militar tornaram-no rígido e consciente da necessidade da disciplina. Como reflexo, a equipe por ele comandada reflete a dureza de suas vivências como militar que servem àqueles quanto à necessidade de não esmorecer perante as dificuldades, sejam elas físicas, emocionais ou afetivas. Três dos lutadores graduados em faixa preta na equipe (Nupê, Odé e Oxowusi), a maior graduação no Jiu-jítsu, pertencem à categoria de militares; além de outros que, mesmo não possuindo tantos cursos para situações de conflitos como aqueles, também fazem parte da equipe. Denomino o grupo equipe de Nupê em função de sua liderança. Este lutador severo, mas justo, construiu cuidadosamente, depois de atravessar descrenças e desânimos no início de sua jornada, esta equipe que hoje possui professores ministrando aulas de Jiu-jítsu e outras modalidades em algumas cidades brasileiras. Tendo em vista a pessoalidade das relações no grupo de pequenas proporções, uma característica simmeliana no tocante à proximidade das relações neste tipo de coletividade, o vínculo estabelecido com Nupê só se desfaz em função de um rompimento brusco. Ainda a respeito da sinergia entre seus membros, cabem reflexões quanto à categoria de dominação carismática weberiana; os dons pessoais do fundador da equipe, suas conquistas em competições de lutas (JJB, Muay Thai), diversos títulos em cursos militares

[23] Algumas revistas especializadas em lutas que dão grande ênfase ao MMA e ao JJB parecem estar mobilizando esforços para direcionar suas atenções produções on-line ao invés das versões impressas que fizeram sucesso nos anos de 1990 e 2000. Revistas como *Tatame* (http://www.tatame.com.br/), *Graciemag* (http://www.graciemag.com) e *1º Round* (http://www.primeiroround.com.br) têm combinado, como qualquer produção interessada em sensibilizar o consumo de seus produtos (lutas), informes sobre "técnicas" de lutas (vídeos, fotos, sequências combinadas de estratégias de luta dos grandes astros em suas respetivas modalidades etc.) com anúncios técnicos sobre produtos capazes de otimizar performances.

reconhecidos pelo seu grau de exigência física e psíquica o tornam; além de configurar-se como um desbravador dentro do formato de projeto de equipe de JJB – não vinculado às grandes bandeiras, mas fiel a uma de menor visibilidade no universo desta luta –, fazem com que sua imagem se ajuste ao heroísmo com que chefes carismáticos conduzem seus grupos (WEBER, 2001). Este poder carismático é um dos principais diferenciais de Nupê, que compartilha com seus alunos-lutadores mais graduados o mesmo carisma sobre seus alunos imediatos.

A hierarquia da equipe é estruturada a partir da confiança mútua; e quando um lutador neste grupo ascende a uma condição de competidor digna de nota, em função de suas vitórias recorrentes, ele é cobrado a continuar avançando na escalada competitiva – e pense em se aventurar no MMA –, e que se dedique a formar outros lutadores. Os acordos travados dentro do grupo estão fundados na evidente competência prática, corporal em sentido estrito; ainda que, para o acúmulo deste capital corporal, os lutadores necessitem de agências em que habilidades sociais, uma diplomacia viril, ao mesmo tempo franca e conciliadora: devem saber lidar com exigências dos seus partidários, tendo em vista que, uma concepção pragmática de política reine absoluta no grupo, compactuando com a premissa de Guasch (2006) a respeito dos extremismos característicos de masculinidades convencionais; em outras palavras, apenas as convicções sinceras não são suficientes para a manutenção da integridade desta comunidade: é necessário atitude.

Não bastasse o título adquirido através da participação nos cursos militares, os quais já converteriam, dentro de uma ordem pragmática, a figura de Nupê como exemplo de liderança, a percepção de sua incompletude – que, entendo, ele poderia dispensar face sua inegável capacidade para o fim a que se propõe enquanto líder de uma equipe de lutadores – dota-o de um carisma indubitável. O contraste entre o seu potencial reconhecido pelos membros da equipe enquanto oriundo dos segmentos mais exigentes da força militar, e sua disponibilidade para ensinar – muitas vezes em detrimento de sua vida pessoal e familiar – são dignos de nota. As características weberianas de homem político ciente de sua responsabilidade somada à devoção a uma causa e à temperança são significativas. Sua humildade em admitir o poder que desempenha na equipe pode ser evidenciada em seu respeito e reverência ao seu mestre que vive nos Estados Unidos – às vezes, mais virtual que real, já que a maioria de nós só conhece sua história e nunca o viu pessoalmente. Como confessou em uma conversa pessoal, Nupê está constantemente preocupado em manter uma postura exemplar em analogia com o ditado "as palavras convencem, mas os exemplos arrastam". Em muitos sentidos, o exemplo do mestre é fonte de inspiração para a equipe; e sua imagem está impregnada nas atitudes dos membros da equipe a ponto de imaginarmos qual seria sua reação ao tomar conhecimento de que não atendemos às

suas orientações. Não identifiquei temor nos lutadores sob responsabilidade deste professor em situações como chegar atrasado ao treino ou ao local de luta; "amarelar" na hora da competição; deixar de se dedicar ao máximo nos treinos. Ao invés disso, a lembrança de suas palavras adquire consistência em função do exemplo trazido pela sua história de vida; devido sua franqueza e seu empenho em acolher aqueles que o procuram e nele confiam, inspira confiança e segurança, fazendo com que seja lembrado mesmo na sua ausência. Sua formação militar e seus 26 anos de prática em lutas, sendo o Jiu-jítsu a que dedica a maior parte de seu tempo livre, soma-se aos quatro períodos cursados em Educação Física que contribuíram, como ele mesmo refere, para aperfeiçoar sua didática adquirida na prática dos anos como formador de lutadores e militares – e, apesar da larga experiência com adultos, não deixa de ser atencioso e sensível às crianças e portadores de necessidades especiais, como ficou claro nas suas participações em trabalhos de conclusão de curso nos quais os temas referiram-se ao ensino aprendizado de Jiu-jítsu (CARDOSO, 2014) e Jiu-jítsu para deficientes visuais (AMORAS, 2013). O contraste entre a firmeza típica de um militar e a gentileza de um professor dota Nupê de um talento incomum para estimular alunos a progredirem como lutadores em seu sentido duplo: tanto em termos físicos, como morais – e este é um dos grandes chamamentos que o professor faz aos seus alunos todas às vezes em que têm oportunidade.

Como um professor ortodoxo de lutas, o formato das suas aulas no *quartel-general* da comunidade não difere de qualquer outra no âmbito das lutas: um *aquecimento* constituído de exercitações intensas o suficiente para acionar nos alunos a disposição de que vão precisar no decorrer da aula; em seguida a este primeiro momento que não excede vinte minutos, o momento de *passagem de posição* representa um espaço para resgatar aprendizagens adquiridas anteriormente e avançar em aprendizagens novas, a partir da demonstração e execução de posições para que o aprendiz possa subjugar seus adversários; e, como término da aula-treinamento, o momento do *róla* que compreende a aplicação das aprendizagens a que o lutador teve acesso até então. O *róla* é análogo ao *randori* do Judô e, mesmo não tendo encontrado referência para uma origem do termo, arrisco dizer que qualquer um que observe a execução do mesmo, entenderá o porquê do termo (o Jiu-jítsu, por ser uma luta que se mostrou dominante em movimentações no solo, contempla uma infinidade de alternativas para o domínio do adversário a partir de decúbito ventral e dorsal; e a alternância destas posições confere aos lutadores a ideia de "rolarem" um sobre o outro, alternando-se entre estar na guarda ou passar a guarda adversária)[24].

[24] Cabe lembrar que é exatamente esta dinâmica de chão da luta que tornou o Jiu-jítsu famoso; pois, na primeira edição do Ultimate Fighting Championship em 1993, quando Royce Gracie venceu Gerard Gordeau cerca de vinte quilos mais pesado com

A relação com os demais lutadores segue o nível de confiabilidade que Nupê exige; seus colaboradores, lutadores graduados nos mais altos graus – na ausência do mestre-professor o aluno mais graduado em JJB guia o treino até que o responsável chegue ao local do treino; e é constantemente exigido que qualquer graduado esteja preparado para tal tarefa – revezam-se, caso não estejam em suas academias ou locais de aulas a que já se comprometeram a formar seus próprios lutadores –, seguindo a mesma filosofia Gracie de proliferar lutadores de JJB pelo mundo –, para substituir Nupê se este estiver de serviço em algum momento em que deveria estar coordenando as aulas-treino. Como aconteceu muitas vezes, o mestre foi substituído na academia de Ifá[25] – onde funciona o quartel-general da equipe – por algum de seus lutadores mais graduados: Orunmilá[26], Oxowusi[27] e, mais recentemente, Erinlê[28].

Um dos integrantes mais ativos da comunidade, Ifá é proprietário da academia onde funciona o quartel-general da equipe de Nupê. Sua formação em Teologia condiz com a própria sintonia do grupo em termos de princípios cristãos; sua participação direta nos rituais em que a comunidade realimenta o sentido de coletividade é marcante (confraternizações, comemorações mensais de aniversariantes, diálogos entre os integrantes pontuados por sua tolerância e sabedoria religiosa e etc.). Como evidência de sua participação, Ifá, faixa roxa em Jiu-jítsu, está sempre à frente dos preparativos da confraternização anual da equipe, organizando a infraestrutura junto a Nupê e os graduados mais participativos. Estes eventos, nos quais toda a equipe sob a liderança de Nupê comparece para disputas de Jiu-jítsu entre os lutadores dos diversos polos espalhados pelos estados brasileiros, são reservados também para as cerimônias de graduação ("entrega de faixa"), importantes rituais de passagem para os integrantes da equipe, e que ganham visibilidade por passarem ao reconhecimento coletivo como prestigiados lutadores de Jiu-jitsu – ainda que seja necessário esclarecer que, para aqueles que intencionem tornarem-se competidores de MMA, esta graduação é uma das etapas a serem cumpridas, pois, conforme Nupê sempre ressalta que, quanto mais graduado, maior a responsabilidade em preservar a imagem da equipe vencendo em competições –; seguidas de um almoço, bolo comemorativo, doces e refrigerantes; com a presença dos familiares de todos os integrantes da equipe no qual a homenagem às esposas e aos filhos dos mesmos é um ponto alto da comemoração coletiva.

As competições entre os lutadores da equipe de Nupê são o ponto alto da confraternização. Atualmente realizadas em um dia independente do momento do almoço, as lutas, que ocorrem entre os lutadores dos diversos polos da equipe, representam um momento de

---

um estrangulamento depois de ter-lhe encaixado uma pegada pelas costas; a superioridade da luta dos Gracie passou a ser noticiada e temida em competições de MMA desde então – no caso, desde que ainda eram lutas de Vale-Tudo.

[25] Orixá das profecias.

[26] Orixá relacionado ao destino.

[27] Nome dado ao Oxóssi que, com uma só flecha, atingiu o grande pássaro que assustava a todos no reino de Olofin.

[28] Orixá guerreiro e caçador.

disputa interna entre os professores sob o comando daquele líder. Ter um lutador no pódio após o término das lutas significa a superioridade em relação aos demais professores e é motivo de orgulho e prestígio para os graduados que coordenam os subgrupos na equipe. Para o lutador que compete contra seus pares também significa que sua dedicação teve resultados e ele se orgulha disto, pois vencer um parceiro é até mais difícil que vencer um desconhecido numa competição aberta, já que um companheiro "conhece seu jogo" e pode "bloquear" melhor suas estratégias. Aqui a cooperação antagônica referida por Messner (1992) me parece sugestiva, pois, mesmo não sendo verbalizada a vontade de vencer pares da própria equipe – que se tornam, momentaneamente, adversários – é evidente; e acredito que não é mais exacerbada em função do clima de camaradagem que Nupê se esforça para instalar no grupo. Por experiência própria, posso afirmar que a rivalidade existe apenas no momento da luta em si, mas, depois de terminado o combate, nos cumprimentamos e elogiamos a luta de nosso companheiro, mesmo depois de ter sido derrotado por ele. Em função da ambiguidade da questão, retomo esta questão no decorrer da tese, para abordar esta dimensão da relação afetiva entre homens que me chama a atenção desde minhas primeiras observações junto ao universo das lutas corporais.

Mas a rivalidade maior nesse "interno" – como é chamada a competição em questão – trava-se ao redor do tatame. Similar às competições de lutas que tenho assistido ao longo dos anos, as torcidas e o envolvimento dos presentes é um fato digno de nota. Palavrões, queixas sobre arbitragem, chamadas de ordem ("Vai! Vai! Pega o braço!" "Triângulo! Triângulo!")[29] são comuns e fazem parte de eventos desse tipo; e não faltam no "interno". Obviamente que, nesta situação, os exageros funcionam como um ingrediente a mais para as interações que, se fossem observadas por alguém pouco ambientado com a tensão de tais práticas, seriam interpretadas como verdadeiras rinhas de galo – para referir à expressão que um dos críticos do MMA que encontrei em minha pesquisa bibliográfica refere (VAN BOTTENBURG; HEILBRON, 2006).

Cabe lembrar ainda que as lutas ocorrem por um longo período do dia e exigem não apenas dos lutadores, mas de todos os graduados envolvidos um esforço considerável. Nupê é sem duvida o mais exigido, pois participa quase que ininterruptamente de todas as lutas como árbitro. Outro lutador que, por sua experiência em competições, exerce de forma inquestionável a função de árbitro em uma luta é Erinlê, mas ambos são extremamente exigidos durante o interno, dado o número elevado de lutas que vêm ocorrendo à medida que a equipe cresce. Tenho me dedicado a contribuir com a arbitragem, mas, em função de não possuir experiência, acredito que minha atuação como juiz de luta não é bem vista pelo grupo; e me restrinjo a arbitrar lutas menos polêmicas (entre faixas brancas, categoria juvenil ou algumas lutas

[29] Exemplos de termos utilizados para identificar posições que ocorrem comumente em lutas como o Jiu-jítsu e o MMA.

femininas), pois lutas de graduados envolvem interesses políticos da equipe e apenas o líder e Erinlê como respeitado competidor possuem autoridade para decidir os resultados delas.

Erinlê, um jovem de 23 anos também nascido em Goiânia, é um dos competidores mais proeminentes da equipe de Nupê, tendo viajado para os Estados Unidos e para a Europa representando a equipe; mas, nem por isso, deixa de ser cobrado e tratado com rigor pelo líder que não consegue esconder a admiração e o respeito que tem por este lutador. Presente no ranking dos melhores lutadores de Jiu-jítsu mundial, Erinlê possui um trajetória marcada pela participação em uma das torcidas organizadas mais ativas entre as de times de Futebol em Goiânia: o Vila Nova Futebol Clube. Foi na condição de chefe de torcida deste time que Erinlê chegou a conhecer Oxowusi e foi motivado a dedicar-se, sob a tutela deste, ao Jiu-jítsu – como remete Jary (2007), as escoltas das torcidas organizadas de times de Futebol em Goiânia são uma realidade constante e problemática[30]. Sua história de vida divide-se assim em duas fases: antes de conhecer o Jiu-jítsu, jurado de morte como outros membros de torcida de Futebol da cidade de Goiânia. Apesar de ter resistido por algum tempo a competir no MMA, Erinlê vem apresentando falas e práticas típicas dos outros lutadores da equipe que me levam a crer em sua adesão a tais competições, contribuindo para a premissa de que o tornar-se lutador de MMA é um estágio avançado de biografias de lutadores de Jiu-jítsu.

Como anteriormente a confraternização ocorria em apenas um dia, o excesso de atividades programadas dificultava sua realização, levando aos presentes sentirem-se desconfortáveis, por mais que se tivesse o cuidado com o conforto dos familiares presentes – menos ambientados com o ambiente espartano de competições reproduzido fielmente no momento do "interno" em tal confraternização. Competições de luta e, em especial de Jiu-jítsu em que há muitas categorias e lutadores para participarem, são demoradas e com atrasos de horas entre o horário previsto e o real. Mesmo com a prévia montagem de chaves de competição e a presença ao início para a realização dos combates, imprevistos são comuns, alongando para noite adentro competições que, geralmente, ocorrem em fins de semana. Tais aspectos são, entre as necessárias presenças em treinos noturnos nas academias, motivos de desavenças junto às famílias dos mesmos; pois, como esposas, companheiras e filhos não se envolvem com tais dinâmicas, veem-se privados do convívio com este; e as confraternizações são momentos pontuados pelo líder da equipe para suavizar problemas deste tipo; e para tentar sensibilizar os familiares quanto às dificuldades porque passam lutadores em suas empreitadas como

[30] As discussões sobre torcidas organizadas em Goiânia são espaços promissores para estudos nas quais interagem marcadores sociais singularmente inter-relacionados como raça, classe, gênero. No estudo de Jary (2007) estes aspectos emergem de forma a apontar para a necessidade de compreender como aqueles marcadores pertencem a um universo de violências simbólicas e físicas capazes de levar, em alguns casos, à morte de torcedores e não-torcedores presentes em locais onde se travam confrontos, ou que trajam camisas com a cor da torcida rival.

competidores amadores. As mudanças exigidas para tornar a confraternização mais agradável às famílias dos integrantes da comunidade tiveram, com certeza, a interferência de Ifá que, com sua habilidade de líder religioso em sua igreja, calmamente contorna, ao longo dos quatro anos em que participo da equipe, os contratempos; tornando o momento uma espécie de culto à família em seus mais diversos âmbitos: a família das lutas, do Jiu-jítsu, da equipe em si e da família nuclear referida como modelo em diversos momentos em que presenciei diálogos ocorridos no grupo.

Uma prática interessante que presenciei em outras equipes de Jiu-jítsu que integrei, e motivo de entusiasmo por muitos lutadores na equipe, é o "corredor polonês" no dia da confraternização. Esta dinâmica compõe-se da disposição dos lutadores da equipe em fileiras uma de frente à outra deixando um espaço para que lutadores que "trocaram de faixa" ou que "receberam grau na faixa" – as condições nas quais os lutadores são promovidos na hierarquia dentro da equipe, sendo a primeira a mudança na cor da faixa e a segunda a adição de grau (tiras de esparadrapo que representam o avanço na mesma cor da faixa) – passem. Depois de estabelecidas as condições para a passagem neste vão entre as fileiras (com a casaca do quimono ou sem; correndo ou andando lentamente; se será permitido golpear na cabeça ou somente nas costas, etc.), o lutador agraciado com a promoção na hierarquia atravessa o (longo) espaço entre o início do corredor e o final. Em função do grande número de lutadores – e todos querem participar do ritual de dar uma "faixada" – o corredor precisa de um espaço adequado; e tem sido realizado no campo de futebol existente no local onde é realizada a confraternização – o que dá uma ideia do quanto é grande o trajeto percorrido dentro do corredor. A dinâmica de passar pelo corredor consiste basicamente em atravessar o percurso enquanto seus companheiros o golpeiam com a faixa do quimono (a "faixada"). O ritual ainda prescinde dos comentários de como empunhar a faixa de forma a golpear o mais forte o possível. Por mais assustador que pareça – e doloroso – ninguém encara passar no corredor como um castigo, mas como realmente a passagem de um limiar; apenas aqueles aptos a serem promovidos – algo que para Nupê exige esforço e dedicação por parte do lutador, pois se orgulha de não "dar" faixa para "prender aluno" – passam por esta situação[31]. Como um ritual de passagem, a passagem pelo "corredor" faz parte do cronograma do evento e poucas vezes não foi realizado. Na edição do ano de 2015 ele deixou de ser realizado, talvez em função da preocupação de Nupê em não assustar os familiares presentes com a cena.

[31] Há constantes críticas no universo das lutas sobre professores que "graduam" lutadores para mantê-los como alunos e ganharem dinheiro com as mensalidades destes. É, inclusive, motivo de piada em competições um lutador que não possui habilidades para competir contra outros de sua graduação; e logo se conclui que seu professor "deu" a graduação a ele sem que estivesse preparado para isto. Esta mercantilização das lutas tem sido foco de amplas discussões nas redes sociais e parece ter se expandido em função do MMA, pois lutadores tem buscado apresentar-se com altas graduações nas diversas lutas de forma a valorizar sua imagem nas competições desta modalidade.

Não bastasse seu protagonismo nas preces de abertura deste evento, Ifá está sempre disposto a auxiliar da melhor forma para que os objetivos dos alunos que se interessem em competir: oferece bolsas para treinamento físico na sala de musculação e ergometria; permite a entrada de treinadores e outros profissionais para colaborarem diretamente com os mesmos na sala; flexibiliza o uso do espaço para treinamentos coletivos de lutas ou na musculação nas épocas de competição, entre outras oportunidades para o aperfeiçoamento dos lutadores da equipe. Seguindo a mesma linha de pensamento do líder e dos professores envolvidos com iniciativas de formação de jovens lutadores, Ifá ministra aulas de Jiu-jítsu para a comunidade do entorno de sua igreja localizada em uma região pobre e com altos índices de criminalidade na cidade de Goiânia.

Outro lutador graduado em Jiu-jítsu prestigiado por Nupê e que também atua como professor da modalidade, Orunmilá, goiano da capital, de 38 anos, é um lutador sempre fiel a Nupê presente para substituir qualquer ausência do líder. Determinado e autodisciplinado, este seguidor do líder da comunidade dedica-se incansavelmente a atingir seu maior objetivo que é o de tornar-se um competidor de Jiu-jítsu prestigiado; nos treinos para melhoria de condicionamento físico, ou nos treinos da luta especificamente, não desiste até que tenha alcançado o máximo de sua capacidade. Orunmilá é sempre comedido e humilde, apesar de sua determinação ferrenha em melhorar cada dia mais; e chama a atenção por sua prontidão em colaborar com o andamento das atividades cotidianas substituindo qualquer dos professores que, porventura, não possam dirigir suas aulas em algum dos espaços onde se desenvolvem aulas de Jiu-jítsu na equipe. Este lutador é outro exemplo de mudança de atitude graças ao convívio com a equipe, pois, conforme ele mesmo comenta sutilmente, antes de participar da equipe, ele “já fez muita coisa errada”; e deduzo que as coisas erradas a que se refere estejam relacionadas ao consumo de álcool, ou gosto por entretenimentos noturnos, festas e outras ocupações que hoje considera incompatíveis com seu projeto de ser um atleta-lutador. Junto a Erinlê, dispôs-se por alguns meses a uma preparação física que conduzi para que participassem de uma competição em nível internacional, obtendo excelentes resultados em suas respectivas categorias.

Muitas vezes, as sessões de preparação física citadas acima foram acompanhadas por Oxowusi, um militar literalmente incansável que não dispensa um treino pesado de qualquer natureza. Mesmo sem frequência nos treinos físicos, participava daqueles que organizava sem pestanejar. A presença deste faixa preta sempre é um ingrediente a mais na motivação de quaisquer dos membros da equipe, pois, além de sua habilidade didática para o ensino-aprendizagem do Jiu-jítsu, e dominar técnicas de defesa pessoal em função de sua atuação na força militar, sua disposição lhe confere a condição de liderança onde esteja; mas, mesmo assim,

como os demais membros da comunidade, é completamente fiel a Nupê, mesmo que discorde em alguns pontos das ordens deste. Em função do alto grau de atividade a que se dispõe – dificilmente está disponível por mais de dois meses, pois está sempre participando de algum curso militar de onde, em geral, retorna com alguma lesão músculo-articular – não foram poucas às vezes em que recorreu – e ainda recorre – ao fisioterapeuta Ossãin[32]. Protagonista da recuperação de boa parte dos lutadores de Goiânia e até do estado de Goiás, este fisioterapeuta polivalente – atua em fisioterapia respiratória, centro de tratamento intensivo e possui diversos cursos na área de reabilitação motora – é amigo de muitos de seus pacientes, como descrevi no texto que abre essa introdução. Junto de Oxowusi, Ossãin tornou-se um amigo, e forneceu material para muitas das reflexões que fazem parte dos capítulos à frente, em função de seu convívio de longa data com lutadores e atletas, além de também ser um inquieto lutador-atleta-competidor de Jiu-jítsu e outras práticas competitivas – e, coincidentemente, estar frequentemente com alguma lesão no aparelho músculo-articular. Passei a ter contato mais próximo com os dois também em função de lesões ocasionadas por esportes – conquistadas ao longo de meus mais de trinta anos de atividades físico-desportivas – e, as mais graves, no Judô e no Jiu-jítsu – as quais em nada me impedem de continuar, como todos os praticantes de lutas que conheço, a lutar e a competir. Sem fugir do tópico desse momento, uma das características mais marcantes de todos os lutadores a quem me referi até então, mesmo os do nível internacional, possuem, em suas biografias, episódios de enfrentamento de lesões ocasionadas por suas experiências nas lutas – um dos componentes da tríade da violência referida por Messner (2002) como, junto à violência contra outros homens e contra mulheres, uma das marcas de masculinidades encontradas entre praticantes de esportes.

Como tentei evidenciar na narração de abertura, as dores e as lesões apresentam-se como uma segunda pele de lutadores que, mesmo sem terem sido alvo de ações contundentes de seus adversários em lutas ou treinos, estão sempre às voltas com lesões causadas por excessos de treinamentos, ou pela dificuldade – ou descaso – para recuperarem-se dos acometimentos físicos comuns em suas práticas. Um exemplo disto é o de Elejigbô, potiguar de 24 anos morando em Goiânia há seis anos; e um dos mais habilidosos lutadores da equipe de Nupê, cujo menisco do joelho direito necessita de cirurgia há mais de dez anos; mesmo com os estalos frequentes e as dores que acompanham as recorrentes perdas do contato anatômico de sua articulação do joelho, Elejigbô raramente admite que sua situação seja crítica; e com um sorriso cínico, diz que vai se preparar para a cirurgia em breve – e ouço esta história há mais de três anos – sem falar que também se submeteu à preparação física comigo por quatro meses para que pudesse, com a

[32] Orixá das ervas medicinais, Ossãin vive na mata e é conhecido por ser portador de deficiência física em uma das pernas.

musculatura mais fortalecida, superar as dores de seu joelho magoado pela lesão no menisco – um recurso, sem dúvida, suicida, mas que, naquele momento, há três anos, me pareceu a melhor estratégia para este competidor viciado em lutar e inflexível quanto a aconselhamentos. Como um dos nomes mais promissores da equipe, sua história de vida, como alguns dos mais conceituados competidores de seu grupo, é natural de outro estado brasileiro e construiu, assim como aqueles, seus laços de amizade quase que integralmente através do Jiu-jítsu, tornando-se amigo fiel de muitos que admiram sua determinação e autodisciplina – até para enfrentar suas dores e incapacidades que ele faz questão de impedir de manter sua hegemonia goiana na categoria peso leve; muitas vezes em detrimento de sua saúde, pois seus regimes sacrificantes para perda de peso contribuem muito para sua suscetibilidade às lesões.

Também fascinado por treinos intensos, Odé, goiano e o primeiro aluno de Nupê, compartilha com ele o respeito à disciplina e à ordem. Militar como Oxowusi e o líder, mostra sua resistência física e um nível de condicionamento invejável para sua idade (42 anos). Atleta incansável, professor de Muay Thai e praticante contumaz de Boxe, Odé é exemplo e inspiração para seus alunos, que o acompanham nas aulas ministradas na academia que construiu em sua própria residência. O sentimentalismo característico da comunidade é evidenciado na nostalgia com que Odé[33], o aluno mais antigo da equipe, lembra ter incentivado seu mestre Nupê, da mesma força militar, para que não desistisse frente às dificuldades de conquistar a adesão de novos alunos, e manter o projeto de formar sua equipe. Não bastasse isso, Odé surpreende por sua afetividade nos momentos de reunião da comunidade – as confraternizações anuais –, pois mostra seu lado sensível difícil de percebido sob sua armadura adquirida ao longo dos anos em sua carreira militar. Odé é reconhecido por se emocionar e por demonstrar amor por seus filhos; e, apesar de seus muitos casamentos, é refém do amor à atual esposa. Amante incondicional de trabalhar, mantém no local onde reside, mesmo sob protestos da esposa – que já proibiu formalmente que realizasse treinos em sua casa por um período e foi motivo de grande tristeza para Odé –, um local para ensinar e treinar aqueles que desejem se destacar nas lutas e, em especial, no MMA. É adepto de estratégias sacrificantes de treinamentos e já passou por cirurgias complexas em função de lesões ocorridas em treinos de lutas. Entre as habilidades escondidas sob a imagem viril de Odé está uma sensibilidade e habilidade corporal incomum entre seus pares; despojado e brincalhão, além de deter uma inteligência rápida e uma capacidade de observação pronunciadas, esteve sempre à vontade para exibir seu talento cênico e sua coordenação espaço-temporal, lembrando o quanto se divertia com seus irmãos na juventude dançando nos bailes com músicas no estilo *break-music* dos anos de 1980.

[33] Um dos nomes dados a Oxossi: o orixá da caça.

Assim como Odé, Nupê, Erinlê, Oxowusi e sua esposa Opará[34], uma lutadora de Jiu-jítsu que se afastou da luta depois de alcançar a faixa azul, tornaram-se grandes amigos no decorrer dos anos e me sinto se fossem meus irmãos. Esta proximidade foi fundamental para a aproximação da academia de Sangô, pois, devido ao respeito e à amizade deste por Oxowusi, que me apresentou a este em sua academia no início de 2014, fui recebido também por ele como um irmão.

Junto com Sangô[35], como referi antes, Odé alimenta um desejo de conduzir jovens que ambos tratam como filhos ao caminho reto através das lutas corporais. Assim como a residência de Odé sempre aberta a quem deseje investir no sonho de tornar-se campeão de lutas, a academia construída por Sangô e seu parceiro o professor Okerê[36] recebe os jovens interessados em aprimorar suas habilidades para tornarem-se lutadores. Apesar da flutuação do número de alunos na academia que entendem ser aquele espaço como lazer, na maioria das aulas não havia menos de 20 alunos; chegando aos 26 alunos nos dias de maior frequência.

Enquanto principal mentor dos trabalhos na academia localizada na periferia de Goiânia, Sangô ministra às segundas e quartas aulas de Muay Thai e Capoeira; mas, às sextas-feiras, deixa o dia livre para os alunos exercitarem qualquer habilidade de luta desde que seus pares se prontifiquem para tal, orienta para lutas de MMA. Ele é referência para os alunos no espaço onde desenvolve seu trabalho; tendo ocupado o patamar de lutador-campeão e detentor de uma fisicalidade modelar para a comunidade em questão, atualmente, munido de seu capital masculino lutatório, se dedica a formar outros lutadores. A capacidade didática de Sangô é um tema à parte. Sempre gentil e sorridente, surpreende por combinar seu aspecto rústico de baiano com uma afabilidade e doçura no contato com todos. Mesmo sem perder sua aura de lutador de Capoeira e seu ar lânguido que realçam suas piadas homofóbicas; suaviza, com um sorriso enigmático, o impacto machista que teriam se pronunciadas por outro que não ele; além de ser como um pai para seus alunos. Este professor meigo e parceiro de seus alunos-meninos-lutadores teria sido um *pitboy*, mas sem o glamour que a posição socioeconômica dos lutadores da zona sul do Rio de Janeiro gozavam: era de origem humilde e esteve envolvido em conflitos de ordem extrema que, por fim, levaram-no ao contato com Nupê. Sangô teve, mantendo seu capital masculino lutatório, a oportunidade de, aproximando-se da comunidade liderada por Nupê, reverter sua imagem de desviante aderindo aos regimes ascéticos morais necessários ao ingresso na comunidade de Nupê; e necessários à formação de lutadores de MMA de que sua academia se orgulha. Lidando com um público formado em sua maioria por garotos em torno dos 15 anos,

[34] Um orixá feminino que é metade do ano Oxum, a doce mãe da agua doce, e a outra metade Iansã, a rainha das tempestades.
[35] Uma referência ao orixá da justiça Xangô.
[36] Um dos esposos de Iemanjá que o deixou por tê-la ofendido em sua beleza feminina.

seu pulso firme e compreensivo funciona como um imã para aqueles adolescentes que seguem suas rotinas de treinamento extremamente exaustivas – como todas as que são executadas na comunidade como pude observar em minhas visitas aos espaços de treino da comunidade em questão – e saem satisfeitos por participarem do projeto de formação de lutadores de Sangô.

A academia coordenada por Sangô e Okerê tem à frente o primeiro, mas é igualmente influenciada pela personalidade do segundo. Como já referi, a idade dos alunos gira em da faixa etária da puberdade; somada à condição socioeconômica de alguns deles que encontram naquele local um clima de camaradagem que parece suprir a falta de espaços para o lazer e a conversação livre de desconfianças para jovens negros e mestiços – como refiro no texto, ainda que a questão racial brasileira esteja impressa em uma leitura socioeconômica onde negros e mestiços ocupam as posições inferiores, o grupo é formado por grande percentual de negros e mulatos –, o ambiente de informalidade deste espaço que passo a nomear academia de Sangô é impactado pela seriedade com que Okerê ajusta seus treinos de Jiu-jítsu as terças e quintas-feiras. Ainda que fora de seus treinos Okerê mantenha-se jocoso de jovial, para fortalecer a disciplina de que o mesmo identifica ser carente naqueles alunos. A frequência às aulas de Jiu-jítsu deste professor é flagrante e muito em função da baixa adesão à modalidade por questões que discuto a seguir; mas cabe apontar que, em função da resistência a esta modalidade, Okerê representa o antagonismo a Sangô, no sentido de que, mesmo sendo suas aulas motivantes em termos didáticos, os meninos que lá comparecem raramente ficam até o final das atividades ou, se permanecem no tatame, apenas observam os poucos que se aventuram a participar do róla ao final da aula. Desta forma, as aulas de Okerê são quase prioridade dos lutadores em torno dos 20 anos – um número também flutuante, mas chega a seis por dia de treino, junto aos quatro ou cinco adolescentes que participam apenas da passagem de posição – e principalmente para os lutadores em preparação para competições de MMA. Como fala recorrente, este professor diz que para ser um bom lutador de MMA, é necessário dominar o Jiu-jítsu tradicional com quimono, apesar de naquela as movimentações exigirem o domínio do adversário sem o recurso da pegada no quimono – uma das particularidades das falas comuns na comunidade estudada. E, fora a postura severa com que coordena suas aulas de Jiu-jítsu – em respeito às recomendações do mestre Nupê – Okerê encarna o pior do espírito misógino e homofóbico no tocante às brincadeiras junto aos demais integrantes da comunidade. Como retomo mais à frente, Okerê, antes de tornar-se evangélico – assim como grande parte dos membros da equipe – era campeão em encabular seus companheiros com piadas homofóbicas que sempre foram levadas “na esportiva”, ao estilo das relações jocosas de Radcliffe-Brown (1952); junto de suas referências misóginas a mulheres até, às vezes, em presença destas. Mas, como em um processo de

amadurecimento mobilizado por sua conversão ao neopentecostalismo[37], o professor foi gradativamente reformulando suas posturas e tornou-se cada vez mais moderado em suas provocações. Soma-se a isto o fato de que, depois do acidente de motocicleta em 2011 onde se feriu gravemente, e necessitou do apoio da equipe para resgatar seu equilíbrio material abalado pelo afastamento do trabalho e as perdas financeiras oriundas da longa reabilitação, Okerê tem exibido uma crescente preocupação com sua família e, em especial com sua filha de cinco anos; estes fatos me parecem ter sido cruciais para que passasse a investir em sua carreira como lutador depois de ter-se recuperado, e como professor na academia de Sangô.

Okerê e Onirê[38] ocuparam as instalações da academia por alguns meses. Afastados de suas respectivas companheiras devido a desentendimentos de ordem afetiva, os dois dormiam no tatame após o término das atividades diárias e faziam refeições em bares próximos, em uma verdadeira "situação de campanha"[39]. Apesar de não terem motivos para esconder a condição em que se encontravam, eram muito discretos sobre os motivos que os levaram a pernoitar naquelas condições; ainda que não se eximissem em referir à facilidade para, ali, manterem encontros com mulheres dispostas a isto. Exibindo um estereotipo típico de quem se orgulha em "gostar de mulher", Okerê e Onirê, depois de deixarem as instalações da academia, dividiram o aluguel de uma casa nas proximidades e referiram orgias com mulheres interessadas em se divertir na casa de dois "solteiros" – o que não acredito que tenha chegado a tal ponto, em função da dedicação com que o último treina desde que o conheço há dois anos. Mas Onirê, mesmo concordando com as suposições de seu parceiro de aluguel, não exibia o mesmo furor sexual; ao contrário, além de aplicar-se incondicionalmente aos treinos para competições de MMA cinco a sete dias na semana – mesmo quando não havia atividades na academia de Sangô, era comum agendar algum treino para sábados e domingos – chega a trabalhar praticamente em três turnos –, possui uma energia sobre-humana que nunca consegui entender de onde vinha. Apesar da estrutura precária a que esteve sujeito desde o início de sua trajetória para tornar-se lutador de MMA, Onirê é um guerreiro no sentido lato do termo: submetido a condições de trabalho desgastantes das oito às dezoito; com espaços exíguos da agenda para alimentar-se; sem o recurso de suplementação alimentar imprescindível ao regime de treinamento e de vida a que está submetido; é possuidor de uma força física incomum além de uma habilidade para assimilar novas estratégias de lutas que presenciei raras vezes. Eu o convidei para realizar um trabalho especifico de preparação física entre novembro de 2014 e maio de 2015; e, nesta oportunidade conheci Igbô[40] com quem

[37] Volto à discussão mais teórica sobre tal referência no quarto capítulo desse estudo.
[38] Um dos nomes dados ao orixá da guerra: Ogum Onirê.
[39] Termo utilizado na caserna para o militar que se afasta do aquartelamento para missões reais e precisa lidar com as condições oferecidas pelo espaço onde se desenvolve a missão.
[40] Uma referência a Oxalá, o orixá da harmonia e da paz.

realizei o trabalho de treinamento junto a Onirê. Ambos, determinados a evoluírem como lutadores de MMA, mostraram-se aplicados e surpreendiam pela vitalidade com que encaravam as sessões de preparação física das 18:30 às 19:30 três vezes por semana, após suas jornadas de trabalho diárias, e depois seguiam para os treinos de Boxe ou de Jiu-jítsu na academia de Sangô. Acompanhado destes dois lutadores que iniciei um período de treinamento mais intenso de Boxe com o jovem professor Oxotadotá[41] no ano de 2014 que me forneceu muitos elementos para avançar nas reflexões desse estudo.

Com uma biografia muito semelhante à Onirê, Igbô, um baiano do interior casado e recentemente pai de um menino, acompanha aquele no sonho de tornar-se um lutador de MMA. Tendo procurado Nupê para treinar Jiu-jítsu, foi encaminhado para Sangô que aperfeiçoou seu Muay Thai e o inseriu no Jiu-jítsu de Okerê. Este sempre calmo e respeitador lutador destaca-se pela dedicação e autodisciplina; depois de sua jornada de trabalho em uma padaria pela madrugada, dispõem-se aos treinos físico da academia de Ifá, seguido do treino de Boxe com Oxotadotá, e o Muay Thai de Sangô ou o Jiu-jítsu de Okerê junto de Onirê. Mesmo tendo chegado até o ensino médio e ser de origem humilde, este órfão de pai desde tenra idade é determinado em seu objetivo no MMA apesar da experiência recente em lutas corporais – como outros competidores da modalidade que, não raro, sonhavam em serem jogadores de futebol, mas migraram para o sonho desta luta.

Os treinos de Boxe que passei a acompanhar na categoria de aluno-lutador – uma das experiências mais impactantes desse estudo – tiveram a presença marcante do jovem professor Oxotadotá, com seus 23 anos e uma habilidade para o ensino incomum. O jeito calmo e sorridente deste professor esconde seus saberes sobre esta luta tão difícil e aparentemente tão simples. Tomando as palavras de Wacquant (2002), é um aprendizado que exige do corpo e da alma; não é uma habilidade que se adquira sem o envolvimento emocional: os primeiros golpes dos exercícios, mesmo que acidentais – como quando estávamos exercitando combinações de golpe com movimentações – são experiências inesquecíveis: as dores de cabeça e a dificuldade para fechar a boca após um cruzado no queixo não podem ser expressas em palavras; assim como a vontade de não mais continuar quando lembrava que levaria muitos socos como aquele no decorrer do aprendizado – e tornar-se-iam mais contundentes à medida que eu avançasse na luta. Mas Oxotadotá sabe como poucos acompanhar a evolução e encontrar o parceiro certo para cada aluno – um *partner* para o *sparring* no momento certo.

Simpático e disponível para auxiliar os alunos da academia de Sangô, Oxotadotá, apesar de não ser remunerado, organiza, para os interessados em aprender um estilo de Boxe tradicional

[41] Oriundo de Ilarê, Oxotadotá é o caçador das cinquenta flechas que não conseguiu atingir a ave que perturbava o reino de Olofin, em uma das lendas de Oxóssi.

– já que, talvez em função do MMA onde as movimentações exigem que o lutador esteja preparado para ataques abaixo da linha da cintura proibidos naquela e, em função disso, alguns professores apresentam um movimento diferente –; dispõe de seu saber de forma gratuita, mas correta. Como não é utilizada a linguagem norte-americana da luta nos espaços onde pude observar a ocorrência da luta em Goiânia[42], o *sparring* aqui recebe o nome de trocação[43]; e também serve para o trabalho análogo de confronto próximo a uma situação real do Muay Thai – outra luta que guarda semelhanças motoras com o Boxe, mas que inclui chutes, joelhadas e precisa de uma distância de segurança maior. Esteve, na maioria das vezes em que se deslocou para a academia de Sangô para suas aulas de Boxe, acompanhado de Edé[44], um também goiano de 39 anos praticante de Boxe e Muay Thai com quem passei a ter contato na pesquisa, e foi responsável por algumas reflexões importantes no sentido de pontuar limites para uma condição ideal de lutador de Boxe[45]. Durante o tempo em que me dediquei à preparação física de Igbô e Onirê, Oxotadotá e Edé nos acompanharam na academia de Ifá para treinos de força, mas suas frequências eram interrompidas por longos períodos, e nunca chegaram a acompanhar-nos realmente durante o período de quatro meses em que estivemos lá; muitas vezes nos encontrávamos direto na praça pública nas proximidades da academia de Sangô para nossos treinos de Boxe ao ar livre. Nestas ocasiões, atravessados pelos que transitavam e nos observavam treinar incansavelmente esta luta profundamente cansativa, surgiram diversas falas de Edé que apontavam traços compartilhados por vários dos colaboradores da presente pesquisa: evangelismo, adesão a modelos políticos conversadores, sexismo, vaidade e ambição.

Por mais que os traços que identifiquei pareçam retrógados e ultrapassados para os dias atuais, percebia – principalmente a partir das falas de Edé que possui claramente um grau de escolaridade maior entre outros praticantes de Boxe e Muay Thai na pesquisa de campo – um refluxo de padrões dicotômicos de relações de classe, gênero e sexualidade. Não tenho elementos para afirmar se ocorriam de fato – algo que o formato de coleta de informações não me permitiria identificar, pois, em vários momentos evitei avançar nos temas mais polêmicos como orientações sexuais ou quaisquer posicionamentos a respeito, pois as colocações incisivas me levaram a crer que seria rechaçado de me alongasse em questionamentos dessa natureza. Edé, muitas vezes malicioso em suas insinuações elegantes sobre minha sexualidade – às quais

[42] Também ouvi o mesmo termo trocação no Espírito Santo enquanto mantive contato com lutadores naquele estado brasileiro.
[43] Assim como o róla para o Jiu-jítsu, a trocação é o nome dado à própria luta de Boxe e Muay Thai no âmbito da academia – o *sparring* de Wacquant (*op. cit.*) e Garis (*op. cit.*). Serve como exercitação para a situação real de competição e ganha incrementos diversos por parte dos professores como alternância de adversários em uma mesma trocação para aumentar o nível e exigência do lutador que está se preparando; ou é realizado contra um lutador reconhecidamente mais habilidoso para, conforme as orientações do professor-treinador do lutador em preparação, aumentar o grau de dificuldade com socos mais potentes ou combinações mais velozes que as de adversários da categoria deste.
[44] Nome do reino do orixá Logunedé.
[45] Os comentários sobre o que é um verdadeiro lutador na percepção de Edé estão presentes nos capítulos quarto e quinto desse estudo.

associava à minha falta de habilidade em golpes de Boxe que, como ficou claro, seriam o distintivo de um homem de verdade capaz de se defender em uma briga na rua contra outro homem –, apesar de solteiro, sempre fez questão de exibir as chamadas de celular e os recados deixados pela sua parceira fixa – que nunca conhecemos – ciumenta e possessiva; ao ponto de dizer-se impossibilitado de continuar junto de nós nos treinos em função da exigência de sua presença por aquela amante autoritária – e dizia isso com sorriso nos lábios.

A questão da sexualidade esteve presente de forma muito sutil em meus contatos com os lutadores nessa pesquisa; de uma forma geral, me diziam que não conseguiam resistir à atração que sentiam por mulheres. Logunedé[46], um lutador de MMA faixa reta em Jiu-jítsu e lutador experiente de Boxe, nos seus 33 anos, revelou que, antes de um evento em que enfrentaria um adversário duro, não foi capaz de resistir aos encantos de uma *ring girl*[47] com quem manteve relações sexuais na véspera de sua luta – mesmo sabendo da proibição por parte de seu treinador e de todo o ritual da abstinência sexual a que um lutador deve se submeter. Logunedé, que muito colaborou com informações sobre sua equipe famosa no Brasil e no exterior pela quantidade de lutadores de MMA que tem produzido, mesmo dedicado aos treinos de luta e de preparação para campeonatos de fisiculturismo – um dos poucos lutadores de MMA que conheci que conseguem conciliar as duas modalidades competitivas – confessou a dificuldade de resistir àquela mulher e sofreu as consequências, no momento de sua luta, de não ter se precavido; mas, apesar de tudo, venceu seu adversário por pontos, terminando a luta esgotado – uma característica comum de competições deste tipo, em função de todos os sacrifícios a que um lutador desta modalidade deve se submeter (cargas de treinamentos longas e intensas; dietas para perda de peso completamente desumanas; lesões constantes que os levam a manter-se em atividade sob dores intensas e generalizadas).

O envolvimento dos colaboradores a que me referi aqui com as lutas corporais e as atividades físicas é notório. Mesmo para aqueles poucos cujo sustento não depende diretamente das mesmas, pensam em dedicar-se à área – como Elejigbô que é eletricista de auto, mas pensa em cursar faculdade de Educação Física – ou dividem-se entre suas funções como militares e professores de lutas – Nupê, Odé, Oxowusi, Erinlê –; Logunedé, além de *personal trainer*, é professor de Boxe e Jiu-jítsu; Sangô e Okerê vivem de seu empreendimento na academia daquele; Orinmilá trabalha apenas como professor de Jiu-jítsu; e Oxotadotá é universitário na área de Administração de Empresas, mas é nítido seu gosto por dar aulas de Boxe. É possível dizer que, de uma forma ou de outra, academias de lutas, treinamentos físicos e competições

[46] Orixá conhecido por sua beleza e vaidade, Logunedé é filho de Oxum e Oxóssi.
[47] Assistentes de palco reconhecidas por serem mulheres sensuais que entram no octógono nos intervalos entre os *rounds* (tempos de luta que, no MMA, são de cinco minutos e, dependendo das disputas, podem somar em cada luta de três a cinco) a quem me deterei no quarto capítulo do presente trabalho.

façam parte do dia-a-dia destes lutadores-professores; e que suas relações sociais estejam impregnadas de sentidos extraídos das lutas corporais e das competições inerentes ao meio. Em uma expressão, ser lutador no grupo em questão é um estilo de vida.

* * *

Essa tese é resultado do amadurecimento que me foi possível alcançar durante o processo de pesquisa bibliográfica, do trabalho de campo e do confronto das duas coisas. Posso pensar em uma sequência de momentos que se materializam nos capítulos desse trabalho quase que remontando à cronologia do estudo.

A primeira demanda que identifiquei para a elaboração da tese foi a de explorar a questão das artes marciais e a relação que, de antemão, mostrou-se indissociável do imaginário apologético que lhe imprime status e prestígio se comparada com outras manifestações esportivas e culturais. Ensaiei, mesmo sem ter podido afirmar que cheguei a algum consenso – e nem foi minha intenção – sobre uma diferenciação entre lutas corporais e artes marciais. A fim de compreender a questão, explorei a questão das artes marciais como tradição inventada; seus paradoxos; e o poder de que está investida na produção de sentidos e significados a masculinidades na contemporaneidade. O resultado deste trabalho analítico de pesquisa bibliográfica encontra-se reunido no primeiro capítulo.

Depois de analisar a construção de discursos fundados em narrativas importantes para o pertencimento de indivíduos em comunidades de lutadores, me propus a resgatar uma gênese de lutas que deram origem ao MMA. Ao percorrer caminhos disponibilizados por leituras sobre o tema em questão, reuni no segundo capítulo reflexões sobre a construção do MMA e do evento mais significativo na disseminação da luta atualmente: o UFC.

Impregnado pelas impressões trazidas pela penetração imagética do MMA, entendi que seria necessário aprofundar a questão da imagem, do pastiche e dos simulacros de que lançam os mediadores das lutas e do MMA. A questão das linguagens e das marcas distintivas que lutadores procuram manejar para se deslocarem no universo das lutas e, mais especificamente, no MMA, permitiram interpretações produtivas sobre o universo simbólico que gira em torno desta luta e compõem o terceiro capítulo deste estudo. As falas ditas e as não ditas – aquelas que, por serem pronunciadas, no âmbito da masculinidade – parecem dizer mais que longas preleções, apresentaram um caminho para compreender a existência de uma violência subliminar no universo das lutas que alimenta uma apreciação estética singular, marcada por uma perspectiva erótica que reproduz a matriz heterossexual.

Depois das leituras e das impressões produzidas pelo avançar da pesquisa de campo, percebi a penetração de um imaginário que, em linhas gerais, perpetua, senão espelha,

dogmatismos importantes para uma economia simbólica masculina existente no campo pesquisado. Observei, então, que uma ideia de religiosidade oferecia recursos analíticos significativos; e organizei um capítulo onde discuto um respeito a disposições prescritivas fundadas no que apresento como dogmas; em torno de tais dogmas, lutadores estabelecem dicotomias e atribuem sentidos às suas práticas. Obedecendo a esta dinâmica, organizei o quarto capítulo para abordar a questão da religiosidade e do dogmatismo; e como estes elementos são balizadores para a percepção de mulheres e de masculinidades entendidas como subordinadas àquelas apreciadas por lutadores.

Por fim, como resultado dessas discussões, o quinto capítulo reúne meu posicionamento quanto ao papel desempenhado por lutadores vistos como ídolos para lutadores das modalidades necessárias ao sucesso no MMA, e do próprio MMA. O papel nuclear e a influência das biografias dos astros do MMA e dos líderes da comunidade onde a pesquisa de campo foi realizada aparece nesse momento como um elemento catalizador das disposições que os colaboradores mostraram para o respeito a tradições e aos exemplos que suas histórias de vida trazem.

I ARTES MARCIAIS: CULTURA E IDENTIDADE

Estamos habituados a associar à ideia de progresso à de racionalidade,
ordem e não a de desordem; a organização e não a desorganização.
Em outras palavras, se o universo se decompõe,
se a vida morre e a humanidade se afunda no caos,
é evidente que a ideia de progresso deve dar lugar à de regressão.
Edgar Morin

Nesse capítulo trago reflexões sobre o papel das construções simbólicas em que se constituem as lutas corporais enquanto artes marciais. A referida temática encontra relevância ao apresentar-se como uma estrutura na qual agências de praticantes de lutas aglutinam configurações que serviram àquela estrutura. Busquei, nesse capítulo, elementos que sustentassem uma leitura crítica sobre uma reprodução das artes marciais como sistema simbólico.

Início esse capítulo com um posicionamento a respeito das práticas físicas como um repertório de técnicas corporais da perspectiva que Mauss (2003) emprega para problematizar a relação entre a cultura e padrões de expressão da corporeidade; reflito sobre as lutas enquanto saber, por identificar a reflexividade entre a prática e os discursos sobre ela; e como este viés participa do modelo reprodutivista sobre o qual aquelas agências se acoplam a fim de fornecer o capital simbólico a que os lutadores necessitam para transitam no campo das lutas como artes marciais. Trago para o debate sobre o entendimento do que sejam as lutas corporais; evidências de que estas práticas façam parte de um sistema cultural que as ajustou com o discurso higiênico, despindo suas beligerâncias, a fim de torná-las ferramentas para a formação de um *ethos* moderno dentro da Educação Física. Procuro explorar como a Educação Física, de antemão, como um produto cultural localizado histórica e socialmente pertencente ao sistema cultural escolar operador de uma perspectiva de progresso, cedeu (ou perdeu o controle) os direitos de gestão para um mercado (representado por empresas voltadas para a exploração econômica de práticas esportivas como formas de entretenimento) – nesse caso, postulo que as lutas corporais criadas no seio de uma Educação Física higienista tenha se tornado um objeto de interesse para um mercado de bens simbólicos, mas precisou ser reformá-la para torná-la consumível. Exploro a necessidade de ultrapassar o que eu entendo como sendo uma espécie de sentido canônico atribuído às lutas como artes marciais no qual seu arcabouço prestigiado de tradição oriental é percebido como inquestionável, pois tradicional; e faço das reflexões surgidas deste debate um

preâmbulo para problematizar a o sistema de produção e distribuição do que apresento como capital simbólico masculino a partir das discussões de Eric Anderson (2005).

No segundo subcapítulo me aproximo da construção das identidades recorrendo a premissas de Bourdieu (2007) quanto ao capital simbólico e ao *habitus*. Em uma aproximação do manejo do capital simbólico proposto por Bourdieu com a discussão sobre identidades, me utilizo das ideias de Hall (2002) para problematizar a questão das identidades deslocadas no atual estágio da modernidade. Abordo a questão das identidades de gênero dentro da construção de uma ordem social e reflito sobre o peso do nacionalismo imanente ao discurso das lutas enquanto artes marciais como importantes representações coletivas. Objetivo nesse tópico entender a eminência de um dado sentido de identidade (masculina) – de que as lutas (enquanto artes marciais esportivizadas) atuam como um operador – capaz de produzir e preservar signos de nacionalidade fundamentais para a manutenção de um sentido de comunidade. Para atingir este propósito me utilizo de reflexões trazidas pela crítica ao orientalismo de Said (1990) enquanto empresa cultural, por entender a penetração do discurso das "artes marciais" (orientalista) na percepção do que sejam as lutas corporais – com forte impacto sobre o MMA; somada das proposições trazidas do resgate de dinâmicas que foram responsáveis pela produção de um sentido de nação (HOBSBAWN, 2014) e de comunidade (ANDERSON, 2008).

No terceiro subcapitulo exploro a relação produtiva entre masculinidades e representações sobre lutas e artes marciais, abordando os fluxos daquelas relações no mundo globalizado e instâncias onde tal fluxo ocorreu; e no quarto subcapítulo reúno as reflexões decorrentes dos subcapítulos anteriores focalizando a penetração do adestramento corporal em uma imagem consensual das artes marciais presente no militarismo. Este subcapítulo busca dar suporte para aspectos que emergem das literaturas que abordam o tema "arte marcial" e que podem ser identificados na realidade empírica pela observação de uma *héxis* corporal dos lutadores e de modelos que caracterizam suas práticas.

1.1 CULTURA CORPORAL

Nesse subcapítulo discorro sobre sentidos e significados com os quais produções acadêmicas consultadas referem às artes marciais. A partir da premissa de que um uso de terminologias e conceitos participem de um jogo político que recorre a definições para demarcar campos de poder, questiono em que medida sentidos e significados com os quais produções acadêmicas consultadas para a produção do presente estudo se referem às artes marciais confiram prestígio àqueles que a elas recorrem – sejam estudiosos preocupados em apresenta-las como distintivas; ou, reflexivamente, aos que se dediquem à sua prática. Parto de uma

perspectiva de que impressões produzidas e reproduzidas nas produções citadas reiterem uma imagem daquelas enquanto objeto de estudo cujos sentidos são inquestionáveis e estão dados *a priori*; e, em produções sobre o tema em questão, artes marciais ou sua versão lutas corporais ajustam-se à discussão presente na Educação Física enquanto disciplina (escolar) modulada e influenciada pelas Ciências Humanas e Sociais, mas que carecem de fundamentação teórica e conceitual que justifique ou que permita a leitura política com a qual se construiu a trajetória destas manifestações[48].

Um aspecto que considero digno de nota nesse momento é o fato de que a discussão sobre as artes marciais ou das lutas corporais movida dentro da Educação Física – e que me parece interferir em algumas das leituras sobre estas manifestações na esfera acadêmica – está ajustada à premissa de práticas corporais; há um acoplamento da teorização sobre artes marciais e lutas corporais a debates (também teórico-conceituais) sobre práticas corporais que carecem, como consideram Lazarotti Filho e colaboradores (2001), de definições claras[49]; e são tomados como dados[50]. Neste sentido, observo que os termos apontados (artes marciais, lutas e práticas corporais) atendem a necessidades de demarcação política de grupos envolvidos nos debates dentro da área, mas não possuem arcabouço teórico que lhes justifique e fundamente o uso.

Considero o teor de produções acadêmicas sobre artes marciais enquanto um discurso mantenedor de ideais nacionais e esportivos em estrita sintonia, e é este o ponto que me interessa frisar nesse momento. Ao lado da insuficiência de uma discussão sociologicamente fundamentada sobre práticas corporais – as quais não buscam o suporte da teoria da prática a fim de esclarecer o que é tomado aleatoriamente como prática corporal (BOURDIEU, 2007; GIDDENS, 2000) – termos como artes marciais e luta corporais também adquirem significado em si mesmos, sem reflexão sobre sua gênese ou sua aplicabilidade; e este aspecto é significativo

---

[48] Daólio (2004) apresenta um quadro pertinente para pensarmos sobre a profundidade da discussão cultural que veio de avolumando nas últimas décadas; a percepção da dimensão simbólica inerente à própria disciplina é um avanço em direção à ampliação das potencialidades da área que foi historicamente construída como ferramenta para o estudo e otimização de capacidades físicas e performances. Corroborando com aquele autor, Caparroz (1997) atenta para o fato de que as produções das ultimas décadas no século XX trouxeram à tona um debate questionador sobre os usos da Educação Física subordinada aos interesses políticos de acordo com o paradigma biologicista, mas não foi capaz de definir seu próprio objeto de estudo ou de ação.

[49] É possível observar como os termos utilizados em produções acadêmicas para designar manifestações que compõem o rol de saberes da Educação Física (cultura corporal, práticas corporais, cultura corporal do movimento para citar alguns) são utilizados na área sem uma preocupação com fundamentações teóricas que sustentem tais usos; ganham, por força da frequência com que vem sendo utilizada nos últimos anos por autores da área, espessura conceitual e teórica capaz de manterem sua aplicação como descritores (*op. cit.*).

[50] Entendo a noção de *prática* como que embutida em uma discussão sociológica paradigmática a respeito da polêmica entre estrutura e ação, concordando com Ortner (2011, 2007a, 2007b) sobre a pertinência daquela a partir de implicações politicas intencionais e não intencionais; mas utilizo este termo (*prática*), tanto pela falta de outro capaz de fornecer o sentido necessário para nominar o objeto sobre o qual realizo minhas reflexões (a exercitação em termos de movimento físico sistematizado de esportes, ginásticas, lutas corporais e expressões rítmicas artísticas e danças), quanto em função de ser uma tradição dentro da Educação Física (minha origem) entender as exercitações do corpo como *práticas corporais* – sobre as quais me proponho a ensaiar um posicionamento crítico. Ainda que esta abordagem (*prática* enquanto possibilidade de agência) contenha um potencial analítico revelador, não foi esse o objeto nem foi pensada uma organização teórico-metodológica que possibilitasse efetivamente atender tal empresa.

para a forma como o deslocamento dos sentidos atribuídos aos eventos de luta que antecederam as lutas que hoje conhecemos como *Mixed Martial Arts.* Neste sentido, faço alusão à dimensão discursiva no sentido empregado por Foucault (2003a), da produção de saberes como ferramenta de poder: o uso dos termos assinalados repercutem no prestígio a que as manifestações por eles identificadas necessitam para fornecer elementos identitários masculinos que se ajustam à premissa de Bauman (2001) no tocante a marcas fortes de pertencimento na modernidade fluida[51]. Conceitos e historiografias das intituladas artes marciais remontam a mitologias importantes para a construção de comunidades imaginadas (ANDERSON, 2008); e, como tal, saberes organizados de acordo com sistemas político-culturais precisam ser localizados dentro de uma estrutura de prestígio científico-acadêmico organizada para tal fim: o orientalismo (SAID, 1990). Desta forma, entendo que o teor de produções acadêmicas sobre artes marciais constituem-se em agência mantenedora de ideais identitários, nacionais e esportivos, ao acionarem gêneses das artes marciais como atreladas a mitologias orientais cujas tradições adicionam, aos alicerces ideológicos que dão suporte a comunidades de lutadores, sentidos de masculinidades não corrompidas pela modernidade; e, interferindo na acepção dos termos supracitados, este complexo emaranhado de sentidos e significados é tomado como fulcral dentro da Educação Física em defesas para a abordagem social e antropológica da mesma (LAZAROTTI FILHO et al, 2010; DAÓLIO, 2004).

A relevância dessa discussão para o estudo de masculinidades possíveis no MMA está na perspectiva de que compreender como significados atribuídos às artes marciais, enquanto resultado de uma gênese descontínua e fragmentada – que desloca, mas não abole completamente, a perspectiva da agressividade e da violência embutida em uma ideia de artes marciais possíveis na contemporaneidade sob a rubrica dos esportes na acepção eliasiana (ELIAS, 1992) –, possibilitam mapear um sistema de economia simbólica dentro da qual indivíduos que a elas se dediquem acumulam o capital simbólico necessário para atuar em um determinado campo que é seu próprio espaço social[52]. Alerto para a ausência proposital de uma definição *a priori* do termo arte marcial ou de luta; utilizo tanto como sinônimos para um objeto que ainda está por se constituir enquanto modalidade de prática corporal – o MMA –, quanto serão confrontados para realçar a condição de discurso (político) importante dentro daquela economia simbólica preocupada em nomear os adeptos de arte marcial como distintos; em

[51] Como será referido mais à frente, todo o complexo jogo de sentidos e significados que se iniciam com uma contestação de exercitações físicas restritas a atletas e, no atual momento da Educação Física brasileira, se remetem à perspectiva de patrimônio cultural – a cultura corporal do movimento (DAÓLIO, 2004) – alcançará a esfera do mercado que o apresentará como um bem de consumo (artes marciais, bodybuilding, esportes etc.), e permitirá àqueles em condições de consumi-los adquirem identidades e pertencimentos (BOURDIEU, 2007; FEATHERSTONE, 1995).

[52] Os termos utilizados serão devidamente discutidos em tópico especifico desse estudo a partir de estudos de Bourdieu (2007, 2003).

contraste com os sentidos acionados pelo termo luta – abrangentes e destituídos dos significados distintivos de artes marciais que recuperam narrativas de um passado apologético[53]. Desta forma, abordo aqui artes marciais e lutas corporais como reflexos do ideal de esporte moderno, a fim de discutir a participação dos mesmos dentro de um mercado de bens simbólicos.

1.1.1 TÉCNICAS DO CORPO

Como professor de Educação Física e de cursos de formação de professores da área, identifico a polêmica a respeito do âmbito pedagógico (e formativo) da Educação Física. Como refere Daólio (2004), que produz um debate sobre a percepção de cultura na área a partir de conceitos como as *técnicas do corpo* (MAUSS, 2003) e a dimensão simbólica da cultura (GEERTZ, 1989), a entrada da questão cultural nas discussões acadêmicas nesta disciplina remonta à gênese de algumas abordagens que advogam olhares que rompem com uma tradição que o autor refere como tradicional[54]. A negligência quanto ao jogo da produção de linguagens, de expedientes simbólicos dos quais o mercado de consumo de bens culturais vem se apropriando – uma discussão onde Featherstone (1995) se apropria das perspectivas de Bourdieu (2007) a respeito de índices culturais adicionados aos bens dentro da dinâmica dos valores simbólicos – parece carente, como aponta Daólio (2004), dentro das discussões, por exemplo, de uma das obras mais impactantes produzidas na área: Metodologia do ensino da Educação Física (SOARES et al, 1992)[55]; a compreensão de que as (chamadas) *práticas corporais* permeadas de sentidos prestigiosos, condicionadas à interiorização da estrutura que as produz trazidas por Mauss (2003), é pontual e acionada como ferramenta de contestação, mas sem um aprofundamento teórico (LAZAROTTI FILHO et al, 2010). Dentro de tal perspectiva, considerar as lutas e as artes marciais como saberes – uma discussão cara dentro de uma das disciplinas mais interessadas nestas práticas, a Educação Física – exige que se contemple sua dimensão simbólica, como sugere Daólio (2004)[56].

---

[53] Estudos dedicados a sanar a lacuna existente um uma definição dos termos artes marciais e lutas corporais, em uma perspectiva das ciências humanas, têm apontado para a dificuldade de um consenso sobre a questão (RUFINO; DARIDO, 2011; CARREIRO, 2005; ANTUNES, 2009; GONÇALVES, 2012). Uma pesquisa a respeito de tentativas de encontrar uma definição sobre lutas corporais pode ser apontada em trabalhos que apelam para aspectos técnicos de tais manifestações no âmbito de estudos sobre esportes (GOMES, 2008; HENARES, 2000).

[54] A reflexão proposta por Daólio (*op. cit.*) autor sobre o uso do termo cultura, apesar de seu preâmbulo defendendo que o avanço na Educação Física ocorreu após a introdução da discussão sobre cultura na área, se aproxima dos achados de Lazarotti Filho e colaboradores (2010), e contribuem para pensar no lastro de influências que a origem biomédica sobre a disciplina deixou.

[55] Jocimar Daólio (*op. cit.*) faz apontamentos produtivos sobre a questão da dimensão simbólica e cultural na Educação Física e abre espaço para a percepção antropológica das então práticas corporais – uma terminologia sujeita a discussões, mas amplamente utilizada (LAZAROTTI et al, 2010).

[56] O fim dos governos militares e o movimento de redemocratização política no início dos anos de 1980 produziu uma série de obras que faziam críticas contundentes à Educação Física fiel ao paradigma biologicista (MUNIZ; REZENDE; SOARES, 1998). Tais propostas críticas tiveram como representantes nos anos de 1980 João Paulo Subirá Medina (1983) com o livro *Educação Física cuida do corpo e... mente*; Vitor Marinho de Oliveira (1985) e sua obra intitulada *Educação Física humanista*; e, na

Considero que venha ocorrendo um acirramento na nostalgia com que se refere às lutas corporais, atendo-se às discussões sobre um resgate ou defesa de tradições culturais; e que tal construção mostra-se frágeis enquanto posicionamento teórico, pois apenas levanta a questão da ausência da discussão científica e acadêmica da abordagem humana, social e cultural na Educação Física. Este aspecto está presente em algumas das obras mais representativas do momento de ruptura com o que Daólio (*ibid.*) chama de educação física tradicional; mas, como o próprio autor considera, discussões desta natureza ocorrem em um momento onde as operações de mercado interferem decisivamente na atribuição de valores às manifestações corporais; em uma palavra, destituem-nas de suas origens e as tornam viajantes e globalizadas, guardando daquelas apenas fragmentos para lhes atribuir prestígios (orientais, japonesas, tradicionais etc.) (CANCLINI, 2003, CLIFFORD, 2000)[57].

Uma ferramenta útil em uma abordagem antropológica e, por extensão, sociológica do objeto em questão é obtida com as reflexões apresentadas por Marcel Mauss em seu texto *Noção de técnica do corpo* (2003), uma discussão teórica produtiva através de um modelo explicativo das operações de impregnação do corpo por sistemas culturais. No texto de meados da década de 1930, Mauss propõe uma leitura das formas como o indivíduo conduz seus movimentos e suas rotinas, levando em conta a dimensão social para além de uma percepção biológica condicionada (MAUSS, 2003)[58]. Aquele autor entende por técnicas do corpo *"[...] as maneiras pelas quais os homens, de sociedade em sociedade, de uma forma tradicional, sabem servir-se de seu corpo"* (p. 401). O autor percebe que um domínio do conhecimento não possui um estatuto que o defina como tal. Esse domínio refere-se a formas como coletividades em épocas e espaços diversos

década seguinte, a obra impactante de um coletivo de autores (SOARES et al, 1992) *Metodologia do ensino da Educação Física*. O acirramento das discussões sobre uma negligência quanto ao olhar das ciências humanas a respeito das práticas daquela disciplina, além de contribuírem para a cisão da área entre defensores da *cultura corporal do movimento* (SOARES et al, 1992; OLIVEIRA, 1985; MEDINA, 1983) e os partidários a uma discussão sobre uma ciência dos esportes que atendesse a particularidades biológicas e técnicas (FARIA JUNIOR; FARINATTI, 1992), não resolveram a celeuma sobre necessidade de percebê-las como pertencentes à própria cultura humana; e o debate (ou disputa) sobre ser a Educação Física e os esportes fenômenos culturais ou um objetos de interesse biomédico me parece secundário na medida em que não como dissociar as duas abordagens. Caparroz (1997) identifica que um movimento que ganhou força a partir dos anos de 1980 na Educação Física brasileira se autodenominou renovador por firmar posições que deveriam romper com o passado; mas aponta que negar ou obscurecer tal passado valeram-se de análises econômicas, políticas e sociais, e não se voltaram, no tocante à Educação Física escolar para o campo pedagógico em si em que tal disciplina atuaria.

[57] Para superar uma lacuna na percepção naturalizada das lutas e das artes marciais é necessário assumir que a caracterização dos conteúdos da Educação Física dentro de uma concepção de uma *cultura corporal* enquanto "expressão corporal" foi incompleta. Pertenceu a um movimento de contestação produzido pela necessidade de resgatar sua presença no cenário educacional, mas careceu de uma sustentação conceitual que superasse a mera sensibilização para a dimensão humana da área. Uma sustentação teórica substancial permitiria admitir que o enquadramento dos conteúdos da Educação Física – não apenas as lutas e as artes marciais, mas seu conjunto como um todo – produzido por autores que se identificaram como críticos ao regime vigente desde a instalação do regime militar no Brasil (1964-1985) no âmbito das ciências humanas, curiosamente traz conceitos sociológicos clássicos pertencentes à tradição estrutural-funcionalista – os quais sustentam muitos dos paradigmas criticados por estes autores por ser esta tradição exatamente o suporte ideológico que alimentou politicamente aquele regime (SOARES et al, 1992; MEDINA, 1983). Mas o movimento que contestou a estreita relação entre a Educação Física e o discurso biopolítico – que Foucault analisou tão detidamente (FOUCAULT, 2008, 2003a, 2001) – representou o movimento de desconstrução que possibilitou avançar (sem descartar) na percepção de esquemas condicionantes menos coercitivos do que os que pressupõem os analistas críticos ainda apegados ao movimento contestador do início dos anos de 1980.

[58] O texto de Mauss apresentado na coletânea da Editora Cosac Naify (2003) resulta de uma palestra daquele autor proferida à Sociedade de Psicologia de Paris em 1934, e publicada em 1936 no *Journal de Psychologie* em 1936.

servem-se de seus corpos, como os tratam e os percebem. O autor questiona o que são os fenômenos sociais como formas de andar, de nadar, dormir, dentre outros; e defende ser o ensino da técnica o responsável por produzir determinadas formas de conceber movimentos e práticas como adequados, eficientes – a imitação prestigiosa – que se mantêm como dominantes para execução de tarefas. É possível dizer que o indivíduo se conduz de forma pouco consciente da dimensão contextual (no tempo e no espaço) dos modelos considerados adequados pelo todo social de que faz parte; há aqui um ensaio sobre a *héxis* fundamental na concepção trazida posteriormente por Bourdieu (2007) a respeito da interiorização de tradições, saberes e valores sobre as práticas, como esquemas assimilados pela educação e pela repetição, tornando-os inconscientes. Como refere o Mauss (2003) *"Toda técnica propriamente dita tem sua forma"* (p. 403). Pensar a *héxis* como resultado de impressões coletivas sobre hábitos corporais individuais permite refletir sobre modalidades de práticas distribuídas entre as diversas coletividades humanas enquanto produtos de suas estruturas sociais intrínsecas. Cada manifestação corporal seria uma técnica corporal que reifica tradições culturais de uma sociedade, seus valores, sua moral – e, como aprofunda Bourdieu (2007), se perpetua através do *habitus* construído por individuo que participam da construção de um campo[59].

A dimensão estética contida na discussão proposta por Mauss (2003) permite ampliar a discussão sobre modalidades de lutas corporais para além de seus elementos gestuais isolados. Considerar as lutas corporais e, entre elas, as artes marciais como um longo processo de decantação (cultural) de gestos eficazes na superação e domínio do adversário em detrimento de outros ineficazes, problematiza a compreensão dessa temática. Antes de combinações de movimentos, de sequências produtivas destas mesmas combinações, as lutas precisam de uma leitura enquanto modelos compartilhados por indivíduos pertencentes a uma tradição cultural capaz de reconhecê-los e responder às gramáticas que lhes são inerentes. O diálogo corporal (eficiente) entre praticantes de uma prática competitiva – como os esportes ou as lutas em especial – exige o domínio de uma técnica do corpo somente possível através da impregnação daqueles modelos pela identificação dos gestos enquanto significantes repletos de significados. E este domínio faz parte da esfera formativa dos processos sociais. As práticas corporais só podem ser entendidas como sistemas codificados de técnicas corporais cercados de simbologias próprias. As simbologias associadas às práticas corporais pertencem ao universo cultural que, por extensão, demarcam suas diferenças e seu status social, permitindo inferir que determinadas práticas emprestam àqueles que a elas se dedicam porções de capital simbólico diretamente proporcional ao capital que elas mesmas possuem (BOURDIEU, 2007). No tocante às lutas

[59] Abordarei mais a frente o conceito de *habitus* de Bourdieu (*op. cit.*).

enquanto práticas corporais, simbologias, diferenças e hierarquias; constituídas junto das dinâmicas que atribuem prestígio aos seus praticantes, participam ativamente de um sistema de capital simbólico dentro do qual é possível entender os movimentos culturais responsáveis por hegemonias de determinadas expressões de masculinidade, subordinação de outras e uma marginalização do feminino (ANDERSON, 2005)[60].

1.1.2 PRÁTICAS CORPORAIS E ARTES MARCIAIS

As lutas corporais ajustadas à rubrica das artes marciais em nosso país ajustam-se à necessidade de imprimir-lhes sentidos distintivos para afastá-las do estigma da violência a que poderiam suscitar. Em vista disto, no âmbito da Educação Física brasileira mais recente, currículos dos cursos de formação têm optado por identificar um conjunto de conteúdos sob a insígnia das lutas ao invés de artes marciais (GONÇALVES, 2012; ANTUNES, 2009). Mas percebo que o capital simbólico acionado pela perspectiva de identificá-las como artes marciais é determinante para sua credibilidade (SOARES et al, 1992; CARREIRO, 2005; TRUSZ; NUNES, 2007) – ou, complicando mais ainda a elucidação do problema, provocam uma resistência maior, talvez associada à ideia de serem as artes marciais inacessíveis àqueles (os professores oriundos de cursos de licenciatura em Educação Física) que nunca tiveram contato com qualquer tipo de lutas, gerando receio de não alcançarem o nível de destreza corporal necessária para lidar enquanto professores nessa área ou pelo risco da violência ou de lesões (NASCIMENTO; ALMEIDA, 2007)[61]. Cabe lembrar que a formação em Educação Física propõe-se um tratamento do ensino em direção à aquisição de habilidades didáticas por parte do futuro docente e, nesse sentido, os conteúdos relacionados às lutas precisam (ou devem) ser abordados em mesmo nível de complexidade que as demais áreas da *cultura corporal*[62] que integram os saberes da Educação Física (CARREIRO, 2005; SOARES et al, 1992). No entanto, no caso das lutas, a sua identificação como um conteúdo da Educação Física que desconsidere a

[60] Discuto mais detalhadamente a seguir aspectos da constituição de um capital simbólico que Eric Anderson (*op. cit.*), seguindo a perspectiva bourdiesiana, identifica como capital masculino.

[61] Nascimento e Almeida (2007) em uma pesquisa junto a professores de Educação Física escolar identificaram o receio em utilizarem as lutas corporais como conteúdo de ensino em função da inexperiência com a prática e pelo receio de lesões ou resistências por parte de alunos ou da própria escola.

[62] Como já explorei anteriormente, o termo aparece como uma alternativa nominal que carece de uma aplicação operatória em função de sua inconsistência teórica. Ainda que, mesmo dentro da área acadêmica da Educação Física não haja consenso sobre o uso do termo cultura corporal (LAZAROTTI FILHO, 2010), utilizo-o em atenção a literaturas que discutem as bases epistemológicas da Educação Física e encontram nesta expressão uma ruptura com as posturas prescritivas que vigoraram nos primórdios da disciplina subsumida à esfera das ciências biomédicas como já discuti (SOARES et al., 1992).

apresentação desta prática corporal que, muito possivelmente, se ajusta aos moldes artesanais pré-modernos é, no mínimo, ingênua (DRIGO, 2007)[63].

A relação entre as lutas e o discurso pedagógico-propedêutico – cujos fins devem ser o de desenvolver um *habitus*[64] esportivo onde premissas higiênicas[65] ganharam maior notoriedade devido a uma relação intrínseca entre esporte e educação – manteve-se enfraquecida em função dessa complexidade da presença das lutas em um projeto educacional onde os esportes coletivos mantiveram-se hegemônicos por décadas. Este aspecto limitante da adoção das lutas na educação brasileira soma-se à forma como ocorreu o contato do chamado Ocidente com as lutas corporais – mediado por produções cinematográficas hollywoodianas responsáveis pela produção de representações destas manifestações culturais em associação com violência, misticismos e estereótipos sobre o dito Oriente (sob o jugo da empresa orientalista)[66].

Com exceção do Judô – cuja implantação no Brasil repercutiu mais fortemente os ideais educacionais pela própria história como modalidade olímpica importante para a Educação Física em sua fase competitivista, atendendo à classificação de Ghiraldelli Júnior (1991), e sua adesão ao governo militar pós-64 –, e da Capoeira – enquanto expressão de resgate da identidade brasileira[67] –, as demais modalidades tiveram que esperar a expansão do mercado *fitness* e das políticas-vida no avançar da modernidade para ganharem espaço, enquanto estas alcançaram a categoria de conteúdos dignos de reproduzirem o ideário educacional brasileiro por meio de intervenções pedagógicas que a Educação Física defende[68]. Enquanto uma agência importante

[63] Explorando a questão dos simbolismos acionados junto às práticas corporais, Drigo (*op. cit*.) traz elementos para a reflexão da dificuldade de abordagem das lutas corporais como uma ferramenta pedagógica ajustadas a utopias pedagógicas ingênuas. A discussão trazida por Drigo (*op. cit*.) em sua tese realça um aspecto que me parece intocável para as premissas que instituem um formato de formação de professores de Educação Física onde o domínio de procedimentos (técnico)didáticos é suficiente para o trato com os conteúdos da área. Este discurso acirrou-se com a promulgação da lei que instituiu a ocupação do profissional de Educação Física – uma profissão surgida a partir de demandas não contempladas pelo professor de Educação Física – através da lei 9696/98 (BRASIL, 1998). O estudo desenvolvido por Drigo (*op. cit*) permite considerar ser uma lacuna na formação do professor ou do profissional de Educação Física o fato de que as competências necessárias para o uso dos conteúdos por estes profissionais exigem o domínio de técnicas do corpo – no mais puro sentido maussiano. O domínio de técnicas que instituem a existência de lutas corporais – sejam elas artes marciais, modalidades esportivas de combate, jogos de luta ou qualquer outra categoria que os teóricos inundados pelas teses pedagógicas queiram propor – está submetido a estratégias de apropriação de uma *héxis* corporal e remontam a um *habitus* inscrito em um campo de práticas sociais tão complexo que um curso delimitado por exigências cognitivas não é capaz de reproduzir – para dizer o mínimo, ser professor de uma luta (como de qualquer outra prática físico-desportiva constituída historicamente) prescinde de um reconhecimento e um manejo de um capital simbólico existente dentro do campo onde esta luta (como as outras práticas físico-desportivas) reside.

[64] Como referi na introdução desse capítulo, desenvolverei uma reflexão sobre o conceito de *habitus* no segundo subcapitulo, mas refiro já aqui o termo como um elemento integrante da relação reflexiva junto às dimensões estruturais e estruturantes debatidas nesse tópico.

[65] Grifo meu.

[66] Aprofundarei essa discussão mais à frente nesse texto.

[67] Esse tópico será abordado no momento onde apresento elementos para pensar na construção de uma identidade nacional brasileira a partir do suporte teórico de Anderson (2008) sobre as comunidades imaginadas e de Hobsbawn (2014) sobre tradições inventadas.

[68] O estudo de Drigo (*op. cit*.) verifica a existência de um caráter empírico e artesanal da modalidade relacionado à própria chegada dos japoneses no Brasil análogo ao modelo dos ofícios medievais. O formato artesanal apontado por Drigo (*op. cit*.) sustentou um modelo de ensino-aprendizagem focado na figura do mestre e o aprimoramento não-sistematizado enfatizou o empirismo. Dentro desse modelo de relação de ensino-aprendizagem as disposições hierárquicas entre mestre e discípulo foram marcantes e as habilidades físicas e o caráter prático tornaram-se um referencial para as ações pedagógicas e para a própria

para a reprodução de modalidades de lutas como ferramentas educacionais, os primeiros cursos de licenciatura daquela disciplina realçaram o caráter hierárquico sob diretrizes presentes nos cursos de Educação Física de acordo com perspectivas didático-pedagógicas da Escola de Educação Física do Exército que forneceu o suporte massivo de militares que deram o pontapé inicial para a constituição de tais cursos[69]. A distância criada entre as disciplinas "teóricas" e "práticas" em tais cursos me parecem ainda reverberar em algumas representações sobre as artes marciais como um território eminentemente prático dominado por competidores que sustentam suas estratégias de ensino-aprendizagem a partir da mímese e do respeito à hierarquia[70]. As consequências desta dinâmica hierárquica e pautada na reprodução de movimentos é uma adesão cega dos discípulos aos seus mestres nas artes marciais capaz de perpetuar um pragmatismo na área das lutas, além de exercer um forte impacto na formação do caráter decorrente deste modelo de ensino-aprendizagem (GONÇALVES JUNIOR; DRIGO, 2001).

O que entendo precise ser considerado no processo de disseminação e proliferação das práticas corporais no Brasil – e uma limitação instaurada em um primeiro momento para a expansão das expressões de lutas corporais – foi a forte associação às ginásticas –reflexo do Movimento Ginástico Europeu que influenciou decisivamente a Educação Física em seus primórdios (SOARES, 1994; GHIRALDELLI JUNIOR, 1991)[71] – com as práticas da Educação Física nas escolas (espaço por excelência da educação ética e estética em nosso meio)[72].

---

organização política da modalidade no Brasil; e, possivelmente, tal modelo tenha se reproduzido em outras modalidades de lutas trazidas por imigrantes vindos da Ásia que chegaram ao Brasil em condições semelhantes aos dos japoneses.

[69] Como Trusz e Nunes (2007) referem, os estudos preocupados em reconstituir a trajetória de disciplinas relacionadas às lutas corporais em cursos de formação de professores são escassos. Os autores informam que o conteúdo lutas está presente desde o primeiro currículo de Educação Física no Brasil em 1939. Inicialmente, as lutas que compunham o rol de conteúdo na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) faziam parte da disciplina "Desportos de Ataque e Defesa" e restringiam ao Boxe, Esgrima e Judô. Trusz e Nunes (2007) referem que o Judô se tornou uma disciplina independente em 1962 na UFRGS e, como o estudo de Azevedo e Malina (2004) refere, os currículos dos cursos de Educação Física seguiam um modelo semelhante inspirado no primeiro curso em nível superior na área no Brasil: o curso da Escola nacional de Educação Física e Desportos (ENEFD) foi criada a partir do decreto-lei1212 de 17 de abril de 1939 (AZEVEDO; MALINA, 2004; GOELLNER; MELO, 1998). Vinculada à Universidade do Brasil, destinou-se a constituir-se em uma "escola padrão" na formação profissional da Educação Física brasileira.

[70] A dicotomia as próprias teorias identificadas por Azevedo e Malina (2004) dentro da discussão entre conteúdos biomédicos e esportivos (práticos), desde o primeiro curso superior da área, e ministradas por profissionais de nível superior (médicos) deixaram a entender que as práticas ficam subsumidas como execução de exercitações físicas. Este formato dicotômico reproduz uma gênese da Educação Física e dos próprios esportes em nossa sociedade onde a polarização teoria (ciência, saber, erudição) e prática (empiria, fisicalidade, pragmática) é sugestivamente aplicável (DARIDO, 2005; RESENDE, 2001). Somado ao fato de que as primeiras escolas de Educação Física foram organizadas dentro dos moldes de instituições militares, e que os professores destes cursos não possuíam formação acadêmica, estes dados reforçam a premissa de que as lutas – como os conteúdos da área como um todo – surgiram, mesmo no ensino superior, envoltas no formato artesanal reprodutivista de movimentos – contribuindo para a perpetuação de um *habitus* de lutador cuja figura do mestre-professor-competidor funciona como um modulador poderoso.

[71] Alguns estudos apontam para uma trajetória da Educação Física ajustada a necessidades políticas e formativas associadas; tendo sido a própria formatação desta segundo o paradigma biologicista quem forneceu o combustível para a eclosão de movimentos renovadores em seu interior a partir dos anos de 1980 (CAPARROZ, 1997). Evidenciando a perspectiva adestradora da disciplina, Venâncio e Carreiro (2005) referem que a Educação Física brasileira foi identifica como a própria agência disciplinadora nos primeiros momentos de sua inserção na educação – inicialmente a partir do método sueco e, posteriormente, inspirada pelo método francês, e fortemente vinculada às ginasticas com fins higiênicos. Vago (1999) cita que a Educação Física no início do século XX ficava a cargo da professora da classe ou de um instrutor militar que ministrava a disciplina *Exercícios Physicos* com a finalidade última de racionalizar o conjunto do social. Rei e Lüdorf (2012) referem dados nos quais se identifica que a inclusão do esporte na Educação Física escolar de forma gradativa e como consequência da difusão do Método Desportivo Generalizado, a partir de meados da década de 1950 pelo professor Augusto Listello; mas o esporte só foi difundido

As lutas corporais no Brasil ficaram assim relegadas às comunidades de estrangeiros asiáticos (chineses, coreanos, japoneses entre outros) que chegaram ao Brasil desde as últimas décadas do século XIX e trouxeram em suas bagagens suas culturas de origem (PIMENTA, 2008; SOUZA JUNIOR, 2007; GOMES, 2008; SUZUKI; MIRANDA, 2008) – o que instaurou o modelo de disseminação de determinadas lutas corporais sustentado na reprodução de movimentos, como no caso do Judô já explorado nesse texto. As manifestações de lutas corporais, entretanto, não alcançaram, mesmo em suas formas esportivizadas, a mesma popularidade (ou adesão) que os esportes em nosso país – e este aspecto deve-se ao investimento na Educação Física escolar do esporte como ferramenta pedagógica por excelência (BETTI, 2005).

Em decorrência da presença maciça do esporte enquanto percepção da adequada ocupação do tempo livre – numa associação profícua entre o lazer e o bem-estar social (MARCELLINO, 1998, 1996a, 1996b; BETTI, 1998) – os valores também associados à competição esportiva têm sido naturalizados em detrimento de outras possibilidades que as práticas corporais poderiam sugerir (as quais, agora, caberia dizer, retomam a referida discussão que buscou uma ruptura com o caráter biologicista dos primeiros projetos voltados para a instalação de uma cultura esportiva no cenário nacional e internacional que reificaram o *ethos* competitivo ajustado ao sistema capitalista e sustentado por ideologias liberais e individualistas)[73]. Nesse contexto, defendo que as lutas corporais entram no repertório das

---

massivamente como conteúdo hegemônico após os anos de 1970, sob influência de políticas do governo militar. Gois Júnior e Lovisolo (2003) vão refletir sobre o caráter coletivo do movimento higienista da primeira metade do século XX que incidiu sobre uma educação para a melhoria da saúde do povo brasileiro, entendida como um bem a ser desenvolvido e preservado. Os exercícios físicos – entendidos como a própria ginástica com fortes contornos militares – tiveram participação decisiva na construção da Educação Física no cenário educacional brasileiro e preencheram a própria identidade da área (NOZAKI, 2004).

[72] Como abordarei em momento mais à frente nesse estudo, linguagens atuam de forma reflexa no reconhecimento de signos sociais. No caso das manifestações esportivas, não apenas determinados estereótipos corporais irrompem na condição de signos na produção de práticas sociais, mas as próprias falas sobre as produções e os usos destes participam do jogo social que lhes dão sentido; e é a busca por uma lógica inerente a tal dinâmica que torna possível o reconhecimento daqueles signos. Reflexões como as desenvolvidas por Gumbrecht (2007) são produtivas para compreender a dificuldade de capturar objetivamente o fenômeno estético inerente à beleza das manifestações esportiva; e, no entanto, este movimento de captura constitui-se em alvo de fascínio e sedução trans-histórico. Junto da dimensão estética, identifico uma formação ética como uma reverberação dos códigos segundo os quais o ser humano pode conduzir-se de forma a atender exigências sociais, e de atribuir sentido às mudanças ocorridas no mundo da coletividade onde está inserido. É possível dizer que o reconhecimento dos códigos sociais e dos signos imersos nas práticas físico-corporais estão em estreita sintonia, participando de modelos de percepção ética e estética indispensáveis em relações sociais produzidas no seio de grupos afeitos àquelas. A complexidade com a qual a percepção estética e ética se apresenta em atividades físico-corporais tem sido alvo de discussões na Educação Física e pede à escola que desenvolva sensibilidades para percebê-la enquanto objeto com que o indivíduo interage no seu cotidiano (BRASIL, 1999).

[73] O processo de produção das políticas sobre a vida, os controles estatais sobre a saúde – dos quais é possível inferir que tenha a Educação Física participado ativamente – foi, ainda conforme Foucault (2008), se deslocando para a dimensão mais individualizada com o avançar do neoliberalismo (através daquelas mesmas ferramentas de policiamento e adestramento mais leves e arejadas que combinam com as disposições mais fluidas no estágio atual da modernidade). A imagem de um *homo oeconomicus* – como uma agência produzida pelas relações de mercado – exige investimentos cada vez maiores no empreendimento pessoal. Esta percepção de Foucault (2008), como resposta ao novo modelo político e econômico caracterizado como neoliberal, pede para o indivíduo que pontecialize suas capacidades e habilidades, uma auto-responsabilização do indivíduo. Em outros termos, é possível talvez uma aproximação dos rumos apontados por Foucault (2008) para a biopolítica com a política-vida de Bauman (2001). O autor estende essa auto-responsabilização para outras dimensões da vida que exigem uma preocupação maior com a dimensão biológica enquanto instância elementar de um projeto individual (preocupado com dietas e regimes que potencializem suas habilidades); a individualização, longe de ser uma escolha, é uma necessidade a que o

alternativas de práticas corporais em nosso país ao menos por duas vias (ambas divorciadas, em um primeiro momento, do discurso educacional escolar convencional): através da cinematografia norte-americana, com filmes que apresentam a experiência com as lutas com ênfase no fantástico e no espetáculo (PIMENTA, 2008; AGUIAR; APOLLONI, 2008); ou através das primeiras disciplinas nos cursos de Licenciatura em Educação Física dos cursos de graduação brasileiros, com foco nas habilidades físicas e reprodução de movimentos e rotinas didático pedagógicas voltadas para a performance (RANGEL-BETTI; BETTI, 1996).

É possível perceber uma expansão das lutas corporais em nosso país submetida ao discurso higiênico dos esportes e o caráter competitivo a eles vinculado. Essa vinculação à perspectiva esportivizada ocidental produziu um discurso sobre formas hibridas de práticas corporais cujas origem longínquas precisaram se ajustar a uma lógica racionalizante com a qual aquelas práticas asiáticas que foram o gérmen das artes marciais modernas possuíam apenas vínculos circunstanciais. É preciso, para a reflexão sobre a retórica da hibridação das artes marciais, recorrer à percepção de Canclini (2003) sobre o fato de que uma leitura do conceito hibridação não pode ser encarada como um processo simétrico de combinações de traços culturais. A hibridação precisa ser entendida como um processo social que encerra conflitos onde estruturas e práticas consideradas periféricas se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas (CANCLINI, 2003). Este aspecto é fundamental para entender a inoperância da hibridação de estruturas culturais enquanto fontes puras e simétricas em termos políticos. As artes marciais são, dentro do cenário atual de práticas físico-corporais, não hibridações consentidas que preservam traços culturais de seus praticantes originais (puros). O resultado de tais hibridações culminou com formas domesticadas de lutas corporais que guardaram com suas versões primárias vínculos (sob forma mesmo de resquícios discretos) resgatados apenas por ajustes discursivos (produções científicas que fundamentaram a ideologia pedagógica subjacente às artes marciais como ferramenta para a formação do caráter) que inscreveram no imaginário coletivo o culto a símbolos de uma identidade que deveria ser preservada (FRANCHINI; DEL'VECCHIO, 2007) – o *modus operandi* da empresa orientalista (SAID, 1990).

1.2 MASCULINIDADES IMAGINADAS

Entendo a dimensão cultural acionada pelo discurso das lutas corporais – que poderiam atender ao mesmo projeto se o objeto do estudo fosse a própria cultura corporal em um sentido mais amplo – através da perspectiva de um sistema de relações de dominação onde os

ser não pode abrir mão; e que, no processo de individualização, vê-se cercado das consequências (ou riscos) de sua necessária acomodação às exigências modernas com a decorrente auto-responsabilização também pelo sucesso ou fracasso de seus empreendimentos.

simbolismos (que abordo nesse estudo como bens culturais) operam conforme os contextos e sob determinadas condições. A partir da compreensão de cultura dentro de uma economia de trocas simbólicas, é possível visualizar o poder que os bens culturais (simbólicos) adquirem no contexto político e como fator de conversão para outros âmbitos da vida social. A identidade pode funcionar como um mediador dentro dessa economia simbólica e atender à perspectiva de Pierre Bourdieu (2007) sobre a dinâmica do *habitus*. Bourdieu, ao problematizar a questão do estilo de vida, traz como fio condutor a compreensão de que as práticas classificáveis e os julgamentos classificatórios emitidos pelos agentes a respeito de suas práticas ou dos demais (o *habitus*) possui um papel decisivo na divisão do mundo em classes. Para o autor, o mundo social ou o espaço dos estilos de vida constitui-se a partir da relação entre as capacidades definidoras do *habitus* de produzir obras e práticas classificáveis e de diferenciar e de apreciar estas mesmas práticas e produtos (o gosto). O *habitus* opera como uma fórmula geradora que permite justificar a classificação de produtos, práticas e os próprios julgamentos sobre essas classificações como sistemas distintivos. Ele (o *habitus*) torna-se uma necessidade que, incorporada, converte-se numa disposição geradora de práticas e percepções que dão sentido às práticas que lhe dão origem. Tais esquemas geradores são, entretanto, transponíveis e convertíveis para outras dimensões da vida social, e funcionam como distintivos de determinados estilos de vida em detrimento de outros – numa perspectiva classificatória de acordo com a posse maior ou menor do capital simbólico.

O *habitus* a que se refere Bourdieu (*ibid.*) pode instituir estilos de vida que, em um contexto mais amplo, podem ser indicativos de determinadas identidades na medida em que reproduzem a pertença a determinado grupo social. A noção de classe acionada por Bourdieu (*ibid.*) pode, para elucidar a relação entre cultura e identidade, associar o bem cultural (ou o gosto por ele construído por determinado dispositivo do *habitus* presente em uma classe social ou frações desta classe) a um valor distintivo e compor uma característica da identidade – resgatando uma concepção de cultura não acessível a qualquer classe devido ao seu maior ou menor capital social e cultural intrínseco. Portanto, as representações sobre cultura estão relacionadas com uma posição no espaço social e a um gosto que caracteriza essa posição. Uma compreensão sobre cultura corporal – por mais que esse termo já indique um lugar numa hierarquia de produções acadêmicas importante para a alocação de cada componente dessa mesma cultura corporal (grupos de pesquisa com suas posições bem definidas sobre a discussão epistemológica em torno das práticas corporais[74]) – prescinde de determinada compreensão sobre corpo, as formas de exercitá-lo, as necessidades ou as significações que esse exercitar-se

[74] Betti (2005) desenvolve uma reflexão produtiva sobre o debate acadêmico e epistemológico brasileiro em torno da Educação Física.

adquirem enquanto prática social (ou a dar nenhuma significação que não seja a sua própria funcionalidade biológica). É possível que a posição ocupada pelo indivíduo esteja relacionada a uma identidade social e cultural ainda que não tenha sido tratada dessa forma por Bourdieu (2007) em sua argumentação sobre a forma de apropriação e julgamento sobre produtos culturais. Para a argumentação defendida nesse estudo, de que as lutas corporais contenham determinada parcela de capital simbólico e social na medida em que acionem narrativas importantes no processo de subjetivações masculinas, a relação entre o *habitus* de classe e a identidade cultural via discurso é determinante.

Hall (2002) problematiza, no entanto, a questão da identidade e abre um debate sobre a polêmica da chamada crise de identidade na modernidade. O autor nos apresenta um roteiro para entender processos presentes na contemporaneidade que apontam para reorientações das ditas identidades culturais. Para Hall (2002) as identidades modernas encontram-se em processo de descentramento, deslocamento e fragmentação. O pensamento de Hall aponta para a compreensão de identidades múltiplas e contextuais presentes nas culturas locais, que são tomados como híbridos de influências globalizantes. As estabilidades produzidas por instituições tradicionais teriam perdido a fixidez nos estágios mais avançados da modernidade – e talvez seja preciso concordar com Giddens (1991) em sua tese de que na modernidade os ritmos das mudanças estão acelerados, ampliando o seu alcance para o nível mundial e embaralhando as próprias concepções estáveis de instituições tidas como tradicionais. Interessante notar que Hall (2002) atenta para os deslocamentos dos centros de poder e, como resultado, nas sociedades modernas não haveria apenas um princípio articulador da vida social. A identidade, permanecendo aberta, estará sujeita a novas articulações e a novas configurações. É perceptível, nesse sentido, consequências de movimentos sociais que abalam estruturas de identidades antes entendidas como consolidadas.

Uma problematização trazida por Bauman (2001) a respeito das identidades aproxima a discussão do tema às mudanças ocorridas no avançar da modernidade. O autor apresenta uma caracterização do processo de construção da identidade neste momento. O autor refere-se à identidade como uma "obra de arte" possível apenas se tencionada, na mente individual, como uma *"[...] tênue imagem de harmonia, lógica, consistência: todas as coisas que parecem – para nosso desespero eterno – faltar tanto e tão abominavelmente ao fluxo de nossa experiência"* (BAUMAN, 2001, p. 97). O desafio é, assim, o de encobrir o fluxo constante de atravessamentos que invadem a integridade imaginada desta entidade social que é a identidade. Para Bauman (*ibid.*) somente a fantasia de uma identidade pode suportar a impossibilidade de solidez do projeto moderno de subjetivação. É a partir da ilusão de alcançar um fim aparentemente sólido –

ou mais pela trajetória repleta de satisfação de desejos momentâneos – que o indivíduo no atual estágio da modernidade consegue consolidar sua imagem de um eu. As estratégias de superação de desafios, de satisfação de desejos e auto-modelagem parecem convergir para atender a essa necessidade de ver-se sob a forma de uma identidade coesa e tangível. Neste sentido, é importante refletirmos sobre como é possível verificar em comunidades cuja adesão dá-se pela aquisição de identidades viris e beligerantes de lutadores, que

> Em vista da volatilidade e instabilidade intrínsecas de todas ou quase todas as identidades, é a capacidade de "ir às compras" no supermercado das identidades, o grau de liberdade genuína ou supostamente genuína de selecionar a própria identidade e de mantê-la enquanto desejado, que se torna o verdadeiro caminho para a realização das fantasias da identidade. (BAUMAN, 2001, p. 98).

Em função da ilusão da liberdade para adotar uma identidade a partir do consumo, o processo de auto-identificação através do uso de produtos produzidos e comercializados em massa parece sugestivo. Os meios de comunicação de massa responsáveis pela popularização dessas adequações a formas de consumo específicas exploram e maximizam modelos identidade onde o indivíduo tem a oportunidade de "adquirir" (como uma roupa) um estilo que o torna (re)conhecido como moderno e atualizado. Mas

> Sua dependência não se limita ao ato da compra. Lembre-se, por exemplo, o formidável poder que os meios de comunicação de massa exercem sobre a imaginação popular, coletiva e individual. Imagens poderosas, "mais reais que a realidade", em telas ubíquas estabelecem padrões de realidade e de sua avaliação, e também a necessidade de tornar mais palatável à realidade "vivida". A vida desejada tende a ser a vida "vista na TV". A vida na telinha diminui e tira o charme da vida vivida: é a vida vivida que parece irreal, e continuará a parecer irreal enquanto não for remodelada na forma de imagens que possam aparecer na tela. (Para completar a realidade de nossa própria vida, precisamos passá-la para videotape – essa coisa confortavelmente apagável, sempre pronta para a substituição das velhas gravações pelas novas) (*ibid*., p. 99).

O autor permite inferir que o processo de identificação, uma importante ferramenta para o reconhecimento comunal, é atravessado por processos modulados pelo mercado e por uma adesão (não linear ou contínua) a estilos de vida distintivos. Dentro dos estilos de vida, determinadas operações podem produzir marcas semânticas (imagens) capazes de promover o movimento dentro de campos onde formas de masculinidade funcionem como verdadeiros estilos identitários. Neste sentido, é possível que imagens de masculinidades hegemônicas estejam sofrendo uma revisão, já que instituições fundamentais para sua afirmação – erigidas no

período da modernidade sólida apontado por Bauman (*ibid*.) – estão sujeitas a mudanças (CONNELL; MESSERSCHMIDT , 2013)[75].

Nesse ponto, cabe a discussão sobre a ideia de identidade de gênero, sobre a qual Connell (2002) apresenta reflexões importantes. Segundo a autora, uma percepção de identidades ganhou destaque nas ciências sociais a partir de sua inclusão na agenda de reivindicações por direitos políticos. Com a profusão dos movimentos sociais que reclamavam direitos políticos e sociais, questões como raça, sexualidade, gênero e classe social produziam identidades ajustadas às questões levantadas por estes movimentos e atraiam para a pauta das discussões temas que afetavam os indivíduos na medida em que eram afetados por eles. Suas identidades estariam então atreladas às reivindicações que os marcadores sociais de diferença acionavam. Nesse sentido, o ponto levantado por Hall (2002) sobre a dificuldade em pensar numa identidade que integralize a personalidade e lhe forneça os recursos para a construção do seu eu encontra eco na reflexão sobre a identidade de gênero. No entanto, Connell (2002) apresenta uma reflexão que permite pensar na gênese de identidades de gênero – ainda recorrendo à perspectiva de que não existam percepções hegemônicas de feminilidades ou de masculinidades pela transitoriedade dessas identidades e o atravessamento por questões geo-políticas, imbricações com aspectos econômicos e influências dos processos de globalização (CONNELL; MESSERSCHMIDT, 2013) – a partir de práticas sociais tais como os esportes. No caso específico das lutas corporais, é possível pensar, apesar da dificuldade em percebê-las como uma identidade cultural em função do resultado da hibridação provocada pelos deslocamentos e descentramentos típicos da globalização, que produzam um forte sentido de identificação na medida em que reiteram traços de uma masculinidade imaginada. Nesse sentido, nesta tese parto da hipótese de que os símbolos de virilidade, honra e distinção acionados pela luta corporal podem operar como produtores de sentido para estilos de vida que caracterizarão uma identidade masculina que funcionará como lugar simbólico estruturante – recuperando a premissa do *habitus* como produtor e produto da incorporação dos estilos de vida (BOURDIEU, 2007).

1.2.1 MASCULINIDADE E OPRESSÃO

A discussão sobre masculinidades e sua relação com os esportes pede um enfoque mais específico capaz de problematizar como a imbricação entre estes dois objetos realça processos de

[75] Connel e Messerschmidt (2013) discutem o conceito de masculinidade hegemônica contestando sua aplicabilidade a partir da apresentação das lacunas que os estudos realizados sobre o tema masculinidade possuem. Depreende-se pela argumentação presente no artigo que é arriscado generalizar a ideia de masculinidades hegemônicas mesmo em consideração à hipótese de que existam masculinidades hegemônicas ao invés de uma apenas. Tal pressuposto deve-se principalmente à necessidade de percebê-la como geradora e produto de conflitos e tensões – como as próprias concepções de gênero também o são.

diferenciação e distinção – reforçando dicotomias importantes para a preservação de mecanismos de dominação. Ainda que a discussão sobre masculinidades hegemônicas trazida por Connell (2003) e explorada por Anderson (2005) seja hoje questionada e revisitada (CONNEL; MESSSERSCHIMIDT, 2013; SOUZA, 2009; MEDRADO; LYRA, 2008; DEMETRIOU, 2001), essa abordagem me pareceu uma perspectiva teórico-analítica útil para pensar assimetrias que ocorrem dentro das próprias masculinidades, entre sujeitos no espaço estudado, bem como na relação com outros homens e mulheres. Dentro desta perspectiva, exploro aqui o trabalho de Anderson (2005) que examina a construção da masculinidade hegemônica e a tensão na relação entre homossexualidade e masculinidade e uma ameaça constante de posturas homossexuais para a manutenção do equilíbrio do modelo masculino dominante – este também contextual e atravessado por interseccionalidades[76]. Há, desta forma, diferentes formas de masculinidade operando na cultura masculinizada cujos esportes são representativos. O autor trava um diálogo produtivo com os esportes de equipes, mas muitos pontos de suas reflexões são aplicáveis ao universo simbólico da prática das lutas corporais.

Anderson (2005) considera o fato das masculinidades serem transitórias e mudarem no tempo e no espaço, podendo haver masculinidades concomitantes em disputa no mesmo tempo e no mesmo espaço. O conceito de hegemonia desenvolvido por Gramsci (1978) é abordado por Connell (2003) e Anderson (2005) como um elemento importante em suas argumentações[77]. Na perspectiva gramsciana, hegemonia é uma forma particular de dominação a partir da qual uma classe dominante legitima sua posição e assegura sua aceitação – ou o apoio incondicional – pelas classes inferiores a elas[78].

---

[76] Piscitelli (2008), problematizando a necessidade de discutir a articulação e as interseccionalidades de marcadores sociais presentes em movimentos migratórios de mulheres brasileiras, apresenta uma reflexão sobre os questionamentos a respeito de essencializações de categorias nas Ciências Sociais, esclarecendo a eminência dos olhares sobre diferenças como substratos na eclosão de desigualdades. Como refere a autora, as correntes de pensamento que questionam a reprodutibilidade de traços homogeneizadores em grupos afetados por dinâmicas de subordinação social (sexismo, patriarcalismo, racismo ou preconceitos de ordem socioeconômica) surgiram a partir dos anos de 1990 dentro de debates feministas e de gênero, ganhando força desde os anos de 2000. As categorias de articulação e as interseccionalidades têm sido exploradas por autoras como Brah (2006) que entende as categorias enquanto articulação e não adição; ou Crenshaw (1991) que entende a necessidade de analisar dinâmicas de subordinação dentro de uma perspectiva sistêmica onde interagem racismo, sexismo e dominação patriarcal; trazem elementos para aprofundar as discussões sobre gênero em um patamar contextual dentro do qual a contextualidade e a singularidade das masculinidades pode ser evidenciada. Deslocando o quadro analítico sobre subordinação para as masculinidades, é possível perceber que há um ideal de hegemonia sob o qual discursos de poder também afetam homens, desmistificando um conceito estático e pré-acabado de dominação masculina, pois, mesmo entre as masculinidades, marcadores como raça, idade, classe e sexualidade produzem lugares sociais para os indivíduos a elas submetidos.

[77] Uma característica da percepção gramsciana de hegemonia é que, apesar da frequente ameaça às normas ou a estruturação de uma crença, o elemento chave para compreender a hegemonia é que sua força não advém de sua natureza causal a fim de provocar cumplicidade. Em vez disso, as pessoas devem acreditar que sua condição de subordinação é, ao mesmo tempo, correta e natural. O processo de instauração de hegemonias pode ser identificado em situações como a de que escravos acreditam que o seu lugar de direito é o de escravo em uma sociedade racista; ou quando mulheres acreditam que elas devem ser subservientes ao homem em uma sociedade sexista; ou quando uma pessoa pobre acredita que ela não merece riqueza em uma sociedade de classes; ou quando um gay acredita que não merece os mesmos direitos que um homem hetero em uma sociedade heterossexista. O conceito de hegemonia é útil para uma compreensão diferenciada de como homens e suas masculinidades e sexualidades são estratificadas na sociedade.

[78] Mesmo correndo o risco de injetar a noção de hegemonia como alegoria, não me aprofundei no detalhamento literal desta noção e me deterei à ela enquanto referência operativa para a emergência de um sentido de gênero inscrito em um modelo de luta

Segundo Anderson (2005), os principais estudos sobre masculinidade entendem a masculinidade hegemônica como o processo de construção de hierarquias a partir do controle de benefícios dirigidos aos homens. Embora seja difícil ou impossível chegar a um arquétipo do que seja exatamente masculinidade hegemônica, o autor considera que ser masculino inclui: não inspirar nenhuma referência que remeta à imagem feminina; ser um atleta habilidoso; ser robusto; ser cruel. Anderson (2005) define, a par dos critérios descritos, que ser masculino é não agir de forma feminina e que ser um homem dentro das concepções hegemônicas da cultura contemporânea é, em primeiro lugar e principalmente, não ser, não agir e não comportar-se como um gay. Este padrão para a masculinidade baseia-se em um comportamento exclusivo de gênero heterossexual. Desta forma, aplicada às sexualidades masculinas, qualquer atitude homossexual define uma pessoa como homossexual. Tal atribuição homofóbica confunde comportamento com identidade. A masculinidade hegemônica requer, além de manter 100% de desejo e comportamento heterossexual, provas de heterossexualidade, pertencer à raça branca e ocupar posição privilegiada em outros marcadores sociais que envolvem fatores de discriminação relacionados à idade, espacialidade e classe socioeconômica (*ibid.*). Para assumir estas posturas o homem, dentro de uma cultura homofóbica, deve objetificar sexualmente a mulher e discutir publicamente suas conquistas heterossexuais (algo frequentemente ocorrido em conversas de vestiários) e manter um discurso homofóbico. Usar constantemente palavras como viado e bicha, ou a expressão "isso é muito gay" para dissociar-se da homossexualidade, mesmo que em grande parte das vezes, os homens que utilizam esses discursos, o façam de maneira pretensamente irônica. Não é suficiente dizer que não é gay: os homens parecem ter de comportar-se veementemente de maneira homofóbica se eles desejam arrematar suspeitas homossexuais. A homofobia é um recurso utilizado para afirmar a heterossexualidade como forma de uma espécie de identidade defensiva[79].

A oposição ao efeminamento – o qual é associado muitas vezes à homossexualidade – gera um custo considerável para o homem interessado em manter-se longe de suspeitas homossexuais. Ele não deve engajar-se em qualquer atividade identificada socialmente como feminina e evitar, a todo custo, emoção, compaixão ou aparência de vulnerabilidade, fraqueza e

---

pelo poder pautado na imanência das assimetrias entre masculinidades dominadoras e outras expressões de gêneros subordinadas. Neste sentido, considero válidas as análises trazidas por Ortner (2011) sobre uma incorporação de estruturações (culturais) como exercício de hegemonia (não determinadas *a priori*, mas atravessadas pela mobilidade intrínseca aos espaços criados pelo movimento das estruturas no tempo e no espaço) no tocante à honra propostos por Bourdieu (2002) (que percebe o deslocamento do sentido de honra da estruturação de uma ordem de gênero instalada em edifícios institucionais como os que o esporte patrocina); e a um (re)modelamento produzido (tanto no *ethos* quanto na *hexis*) a partir dos protocolos (detectores de desvios embutidos em perversões) extraídos de discursos medicalizantes sobre corpo e saúde de Foucault (2001).

[79] Borillo (2009) reflete a respeito da homofobia e considera a dimensão política da condição de preconceito sobre um traço da sexualidade humana alvo de inferiorização em função de uma hierarquização daquela que confere status superior à heterossexualidade. O problema para o autor na homofobia a discriminação contra a homossexualidade, através da violência física e simbólica de que se constitui, alcança a arena do debate politico em função do impacto produzido no indivíduo com a particularização da discriminação.

medo. Um homem será rotulado como mocinha ou viado ao mostrar-se emocionalmente suscetível. Assim, semelhante à homofobia, a misoginia compete para a construção do homem como "masculino". Estes aspectos pontuam um limite para o reconhecimento do *ethos* do lutador na medida em que a vigilância sobre a própria conduta do indivíduo em uma comunidade do lutador lhe exige provas evidentes de que não é vulnerável, fraco ou covarde: qualidades essenciais para pertencer ao grupo dos praticantes de lutas; além disso, a domínio sobre demais formas de masculinidades, de mulheres e dos próprios parceiros parece de alguma forma, estar embutido em um sistema que visa demarcar hierarquias importantes para a manutenção de um código de masculinidade que regula a economia simbólica masculina, e é intrínseco a cada coletivo de indivíduos[80].

Anderson atenta para aspectos que competem para atender às condições de hegemonia e cita uma autobiografia de um astro do baseball norte-americano onde seu pai, um ex-fuzileiro (*ex-marine*) diz *"Remember, it's just you and him, and you you're better"*[81] (ANDERSON, 2005, p. 23) para realçar a atitude de um pai (adulto, líder, referência) instigando em seu filho valores de competição e dominação entre meninos e homens. Outras metáforas também refletem a cultura esportiva: *"[...] 'be sturdy as an oak' and 'give 'em hell'"*[82] (p. 23). Neste universo, espera-se que um atleta não demonstre medo, fraqueza e que aprenda a ser duro na hora de lutar ou competir. Esta performance é a que as crianças aprendem desde o início da infância. Aquilo que está bem caracterizado em frases como "*game face*[83]" ou "*never let them see you sweet*"[84]. O autor explora a expressão "*give' em hell*" para exaltar uma agressividade intrínseca ao imaginário esportivo, inferindo ser esta expressão comum a qualquer conversa calorosa antes de um jogo, nos intervalos ou em conversas de treinadores e pais de atletas. O autor comenta que expressões coloquiais comuns entre norte-americanos como*"'Give them the whole nine yards'; 'Show them who's boss'; and 'Go for the throat'"*[85] apontam para a ideia de que o competidor não deve temer o adversário por maiores que sejam as capacidades deste. Estes aspectos estão embutidos no roteiro do homem ocidental; e, quanto mais o homem adere a este roteiro, mais valorizado ele é dentro da cultura masculina de seus pares. Este aspecto é similar à premissa

[80] Além do comportamento homofóbico e misógino, um homem desde a infância, deve atender a uma série de variáveis que conferem ao indivíduo o acesso à versão mais prestigiada de masculinidade hegemônica; algumas, como a cor da pele, são tidas como "inatas"; mas o homem precisa comportar-se de forma adequada aos pressupostos de uma masculinidade hegemônica. Entre tais aspectos precípuos estão a superioridade em relação aos demais homens (postos de trabalho ou familiais); ou ser mais forte ou habilidoso. Neste aspecto, os homens encontram no esporte um terreno ideal para se lutar por supremacia.

[81] Em tradução livre: "Lembre-se, é só você e ele, e você é o melhor".

[82] Em tradução livre: "[...] ser resistente como um carvalho e mostrar-lhes o inferno".

[83] A expressão denota uma preservação da expressão do atleta em momentos de sua prática como forma de realçar uma personagem com a qual ele se apresenta para o público – próximo às *storylines* (ROCHA, 2010). Este tem sido um recurso de imagem hoje utilizado por amantes de esportes e atletas para instigarem, através da lembrança de seus ídolos, uma competitividade inerente ao esporte em jogos eletrônicos que simulam competições esportivas.

[84] Em tradução livre: "[...] jamais deixe ele ver você frágil".

[85] Tais expressões são consideradas epítomes na língua inglesa dos Estados Unidos e, em tradução livre significam: "Dê-lhes as nove jardas inteiras"; "Mostrar a eles quem é que manda"; e "Vai na garganta".

sociológica da economia de capital simbólico, tendo como moeda de troca a habilidade esportiva a qual Anderson (2005) descreve como *capital masculino*. Quanto mais o homem adere a estas características, mais ele eleva seu capital masculino – seu valor para outros homens e meninos.

Aplicando a reflexão de Anderson (*ibid.*) ao objeto desse estudo, estes aspectos parecem definidores do comportamento esperado para um lutador. Talvez em função do caráter individual da luta, onde o competidor não pode contar com o apoio de outros parceiros para realizar seu "jogo", as premissas do autor ganham proporções maiores, pois a intimidação do adversário pode ser um dos recursos para desestabilizá-lo e ter vantagem na disputa. Acredito que este complexo sistema de violência simbólica preceda a própria contundência de uma luta e exija a participação do grupo ao qual o lutador pertence. As dinâmicas responsáveis pela preparação do lutador precisam provê-lo de quantidades suficientes de autoconfiança e de capacidade de superar o adversário, mesmo antes de golpeá-lo ou de finalizá-lo. Assim, todo o ambiente da luta precisa ser produzido em torno de uma belicosidade implacável para com o outro. E esse outro pode, muito provavelmente, ser extensível não apenas ao lutador desafiante, mas também a outros homens que são considerados, nesse cenário, como possuidores de menos capital masculino (fracos, obesos, preguiçosos, gays, praticantes de outras lutas que não o do grupo em questão). Para adquirir tal capital, comportamentos e discursos são fundamentais. Os comportamentos incluem aderir a determinadas práticas e construir uma *héxis* corporal positiva para a percepção masculina do grupo, tornando o processo para a produção, a acumulação e o manejo do capital masculino contextual.

Anderson (2005) produz uma reflexão sobre o que entendo ser uma ferramenta teórico-analítica importante para a compreensão da problemática de campos atravessados pelas masculinidades. O autor permite pensar uma categoria de capital simbólico que opera a distribuição do poder dentro do campo dos esportes que é a própria masculinidade. Desta forma, o autor explora este tema nos termos de um capital masculino.

A injeção dos marcadores sexualidade e gênero para uma análise do capital masculino permite operar o tema masculinidade através do confronto com dicotomias importantes para sua delimitação. O processo demarcado pelas dicotomias permitirá ao indivíduo ter seu valor masculino aumentado – desde que permaneça no polo dominante das dicotomias. Em função das masculinidades hegemônicas privilegiarem brancos, jovens e os mais habilidosos, há uma inevitável hierarquização nesta marca de subjetivação, pois, mesmos aqueles dotados de altas concentrações de capital masculino (habilidosos, jovens, heterossexuais, viris etc.), ao carecerem de alguma delas (ser negro ou estrangeiro ao contexto em que é referida, por exemplo), não acessarão ao status conferido àqueles que se enquadram no padrão de hegemonia. Em função das

dicotomias dos valores atribuídos às masculinidades, Anderson (*ibid*.) utiliza o termo masculinidade ortodoxa como uma forma de descrever alguém se se encaixa em todos os princípios de um arquétipo ideal de masculinidade em oposição à imagem feminina (habilidade atlética, corpulência e crueldade), mas que não necessariamente mantém as características atribuídas para ser considerada hegemonicamente masculina (incluindo não ser gay)[86].

> Hegemonic masculinity, by contrast, describes men who not only achieved all of these tenets, but who also possess the ascribed variables of the dominant form of masculinity, in whichever status or context it currently exists (ANDERSON, 2005, p. 24)[87].

É importante compreender estas diferenças porque elas envolvem a interseccionalidade de raça e outras variáveis atribuídas. Um negro pode ser descrito como a reunião de todos os traços indicativos da masculinidade ortodoxa e, portanto, manter seu capital masculino extremamente elevado, mas não ser descrito como hegemonicamente masculino porque, atualmente, ainda vivemos em uma sociedade onde a "brancura" é favorecida e privilegiada. Assim, a interseccionalidade de um homem que representa a masculinidade ortodoxa, mas é (também) de cor (negra), ainda resulta em uma masculinidade marginalizada.

Para esse estudo talvez sejam necessários deslocamentos no sentido de entender as apropriações do sentido masculino pelo grupo. Dentro de uma dinâmica social onde as relações com religião, trabalho e família são singulares, é preciso apropriar-se das significações que o masculino adquire.

Camargo (2014b) traz uma reflexão sobre o esporte enquanto ferramenta política atenta para a manutenção de estruturas heteronormativas. E estas estruturas exercem, reflexivamente, uma função estruturante que não apenas discrimina homossexuais, mas instaura questionamentos sobre linguagens corporais divergentes daquelas inscritas no *ethos* esportivo – que exerce papel fundamental na reprodução das instâncias normativas excludentes daquelas linguagens corporais divergentes. Percebe-se então que o esporte constitui-se em um espaço para o exercício de uma

[86] Para Anderson (*op. cit.*) o homem que possui masculinidade hegemônica é branco, habilidoso, heterossexual, atlético e atraente e seus comportamentos masculinos atendem aos princípios arquetípicos de masculinidade. O autor refere um modelo de masculinidade a partir de características do homem norte-americano que exibe as características da masculinidade hegemônica: jovem, casado, branco, urbano, heterossexual, do norte, protestante, alto e pesado, e tem um histórico recente no esporte. O homem norte-americano tende a projetar sua visão sobre o mundo a partir dessa perspectiva e qualquer homem que não se qualifique dentro de qualquer uma dessas perspectivas, é provável que veja a si mesmo como indigno, incompleto e inferior. O autor sugere que, se tentássemos construir um projeto que descrevesse um macho hegemônico hoje, poderíamos excluir a variável ser do norte, ser urbano e ser casado, noções que mudam de acordo com tendências sociais mais amplas. Se um homem age de acordo com os princípios arquetípicos citados por Anderson (*op. cit.*), ele pode ser descrito como alguém que tenta aumentar seu capital masculino. Aumentando o suficiente seu capital masculino, pode-se dizer que está de acordo com a masculinidade ortodoxa; se acontece dele ser branco, ter boa aparência e assim por diante, então nós podemos dizer que ele representa a masculinidade hegemônica.

[87] Em tradução livre: "Masculinidade hegemônica, ao contrário, descreve homens que não tem apenas todos os atributos desses preceitos, mas que também possui as variáveis atribuídas à forma dominante de masculinidade consonante com o estado ou contexto existente na atualidade".

normatização de corpos e expressões cujo referencial é o homem branco, europeu, classe média e heterossexual[88]. Outras expressões de individualidades estão, em maior ou em menor medida, em relação periférica e subordinada a este modelo, e disputam o domínio de capital simbólico dentro de uma economia onde uma linguagem corporal reifica uma gramática específica. Uma gramática na qual uma expressão de masculinidade hegemônica – que já explorei ao referir Anderson (2005) como suporte para uma tipologia de masculinidades (ortodoxas e hegemônicas) – presume ser do sexo masculino, ser heterossexual, ser jovem, ser branco e, para aprofundar mais a questão da técnica corporal para fazer jus às premissas de Mauss (2003), ser detentor de uma gestualidade onde, como o próprio material levantado por Camargo (2014a) aponta, indica a adesão maior ou menor ao capital masculino hegemônico[89].

A visibilidade da questão da diferença envolve a emergência de conflitos internos, de desafios vindos de fora ou da ocorrência dos dois (WIEVIORKA,2009). A questão do gênero embutida nos esportes é atravessada pelos dois movimentos. Internamente, refletir sobre masculinidade exige que o grupo de onde emanam representações sobre pares homem-mulher, heterossexual-homossexual ou quaisquer outras clivagens que tais dicotomias possibilitem. Não há como perceber, em falas dos agentes sociais, masculinidades ou feminilidades que estejam dissociadas de suas imbricações com raça/etnia ou condições de classe para dizer o mínimo. E, externamente, estas mesmas dimensões sociais são produzidas em contextos simbólicos locais influenciados por práticas sociais onde questões econômicas, religiosas, educacionais dos indivíduos envolvidos tornarão suas percepções sobre gênero singulares.

A questão da diferença como um desafio vindo de fora presume a assunção de uma identidade ameaçada por influências externas. Entender o que representa esta ameaça pode ser problemático, na medida em que a própria percepção de identidade só é possível tomando, como referência, paradigmas trazidos de fora. É necessário refletir em como o próprio pensamento sobre uma complementaridade de gênero remonta a mecanismos colonizadores e reforçam as

[88] Como lembrado por Mosse (1996), negros, judeus e homossexuais constituíram a margem a partir do qual se estabeleceram discursos sobre o ideal de masculinidade. Os ideais importantes na construção do ideal nacional no Ocidente sustentaram-se pelo estabelecimento estrito de *contratipos* como bases ideológicas e políticas – os quais eram mantidos por discursos e práticas normativas, em posição marginal no espaço comunal. Os elementos desviantes funcionaram como fronteiras morais que desenharam condutas adequadas a políticas de progresso em sociedades influenciadas por discursos com premissas evolucionistas. Tais políticas foram produzidas para constarem enquanto ferramentas importantes para uma instauração de sentido de pertencimento àqueles que se ajustassem às normativas preconizadas nestas políticas – um pertencimento importante para uma construção de sentido de comunidade imaginada explorado pela reconstituição da história da produção do nacionalismo por Anderson (2008). As prerrogativas para uma hierarquização das diferenças com base em caracteres biológicos alimentou políticas e práticas preconceituosas onde raça/etnia, classes, gênero e sexualidade foram subsumidas e criaram os marcadores que ainda sustentam as divisões onde a masculinidade emerge como um dos elementos (*op. cit.*). Por tal sistema, raça/etnia, sexualidade e classe produzem mecanismos discriminatórios estreitamente relacionados e pedem um exame para sua compreensão e reflexão. Mas é possível concordar em que discriminações ocorridas no nazismo alemão e que voltam à cena nos Jogos Olímpicos de Inverno ocorridos na cidade russa de Sochi – como discute Camargo (*op. cit.*) deixam pistas de que ainda há um caminho a ser percorrido para a superação de pressupostos sustentados pelo evolucionismo e pela Sociobiologia.

[89] No caso, os *Jogos de Inverno* citados pelo autor promoveriam deslocamento das perspectivas normativas onde expressões esportivas estariam mais associadas à imagem masculina que outras; o que polariza a expressão esportiva e cria assimetrias e hierarquias dentro do espaço já marcado por um modelo de ortodoxia masculina que é o esporte.

construções epistemológicas mantenedoras de um estado de coisas onde privilégios e discriminações são naturalizadas (SCHIWY, 2007). Uma abordagem crítica a respeito de dicotomias sexuais que sustenta a hegemonia do modelo branco-heterossexual-europeu subjaz nos esportes e precisa do exame crítico para desnaturalizar sua imanência. Pensar no esporte como um paradigma do processo civilizador ajuda na sustentação quanto à ideia irrefutável de que ele representa um avanço para aquelas "culturas" não sensibilizadas pelos benefícios promovidos pela prática esportiva. A passagem dos jogos pré-esportivos para esportes formais (legítimos) pode ser visto como um avanço em direção à assimilação autocontenção em uma perspectiva fortemente psicanalítica (ELIAS, 1992); ou, parafraseando Bourdieu (2003), em direção à ideologia aristocrática do esporte como atividade desinteressada e gratuita onde a recompensa monetária mancharia a essência deste ideal. Acredito ser produtivo pensar em tais construções como hegemonias que irrompem como histórias palimpsestas (BROKE-ROSE, 1993)[90] na medida em que instigam o desenvolvimento de identidades comunais através do apagamento de gramáticas culturais das coletividades invadidas intencionalmente por aquelas construções (hegemônicas).

1.2.2 POR UMA IDENTIDADE NACIONAL

Trazida a discussão sobre uma (hetero)normatividade inscrita na instituição esportiva, fica evidente o papel dos esportes na constituição de um modelo de masculinidade capaz de dar suportes à ideologia do progresso que sustentou a formação do Estado nacional moderno (MOSSE, 1996). O vigor, a pronta disposição para a ação e a obediência às regras contidas no esporte foram ingredientes importantes para a empresa educacional responsável pela formação do povo com um sentido de identidade (nacional) – guardadas as devidas proporções, é possível pensar que esta disposição pode ser remetida à reflexão trazida por Bourdieu (2002) sobre um "androcentrismo" preenchido por um sentido imanente de virilidade.

Entra em jogo a necessidade de localizar os processos que permitiram a produção de um sentido de nação através da inscrição de marcas e disposições que apelam para um imaginário de coletividade nacional. Em um profícuo diálogo sobre a formação de identidades na (pós)modernidade, Hall (2002) refere-se à tese das culturas nacionais enquanto comunidades imaginadas, a partir das ideias de Anderson (2008), como uma operação política que produz sentidos de nação e constroem identidades – mesmo considerando que as nações nunca puderam

[90] Exploro essa ideia de história *palimpsesta* logo a seguir nesse texto.

ser representadas por purezas raciais ou culturais[91]. As dinâmicas modernas responsáveis pela produção de sentidos de pertencimento que tiveram na imagem de masculinidade representativa dos Estados Nacionais parecem estar paulatinamente sendo deslocadas para a adesão a pacotes de práticas sociais e discursos adjacentes que conferem pertencimento, e estão disponíveis para serem adquiridos por todos aqueles interessados em compartilhar com ícones de expressões eminentemente viris – como esportes, *fitness* ou lutas[92]. É neste sentido que infiro ser possível pensar em na produção de uma linguagem visual-corporal que agregue sentidos de masculinidade a fim de ultrapassar fronteiras espaciais e culturais; apresente-se como possível de ser consumida dando àqueles nela interessados – talvez sensibilizados pelo jogo mercadológico em que se constitui o livre acesso a construção de identidades fortes o suficiente para preencher a lacuna deixada pelo esvaziamento das discussões políticas coletivas referidas por Bauman (*ibid.*) – marcas de pertencimento a comunidades prestigiadas pelos signos de virilidade que contém[93].

[91] Benedict Anderson (2008) identificou um impacto sobre o sentido de identidade grupal como reflexo de mudanças que gradativamente provocaram um abalo na percepção da língua como meio de acesso a uma verdade ontológica para o indivíduo. A análise do autor sobre o mecanismo de construção de um nacionalismo – que precisou do expediente linguístico para inscrever nas mentalidades individuais um sentido de reconhecimento através da identificação de narrativas coletivas implícitas em lendas, contos e descrições cotidianas vendidas em jornais, romances e, mais recentemente, meios de comunicação de massa – tornou este um recurso de identificação coletiva que permitiu o surgimento de comunidades imaginadas. Ideias de nacionalismo somente puderam constituir-se como realidade funcional (enquanto ingrediente da organização dos processos de sociação intrínsecos aos grupos sociais de dimensões continentais que ainda hoje são reivindicados em favor de identidades nacionais) a partir de descontinuidades que apagaram aquelas fronteiras erigidas com as sólidas categorizações linguísticas e icônicas do avanço da modernidade.

[92] Hall (*op. cit.*) refere que as agências estatais responsáveis pelo que seria possível identificar como operações capazes de inscrição de um sentido de coletividade não estão mais reduzidas ao Estado nacional (cada vez mais retraído em função do avanço de políticas liberais que depredam paulatinamente as antigas instituições que fortaleceram as estratégias impostas de reconhecimento coletivo impingidas pelos grandes impérios modernos). Estas agências não estão interessadas em localizar-se espacial ou temporalmente – para concordar com a perspectiva da fluidez proposta por Bauman (*op. cit.*) – e alimentam um ideário de a-temporalidade que preenchem um sentido de fim da história coadunado com a proposta de conclusão dos conflitos humanos – a partir da substituição de línguas isoladas (que podem ser identificadas em suas potencialidades residuais de conferir sentido coletivo) por uma língua universal, "cosmopolita" e autoregeneradora (que talvez a linguagem comunicacional visual mais se adapte).

[93] Os símbolos nacionais reificaram na figura do soldado-trabalhador ou do atleta-guerreiro os ideais de uma política nacionalista e foram exaltados através da prática de exercícios. Tais políticas tiveram uma representação profícua na produção do espírito esportivo que, por um lado, atuava como um recurso para controlar as pulsões e criar um canal para o extravasamento das energias reprimidas pelas imposições sociais (ELIAS; DUNNING, 1992). Paralelamente, a reificação da virtude associada à beleza física como um prenúncio de superioridade moral, um pensamento burguês que apelava para apologias à figuras míticas (monumentos), trazia à tona imagens heroicas de atletas gregos da antiguidade clássica (FOUCAULT, 2003b). Problematizando esta naturalização de uma imagem essencialista de masculino, Elias (1992), no entanto, questiona sobre o surgimento do esporte moderno e lança dúvidas sobre uma gênese dos esportes olímpicos modernos como um retorno à "Grécia clássica", onde a rudeza dos jogos teria sido menor e traz à tona a emergência de uma narrativa poética que busca origens de certa forma imaculadas para uma expressão de aburguesamento das posturas bastante condizente com o que se espera do homem moderno. Esse ponto evidencia ser o próprio sentido do *fair play* atribuído à Grécia antiga um discurso, por assim dizer, um monumento – importante para sustentar políticas supostamente inclusivas, mas que reforçam práticas discriminatórias e excludentes dos menos habilidosos, de mulheres e valorizando estilos de masculinidades hegemônicas (JESUS, 2011). Como refere Elias (1992), escritos modernos sobre os jogos da Antiguidade Clássica esvaecem diferenças que devem ter existido entre praticantes daqueles jogos e reforçam similaridades – e esta construção de um discurso sobre jogos da Grécia antiga recupera um (suposto) espírito (perdido) de respeito e reverência à lei e à ordem que interessa às elites intelectuais que deram suporte ideológico às investidas estatais de implantação de interesses pelo esporte. Os jogos competitivos realizados naquela sociedade grega admitiam graus mais elevados de violência em sintonia com uma sociedade bem menos sujeita aos processos de controle da violência que caracterizarão os Estados-nações contemporâneos (ELIAS, 1992). É necessário contextualizar a percepção da violência permitida com o grau de consciência e aceitação desta mesma violência são as condições em que sociedades dotadas de outros parâmetros culturais estavam imersas aquelas sociedades referidas à época dos antigos Jogos Olímpicos, os quais estavam em sintonia com o estágio de desenvolvimento das relações entre os próprios estados nacionais – permeadas por guerras, conquistas de territórios, saques e escravização dos povos vencidos.

Por um lado, a origem mítica das artes marciais – um dos repertórios capazes de fornecer aquelas marcas de pertencimento a comunidades viris essenciais – parece remontar à mesma narrativa ideológica que sustentou o discurso dos Jogos Olímpicos Modernos – uma analogia a templos (olímpicos) ocupados por figuras divinas dotadas de senso ético e estético não presentes nos dias atuais, cujo tom nostálgico só deixa perceber suas fragilidades se submetido a um processo de desconstrução. Literaturas utilizadas como referências na Educação (em especial, na Educação Física) preocupam-se em reconstruir (precariamente, mas, entendendo o potencial que as ações pragmáticas destas reconstruções possuem para executar o projeto ideológico, dispensam a preocupação com o estilo) um passado heroico relacionado às civilizações têm lançado mão da história monumental para descrever historiografias das lutas corporais, apresentando-as como expressões de artes marciais – muitas vezes descrevendo origens reavendo narrativas comuns com atos de bravura e auto-sacrifício[94]. Tais produções têm se voltado para a manutenção de um discurso de pureza das artes marciais que resiste ao tempo – e às "contaminações" (da modernidade, da esportivização, da mercadorização) com outras culturas nem tão alicerçadas em bases filosóficas como as das artes marciais; e contribuem com o imaginário de que uma masculinidade essencial e a-temporal só pode ser encontrada naquelas formas "puras" intrínsecas aos modelos de práticas corporais que compõem o ideário das artes marciais. Percebe-se nesses discursos uma forte orientação (pedagógica) no sentido de formação do caráter dos seus praticantes: uma preocupação reincidente em qualquer orientação filosófica das artes marciais tradicionais (SOUZA, 2010)[95].

Contribuindo com a premissa de que uma linguagem (sexista) tenha contribuído para a imanência de um sentido de comunidade, Connell (2000) aborda essa questão quando debate a

[94] Uma referência de artes marciais intitulada *O caminho do Guerreiro: o paradoxo das artes marciais* Reid e Croucher (op. cit.) explora mitos, lendas e fatos históricos que indicam ser as artes marciais resultado de longos aprendizados e permitiram aos seus adeptos feitos sobre-humanos em função de seu desprendimento e auto-sacrifício.

[95] Para Said (1990) o Oriente é entendido pelo Ocidente como fonte de representações de contrastes (mas complementares) no tocante à sua cultura e à recorrente imagem do Outro para uma imagem ocidental normativa. É, neste sentido, esclarecedora a percepção de Said (1990) do poder discursivo do então orientalismo. Enquanto uma ferramenta para entender o Oriente, o orientalismo, para o autor, está em estreita sintonia com a perspectiva foucaultiana de discurso como ferramenta de poder – no caso, o poder de falar sobre o Oriente (uma empresa cultural). A par de todo o imaginário representado pela concepção de um "oriente", há uma forma de entender o oriente como todo aquele arsenal de conhecimentos e decorrentes práticas que, consensualmente, o orientalismo autoriza a aceitar. Esta percepção do Oriente como o espaço original de uma pureza idealizada (a expressão do outro para o Ocidente) é importante para entender as descontinuidades que acompanham as falas correntes sobre o Oriente – as quais, para fins desse estudo, estão fortemente associadas com a perspectiva norte-americana de leitura do Oriente conforme o próprio Said (*op. cit.*) comenta (o extremo Oriente representado por China e Japão), e são fundamentais para a incorporação (incompleta) das artes marciais orientais como contributo de um projeto de formação humano (eminentemente metonímico e ocidental).O estudo de Souza (*op. cit.*) busca no orientalismo de Said (*op. cit.*) ferramentas para uma compreensão das lutas orientais segundo uma ótica ocidental, contribuindo com a premissa de que o discurso sobre as artes marciais incorpora as epistemologias dominantes dos campos: o Oriente é, para fins pedagógico e propedêuticos, o espaço imaginado original do respeito e da (auto)disciplina fundamental para pensar as lutas corporais como artes marciais e como esporte. Não se pode estranhar, por consequência, como uma expressão cultural tão longínqua no tempo e no espaço tenha ocupado um lugar tão respeitável no cenário esportivo moderno. Foi o trabalho de interpretação do Oriente efetuado a partir do orientalismo quem permitiu a leitura oportuna do (extremo) Oriente – subsumido, para os fins da compreensão das artes marciais orientais, às representações correntes de "culturas milenares" japonesa, chinesa e coreana reunidas, a partir de seus traços residuais, e elevadas à condição prototípicas – e forneceu substância para a inclusão das artes marciais no projeto nacionalista moderno.

relação entre o imperialismo colonial e o discurso de inferioridade dos povos colonizados – imprimindo nas organizações sociais surgidas a partir da assimilação de critérios classificatórios culturais daqueles impérios[96]. A premissa de que as narrativas sobre a superioridade de Estado nacional – que buscavam, em seus mitos fundadores (imaginados e explorados pela produção de saberes antropológicos, sociológicos, artísticos e midiáticos), justificativas para um caráter coletivo, uma personalidade social[97] (CANCLINI, 2003) – mantém-se presentes em discursos e dispositivos institucionais – dentre os quais a própria educação em suas diversas e sutis dimensões pode ser incluída devido ao seu modelo generificado – pode ser relacionada com o surgimento de masculinidades modernas e teve as práticas corporais (em suas mais diversas expressões, como as ginásticas, os esportes e as lutas corporais) entre seus principais veículos[98].

Mudanças em curso na modernidade têm atribuído uma atenção (e um peso) ainda mais importante não só aos cuidados corporais, mas também à pressão por modelos e ao poder de identificação que lhe é atribuído como operador para inserção em mercados afetivos, profissionais e sociais. Para Giddens (2002) o projeto sobre o corpo é fundamental para a vida cotidiana. Este projeto está em sintonia com as percepções coletivas a respeito de necessidades, possibilidades e julgamentos éticos e estéticos – um sistema simbólico que caracteriza a própria dimensão cultural e dita os estilos de vida também no tocante às práticas corporais. É cabível refletir sobre as operações políticas e ideológicas produzidas no interior de instituições responsáveis pela propagação do discurso da saúde (através dos exercícios físicos) e entender que os dispositivos criados para justificar determinadas práticas corporais (esportes, ginásticas, lutas corporais, danças) buscaram referências tanto em experiências historicamente localizadas

[96] Segundo Connell (*op. cit.*) as masculinidades dos colonizados eram retratadas como inferiores e diferenciadas a partir da ausência dos signos relacionados à masculinidade hegemônica (efeminados, infantilizados, "de cor"). É possível inferir que os signos de masculinidade reproduziam características presentes no imaginário europeu de uma sociedade civilizada (branca, heterossexista, culta) – os quais tornaram-se naturais (e essencializados) a partir da empresa educacional responsável pela planificação e universalização (necessária para manter um modelo de gestão democrática da sociedade) de padrões culturais e linguísticos.

[97] Lechakoski e Adelman (2011) apresentam uma análise pertinente sobre as teses de pensadores brasileiros – em especial de Sérgio Buarque de Holanda com "Raízes do Brasil" (1936) – onde o caráter emocional e intimista das relações sociais do povo brasileiro guarda heranças do patriarcalismo em sua gênese e contribui para se pensar a exclusão da mulher do espaço público bem como uma dominação (padronizada) masculina nessas relações.

[98] A exercitação corporal como ferramenta para o desenvolvimento da moral adequada (à perspectiva do progresso social) foi decisiva para as operações politico-ideológicas na tarefa de construir (e inculcar) símbolos associados à virilidade, à força e ao caráter entre os membros de suas sociedades (MOSSE, 1996). Contribuindo para a reflexão sobre o impacto da reflexividade de que fala Giddens (1991), Robert Nye (2007) cita, em sua reflexão a respeito de masculinidades do mundo ocidental relacionadas aos conflitos bélicos, que imagens dos antigos soldados gregos foram tomadas como signos para enfatizar narrativas de liberdade e de ideais de democracia, revelando a dimensão política do movimento em direção aos cuidados com os corpos (sociais) dos homens – e percebe-se, além da generificação, o reforço dos limites que demarcam moralmente o discurso sobre o corpo saudável (o cidadão-soldado). Estas dinâmicas ancoraram um sentido prestigioso conferido a práticas saudáveis subsumidas em regimes corporais e morais acoplados aos discursos médico-moralizantes que emergiram junto ao incremento dos estudos sobre saúde coletiva concomitantes à emergência de instituições fundadoras do Estado nacional moderno. Com a ascensão do discurso médico à posição de prestígio; o poder que ganhou para determinar os caminhos que uma sociedade deveria seguir para atender as premissas do controle social sobre os corpos, e a perspectiva de progresso dos Estados modernos; o corpo tem sido alvo de prescrições e cuidados, reforçando a premissa de que tais processos só foram possíveis devido ao sucesso do projeto democrático de expansão do acesso a formatos de saber e cultura entendidos como universais e inquestionáveis – entre as quais, praticas físico-corporais estão incluídas (FOUCAULT, 2003a, 2001a).

quanto nas resultantes da submissão daquelas culturas "populares" às premissas científicas racionalizantes (SOARES, 1994)[99] os fundamentos para sua construção – representando um processo de reflexividade característico da modernidade tardia (GIDDENS, 1991) no qual o movimento do saber do polo produtivo (acadêmico científico) para o âmbito coletivo e o retorno é ininterrupto e inexorável.

Localizando mais detidamente os contornos da tese de Said (1990) sobre a leitura ocidental do oriente, é importante entender o orientalismo não apenas como um espaço para discutir o Oriente enquanto um pano de fundo sobre o qual se inscreveu a cultura ocidental (o Outro). A relevância da discussão trazida por Said (*ibid*.) dentro de um estudo onde questões de poder e diferença tem um peso decisivo em um estudo de gênero como esse, está em oferecer a oportunidade de desvelar mecanismos de ocultação das diferenças responsáveis pelas hierarquizações que marcam muitos dos cenários contemporâneos. Como sugere Bourdieu (2002), a violência simbólica se instala tão sutilmente porque está inscrita nos próprios esquemas com os quais se entende e atua no mundo, reproduzindo a dominação e perpetuando a violência simbólica. Parafraseando o autor, é possível perceber que não estão à disposição da consciência as operações da dominação; ao contrário, elas estão engajadas nas próprias práticas que reiteram seu poder e a ordem que determinam; e são tidas como naturais. Neste sentido, o orientalismo, como ferramenta analítica, permite aduzir o quanto uma determinada forma de entender o Oriente – no caso, expressa através de uma modalidade de gerenciamento do corpo, onde ultrapassar a dimensão biológica e ascender a um "encontro" com sua própria capacidade, é o seu grande diferencial – possui uma aplicabilidade em termos políticos que reifica e justifica uma imagem de superioridade de sistemas racionais e científicos ocidentais. As artes marciais são, de acordo com o projeto imperialista ocidental (primeiramente europeu e depois norte-americano) mais uma ferramenta de hegemonia cultural, pois atendem mais a uma operação de apropriação de manifestações culturais orientais a partir do ideário esportivo; a transformação das beligerâncias intrínsecas ao que se entende ser arte marcial em esportes é uma invenção nitidamente moderna e ocidental. E este modelo de racionalidade que toma a parte (uma expressão estranha ao ocidente como as artes marciais) para referir-se ao todo (um discurso de que as artes marciais são patrimônio prestigioso que pode ser disseminado como ferramenta formativa), uma crítica que Boaventura de Souza Santos (2004) faz ao que se pode inferir ser uma dominação cultural do Ocidente (Europa e Estados Unidos principalmente), permite refletir sobre investimento sobre a promoção das lutas pelo mercado apelando para sentidos de pureza e

[99] Soares (1994) cita as diversas apropriações pelas quais as ginásticas dos acrobatas e dos funâmbulos pelos discursos científicos medicalizantes desde o século XVIII na Europa culminando com as correntes do Movimento Ginástico Europeu que balizou a estruturação e disseminação das ginástica como recurso para a o desenvolvimento e a conservação da saúde de sociedades urbanas modernas.

essência viril não corrompidas pela modernização dos costumes – um aspecto importante para pensar os questionamentos sobre os abalos produzidos na percepção de masculinidades que se dizem em crise, na medida em que há uma queixa de que a verdadeira masculinidade é rústica e mais próxima à natureza[100].

É a prerrogativa de entender o Oriente como o Outro em um exercício intelectual-acadêmico realizado por um sujeito oriundo de círculos de poder trazida por Said (1990) que nos ajuda a entender uma série de mecanismos classificatórios atuantes no processo de diferenciação e hierarquização. Recorrendo – não coincidentemente, como também fazem alguns teóricos e algumas teóricas de estudos sobre gênero (ANDERSON, 2005; CONNELL, 2002) – ao modelo de hegemonia gramsciniano, o autor reflete sobre diversas estruturas de poder que encontram na representação do Outro seu suporte ideológico.

Corroborando com as premissas de Anderson (2008) sobre o papel do capitalismo editorial na construção das comunidades imaginadas, referindo-se sobre uma representação de um Oriente na ciência e na arte – o qual foi veiculado primeiramente em livros e outros veículos impressos de grande circulação e que serviu de suporte para veículos mais ajustados aos avanços da tecnologia comunicacional nos dizeres de Canclini (2003) –, Said (1990) realça como um trabalho de "interpretação" a partir do universo semântico (e político) de quem fala sobre o Outro. O orientalismo mantém o Oriente na condição de lugar, de complemento, de periferia, ainda que se baseie em uma leitura empírica, mas não fiel ao objetivo, pois exime a própria fala de um "Oriente" (ininteligível para o ocidental sem o trabalho de tradução produzido pela empresa orientalista).

Uma das ferramentas teóricas utilizadas por Hall (2002) para inventariar as operações responsáveis pelo projeto de construção de identidades na pós-modernidade é o conceito elaborado por Eric Hobsbawn em sua obra organizada junto a Terence Ranger (HOBSBAWN; RANGER, 2014) de tradição inventada[101]. A tese dos referidos autores, utilizada por Hall (2002), surge como uma proposta de percepção de que diversas agências sociais (instituições de ensino, Estados nacionais, impérios, igrejas e outras que compõe a coletânea de trabalhos de outros historiadores) lançaram mão de produzirem objetos cujas funções simbólicas foram alçadas à categoria de construções históricas imemoriais capazes de inscrever sentidos importantes para o

[100] A perspectiva metonímica (fundado na premissa da razão indolente) apontada por Santos (*op. cit.*), que toma a figura de linguagem como recurso para entender como um objeto assume relevância tão grande dentro de um contexto que assume a capacidade de intitular o todo, é aplicável aos domínios onde de uma razão incompleta se apresenta como modelar. Em outras palavras, noções sociais tornam-se naturalizadas, pois, ao adquirirem o caráter de incontestáveis, eximem o exame e ações efetivas para sua superação, a exemplo de noções como gênero, classe, raça, cultura, sistemas econômicos, etc .

[101] Para Hall (2002) a invenção da tradição constitui um elemento capaz de responder à questão sobre como é contada a narrativa nacional. Este autor entende que narrativas nacionais emergem no seio de culturas nacional como explicações que sustentam a identificação do indivíduo com uma nação e que pairam na imaginação deste produzindo o sentido de pertencimento (sob a forma de adesão a construções discursivas que possui suficiente carga simbólica para o grupo dos indivíduos comprometidos emocionalmente com estas construções).

estabelecimento de *"[...] coesão social ou as condições de admissão de um grupo ou comunidades reais ou artificiais"* (HOBSBAWN, 2014, p. 17). Esta peça da engrenagem que participa da produção da narrativa nacional é definida como um conjunto de práticas reguladas por regras tácitas; de natureza ritual e simbólica que inculcam valores e normas de comportamento através da repetição; e que acionam automaticamente um passado histórico apropriado (*ibid.*).

O diálogo entre a tese de Said (1990) e a proposta de análise histórica de Hobsbawn (2014) leva a crer que as leituras orientalistas – entre as quais as artes marciais figuram como uma obra-prima muito bem elaborada – configuram tradições inventadas[102]. Hobsbawn (*ibid.*) reforça a relação das artes marciais com a premissa da tradição inventada ao conjecturar que estas tradições, enquanto práticas e objetos, apenas são liberados para serem utilizados como ferramentas simbólicas e rituais depois de se libertarem de um uso prático. Esta é uma assertiva aplicável às lutas corporais que, divorciadas de capacidades bélicas que permitiram a elas sobreviverem ao tempo (e, ao mesmo tempo, paradoxalmente) ganhar seu prestígio (ironicamente, em tempos sempre imemoriais em que exercia sua função de arte marcial por excelência), puderam ser localizadas como símbolos do *ethos* esportivo mais apurado – como as modalidades esportivas de combate ou artes marciais esportivizadas, nomenclaturas sempre complexas que pretendo analisar nesse estudo. Acredito ser o paradoxo que permeia essa relação à substância que preenche o espaço entre as artes marciais enquanto uma prática social objetiva e as masculinidades que elas inscrevem.

O formato austero e o respeito às tradições das lutas corporais que, mesmo sem atenderem aos princípios que as permitem ser identificadas como artes marciais – ainda que os esportes, como práticas sociais, adquiram seu capital simbólico ao perpetuarem rituais importantes para a reprodução do ideário esportivo – contribui para pensar em funções simbólicas importantes. Hobsbawn (*ibid.*) defende que tradições são inventadas em momentos de transformações sociais marcantes, pois

> [...] pode-se dizer que as tradições inventadas são sintomas importantes e, portanto, indicadores de problemas que de outra forma poderiam não ser detectados nem localizados no tempo. Eles são indícios. (...) o estudo das tradições inventadas não pode

[102] O potencial que a tradição inventada possui para funcionar como elemento capaz de promover uma narrativa nacional está, conforme cita Hall (2002), em estreita relação com a elaboração do sentimento de pertencer a comunidades imaginadas (ANDERSON, 2008). A tese de Anderson explora as potencialidades com que operações políticas e culturais participam da delimitação de coletividades. É pertinente perceber como estas chaves teóricas (a tradição inventada e a comunidade imaginada) se reúnem para funcionar como marcas subjetivas que exercem um papel substantivo na produção de identidade em grupos que aspiram à categoria de comunidades organizadas. Aqui eu extrapolo os conceitos problematizados por Anderson (2008) e Hobsbawn (2014) na construção de grupos com dimensões nacionais, como uma grade teórico-analítica capaz de entender a apropriação de discursos científicos (orientalistas) que, concordando com a perspectiva de Said (1990) sobre o papel exercido pelos orientalistas (estudiosos localizados historicamente na tarefa de fortalecer a perspectiva ocidental de ciência e que se dedicaram a traduzir um oriente "inventado").

> ser separado do contexto mais amplo da história da sociedade, e só avançará além da simples descoberta destas práticas se estiver integrado a um estudo mais amplo (p. 21).

A partir da proposição com a qual o autor justifica a execução de análises de práticas e de objetos que se encaixem na categoria de tradições inventadas, é possível inferir que a invenção de artes marciais represente um evento digno de investigação social na medida em que se configure como um sintoma de problemas sociais. A emergência de manifestações de lutas como artes marciais na esteira do processo civilizador de Norbert Elias (1993) ajusta-se a políticas liberais que fazem do mercado uma peça importante na produção de subjetividades de gênero, pois aquelas expressam a imagem preservada de masculinidades originais interessantes como bem de consumo para aqueles insatisfeitos com o avançar de discussões sobre diversidade, inclusão e gênero – como se tais debates colocassem em risco instituições normativas que alimentam a hegemonia masculina (família, educação, casamento heterossexual e etc.). Este aspecto é trazido por Oliveira (2004) em seu estudo sobre masculinidades, e explorado por García e Malcolm (2010) que localizam o descredito de lutadores incomodados com a "pasteurização" de competições de lutas promovida por instituições de gerenciamento de artes marciais esportivizadas (AWI, 2012)[103].

Se for possível localizar as artes marciais (enquanto tradição inventada) em um espaço deixado pelo avanço do processo de controle da violência por parte do Estado (ELIAS, 1993), mas que não sofreu a influência da ação arrefecedora que os esportes produziram (ELIAS, 1992), é possível analisar as artes marciais em suas potencialidades identitárias. Este aspecto me parece importante para uma compreensão do poder de competições de lutadores para atraírem seguidores apaixonados por eventos tão aparentemente sangrentos e que andam na contramão da evolução civilizatória eliasiana – um aspecto explorado por Featherstone (1995) ao analisar o descontrole controlado das emoções. Em linhas gerais, o espetáculo da violência não é apenas uma apologia à agressividade desmedida, mas um recurso capaz de canalizar a energia reprimida de que Elias se refere (1992); talvez seja importante entendermos como o momento da modernidade tem lidado com o aprofundamento dos liames civilizatórios para ajustarmos a perspectiva evolutiva do autor sem nos deixarmos levar pela ideia de um retrocesso (GARCÍA; MALCOLM) – uma reflexão que Wouters (1986) se detém ao analisar a aplicabilidade da tese eliasiana à contemporaneidade.

Uma observação trazida por Bauman (2001) para a compreensão de como o acúmulo de tensões é canalizado é o processo através de um "consumo coletivo da violência" (em espaços de reuniões onde é possível extravasar emoções como em espetáculos esportivos que funcionam

[103] No próximo capitulo exploro esta questão ao apresentar uma história do *Ultimate Fighting Championship*.

como rituais onde um "bode expiatório" é sacrificado a fim de restaurar a harmonia comunal) (GIRARD, 2004, 2000, 1983)[104]. Como uma expressão prototípica da tensão acumulada no interior de comunidades cada vez mais fechadas em torno de preocupações surgidas do isolamento social, e do estranhamento/distanciamento do "Outro", a eclosão do *Mixed Martial Arts*, como um espetáculo, pode ser visto como um movimento onde representantes das lutas corporais atuam como agentes sacrificadores e sacrificados; e permitem a canalização daquela energia, ao mesmo tempo em que acirram laços de reconhecimento entre indivíduos afeitos aos signos de virilidade contidos naquele espetáculo.

Em eventos onde o *Mixed Martial Arts* figura como catalizador, as lutas corporais que atuam como personagens na teatralização em que se constitui tal espetáculo, emergiram como peças identitárias masculinistas e nacionalistas; neste sentido, defendem, cada uma delas, uma "filosofia" para resgatar e defender masculinidades "em crise". Antes de mais nada, falar em crise das masculinidades é uma retórica que mais se apresenta como contestação às reinvindicações na arena pública e política do que como uma crise em si (GUASCH, 2006, 2000; OLIVEIRA, 2004); mas o evento referido, objeto central desse estudo, não se constituindo apenas uma luta, pois ela não existe ainda de fato, é um espaço onde discursos sobre superioridades de lutas corporais exibem-se a fim de defender uma versão masculina viril simbolizada por artes marciais, por estilos de vida e de toda uma engrenagem política e cultural que lhes dão suporte. O reconhecimento dos lutadores junto a agências midiáticas e por segmentos conservadores insatisfeitos com o avanço de movimentos contestadores da hegemonia política masculina como referem Guasch (2006, 2000) e Oliveira (2004), se ajusta à premissa de

[104] O sacrifício do "bode expiatório", como recurso capaz de resgatar uma harmonia dentro da comunidade atravessada por conflitos, pode ser visto como a tentativa de re-estabecimento do equilíbrio surgido na ameaça de uma anomia referida por Durkheim (2007). A vítima sacrificial ou o "bode expiatório" girardiano" é um ente onde às "mazelas sociais" (decrepitude, doença, deficiências físicas, subversão da ordem estabelecida, as quais, indiretamente remontam à percepção de obsolescência) são nitidamente identificadas e, ao ser sacrificado em um ritual violento, são eliminadas do seio da comunidade onde foi instituído o ritual. O modelo sugerido por Girard (1983) permite entender como as consequências da instabilidade imanente às relações sociais comunais, corroborando com as premissas sobre o extravasamento da violência acumulada no interior das comunidades. Reforçando o argumento sobre a aplicabilidade da violência na resolução de conflitos comunais, Bauman (2001) utiliza o modelo analítico proposto por Girard (1983) para explorar o papel do ritual na busca de um equilíbrio das tensões oriundas do avançar da modernidade. A dinâmica sacrificial ocorre quando as comunidades que temem por sua dissolução se a violência que lhe é intrínseca escapar ao controle; possibilitando inferir que lutadores-ícones, representações de samurais guerreiros, participam, através de eventos competitivos como personagens daquele ritual – seja como algozes ou como vítimas, dependendo da forma os interesses envolvidos na exploração midiático-simbólica das imagens destes lutadores os colocam como vilões ou heróis, bandidos ou mocinhos. A encenação em que fazem parte no jogo ritualístico em que consiste uma competição de lutas atende às necessidades de identificação da comunidade a que pertence o lutador: seus pares o reconhcerão sempre como o herói e espera que ele defenda a honra da luta que representa. É possível ainda pensar nas próprias rotinas de construção do lutador (treinamentos extenuantes de lutas, sujeição aos regimes autodisciplinares ascéticos e impiedosos; enfrentamentos cruéis de adversários em competições), que assumem a função de garantir a manutenção da integridade individual e coletiva desta comunidade, como sacrifícios que competem para a construção do jogo cênico da competição de lutas; e em todos eles uma violência essencial participa ativamente. Este jogo de manejo da violência pode contribuir, concordando com a premissa de Bauman (*op. cit.*), para uma compreensão do fascínio que lutas corporais possuem.

que eles, representando as masculinidades verdadeiras, sustentam uma imagem de esperança para o estereótipo masculino idealizado por aqueles[105].

A suposta crise das masculinidades, bem como uma crise de identidades entre as próprias lutas corporais, geraram as condições para a criação do *Ultimate Fighting Championship*. Como resgatado por García e Malcolm (2010), nas últimas décadas do século passado, segmentos das lutas corporais passaram a questionar o que eles denunciavam ser uma "pasteurização das lutas". Esta "pasteurização das lutas" era, para este segmento, um falseamento do sentido original das lutas corporais. Lutas corporais deveriam, segundo estes lutadores inconformados com as lutas que haviam se esportivizado, manter sua identidade belicosa e beligerante para que continuassem a ser verdadeiras lutas – que as lutas esportivizadas deixaram de ser para se adequarem ao modelo contido onde a violência essencial das lutas teria sido deslocada para um sistema de pontuação que, para preservar o adversário daquela violência essencial, tornava a disputa teatralizada (plastificada). A crítica dos defensores da "luta verdadeira" (não submetida às regras do esporte que removeria seu caráter "real", viril e violento) iniciaram um movimento de contestação na segunda metade do século XX contra a esportivização das lutas corporais, e criarem seus próprios eventos competitivos (GARCÍA; MALCOLM, 2010); nestes eventos os competidores não estariam tão sujeitos às "amarras" do *fair play*. Abriu-se assim um espaço para o surgimento de competições que, por ajustarem-se às exigências de um mercado de consumo cultural interessado em explorar um produto de alto valor (masculinidades viris), em um momento onde se refere uma crise de masculinidade – como já referi, uma crise insustentável em termos sociológicos, mas um refluxo dos movimentos de luta por direitos das minorias subordinadas à estrutura masculinista. Os eventos tiveram que exaltar o que eles podiam oferecer de mais rentável: a exibição de provas fiéis de sua adesão ao modelo de masculinidade hegemônica subsumida naquelas formas violentas, belicosas de disputa entre lutadores exibidos como beligerantes e viris. Estes espetáculos de luta explorados pelo mercado do entretenimento esportivo ganhou um segmento ávido por consumir exibições explícitas de masculinidade hegemônica em seu estado bruto: em lutas do UFC.

[105] As lutas classificadas como esportivizadas ou de-esportivizadas (*no rules*) na crítica de Bottengburg e Heilbron (2006) identificam-se com a complexa questão desta crise, na medida em que reverberam queixas a respeito de padrões culturais sobre o manejo da violência como abordado por Elias no processo civilizador (ELIAS, 1993). Mais à frente nesse estudo aprofundarei a discussão sobre o que pode ser entendido como uma crise de indiferenciação nas lutas corporais; a premissa das lutas corporais esportivizadas "artificializadas" e "pasteurizadas" de que fala García e Malcolm (2010) que, junto da ideia de que as masculinidades estariam em crise, se ajustam ao momento da crise apontada por Girard (1983) como o momento crítico para a instauração da violência que levará ao retorno do equilíbrio intracomunal.

1.2.3 HISTÓRIAS INVENTADAS

Acredito ser importante frisar que as narrativas existentes em torno das artes marciais de origem asiáticas tentaram recuperar um passado imemorial e encaixarem-se na premissa da tradição inventada. Postulo que, ao resgatarem imagens de masculinidade míticas, serviram de suporte para leituras modernas sobre o tema em questão – deixando para trás as próprias configurações éticas e morais dos estágios civilizatórios dos quais foram extraídas (o *ethos* guerreiro dos praticantes das lutas corporais entendidas como artes marciais). Cabe dizer que o espírito ético e o respeito aos adversários apregoado pelas filosofias das artes marciais são construções discursivas que cabem aos propósitos modernos de enaltecer valores aristocráticos e burgueses que, à época da emergência do *fair play* (na virada do século XIX para o século XX), desempenharam um papel importante na inculcação da imagem do trabalhador-soldado no imaginário coletivo, como refere Mosse (1996) e do cidadão-soldado referido por Nye (2007)[106].

Enquanto capazes de resgatar aquelas qualidades místicas perdidas com o processo de racionalização da sociedade ocidental (um desencantamento do mundo), as artes marciais (verdadeiros palimpsestos) permitiam que suas aplicações fossem expandidas para atenderem fins importantes para a adição de sentidos de pertencimento, mas também, na medida em que compuseram o repertório de bens culturais comercializáveis, como uma importante ferramenta para atrair para o mercado que explora as práticas físico-desportivas como uma alternativa produtiva de lucros financeiros um volume considerável de capital. O que deve ser esclarecido é o fato de que as artes marciais só puderam atender a tais finalidades na medida em que foram operadas por elites interessadas em seu uso como recurso para manterem sua dominação cultural e financeira – explorando os sentidos atribuídos às artes marciais para atender seu interesse por

[106] Na esteira da invenção das tradições, lutas corporais originárias de países asiáticos figuram como exemplos prototípicos em acordo com um modelo de racionalidade ocidental. Para elencar algumas das chamadas artes marciais, o Kung Fu chinês, termo coloquial que significa trabalho duro, e que ganhou notoriedade me função de seriados exibidos na televisão nos anos de 1970, pode ser apontado como precursora por remeter a lendas e mitos encontrados em outras lutas de origem oriental, como o Karatê japonês e o próprio Jiu-jítsu brasileiro, já que historiografias de tais modalidades encontram naquela pontos em comum; mas o termo mais adequado para as chamadas artes marciais chineses seria Wu Shu, cujo significado para os chineses seria o de "parar as armas" denotando a acepção profilática e o evitamento da guerra (AGUIAR; APOLLONI, 2008). Como em outras manifestações de artes marciais cujas origens são comuns, é possível inferir que a relação com uma religiosidade c ajusta-se à necessidade de conferir-lhe prestígio enquanto prática não corrompida por uma modernidade desencantada (PMENTA, 2008; ALMEIDA, 2004). Corroborando com tal ascetismo moral, lutas japonesas, dentre as quais figuram o Judô, constituem-se invenções de tradições que atuam na promoção do discurso pedagógico no século XX – inclusive tendo sido a primeira modalidade asiática a participar dos Jogos Olímpicos. O professor Jigoro Kano criou o Judô Kodokan em 1882 como uma clara intensão de pedagogizar lutas japonesas que constituíam o acervo guerreiro daquele povo habituado a guerrear utilizando o próprio corpo como arma (CASADO; VILLAMÓN, 2009). Santos (2012) faz referência ao cuidado de Jigoro Kano em construir um método educativo ao mesmo tempo em que tentava preservar um elemento da cultura japonesa em fins do século XIX – um momento de ascensão dos valores masculinos modernos nos quais primam a contensão da agressividade e o polimento das atitudes. Na mesma ótica das tradições, estão o Taekwondo sul-coreano, a outra modalidade olímpica de luta asiática; e o Muay Thai tailandês. Uma versão brasileira para a história monumental (FOUCAULT, 2003b) é a Capoeira. Como descreve Reis (1997) em seu estudo sobre aspectos politico-culturais que operam no desenvolvimento da luta em questão, a trajetória da Capoeira de prática proibida à prática corporal genuinamente brasileira contou com apoio de políticos e intelectuais, dos quais figuram um dos nomes mais importantes da própria Educação Física brasileira que defendeu a Capoeira como expressão de Ginástica Brasileira" (MARINHO, 1984).

acúmulo de capital material e simbólico. Deixadas em seu formato puro, as artes marciais possivelmente não teriam alcançado o status de promoverem aquela mobilização de capital tão interessante pra as elites no poder – elites que dominam o campo em que as artes marciais atuam como distintivas.

O aspecto em questão permite sugerir uma analogia com outras operações onde segmentos capacitados para produzirem discursos prestigiosos sobre determinadas expressões culturais de grupos dominados cultural e economicamente. Peter Fry (1982b) verificou como determinadas práticas sociais, oriundas de segmentos populares, foram remodeladas por operações culturais por parte das elites sociais, como signos de identidade de uma comunidade. Tomando como exemplo o caso da feijoada – que, em sua origem, representava a condição subordinada de um segmento submetido à escravidão e carência de recursos materiais para prover seu sustento, lançava mão de suprimentos facilmente acessíveis para produzir um alimento (feijão e restos do porco que os senhores da Casa Grande desprezavam) – Fry (*ibid.*) observa o processo que, através daquelas operações simbólicas mobilizadas pela elite social, projetou a feijoada ao cenário cultural gastronômico legitimamente brasileiro. O mesmo processo foi identificado pelo pesquisador na operação sobre o samba e o Candomblé, projetados como símbolos culturais nacionais ainda que, em sua gênese, tenham sido marcados pela perseguição e pelas proibições. Conforme refere Fry (*ibid.*), foi a partir de transformações de traços destas manifestações populares que remetiam ao seu passado de preconceito e desprestigio por parte das elites dominantes que estas mesmas elites dominantes operaram o samba e o Candomblé para fazer deles símbolos de brasilidade, mas continuaram, mesmo depois de submeter estas manifestações culturais populares ao processo de legitimação cultural que as tornaram "palatáveis" ao gosto das elites, desprezando os segmentos que os criou. O "embranquecimento" destas marcas culturais dos segmentos populares brasileiros fez com que eles fossem, para serem alçados à categoria de símbolos nacionais brasileiros, submetidos a um processo de "clareamento" de suas "manchas enegrecidas". Minha sugestão é a de que este clareamento que as tornou simbolicamente brasileiras foi exercido a partir dos mesmos processos que criaram as tradições inventadas que produziram versões de artes marciais sob as gramáticas ocidentais, apagando marcas indesejáveis que remeteriam estas expressões culturais de volta a sua origem oriental.[107]

[107] Percorrendo a história literária brasileira, é possível encontrar espaços para análises sociológicas capazes de localizar operações simbólico-culturais importantes para a construção de comunidades imaginadas. Ao longo das escolas literárias brasileiras alguns romances trouxeram imagens prototípicas do negro capoeira que condiziam com o discurso corrente. O mulato Firmo astuto e perverso no romance naturalista *O cortiço* (AZEVEDO, 1998); e o capoeirista delinquente Balduíno que ascende para a condição de homem trabalhador no diálogo comunista de *Jubiabá* (AMADO, 1971) apontam para o investimento na produção de sentidos sociais na literatura que não apenas refletem percepções, mas contribuem para reificá-las (BROOKSHAW, 1983). Na época que se seguiu imediatamente à Abolição da escravatura no Brasil, o campo intelectual via-se sob as influencias

Chamo atenção aqui para o caso da Capoeira que, possivelmente, tenha uma penetração no imaginário coletivo brasileiro mesmo com a impregnação massiva dos esportes coletivos via Educação Física escolar. Representativa de formalidade e da informalidade em meio às (re)construções seletivas de uma textualidade claramente palimpsesta, a Capoeira serve para reforço do argumento de que apenas as modalidades de lutas corporais que puderam aderir ao discurso pedagógico-propedêutico emergiram da obscuridade das lutas corporais em nossa sociedade seduzida pela retórica dos benefícios (educacionais) dos esportes. Vejo o quão, retomando a análise de Anderson (2008) sobre a instalação do sentido de pertencimento como um processo de amnésia coletiva em comunidades imaginadas, a Capoeira é modelar para a reflexão de que foi esta luta corporal incidente em um projeto de identidade nacional brasileira. A amnésia provocada pelas operações de sensibilizar os povos colonizados foi também bem sucedida em provocar o esquecimento de um *ethos* anterior ao processo colonizador. Neste sentido é que torna possível entender o quanto produções palimpsestas – o mesmo aplicável aos híbridos culturais de Canclini (2003) – exercem uma função de pertencimento por se apresentarem como originais e puras, e não como tatuagens que encobriram a pele social recoberta de cicatrizes das violências simbólicas imperialistas. Atento para e percepção de identidade que advoga pureza e originalidade para uma Capoeira enquanto símbolo de brasilidade. Este ponto permite a injeção de evidências empíricas que realçam a profundidade de tais operações: é esta a conclusão que chega Peter Fry (1982b) quanto à intencionalidade de elites intelectuais brasileiras em se representarem a partir de elaborações de brasilidade tomando expressões culturais de segmentos populares como suporte. Esse caso fica evidente na apropriação através de projetos político-culturais que lançam do Candomblé e do Samba, mas com muita propriedade, pode ser estendido para o caso da Capoeira[108].

---

das teses de Charles Darwin e, sob tal perspectiva, desenvolveram-se explicações para a inferioridade do negro brasileiro, sua tendência emocional ocupando a mesma posição de dependência dentro da sociedade que a mulher na família; e naturalmente viria a perecer dada a sua inferioridade biológica. Tais retóricas alimentaram o sentimento de que a sociedade só teria salvação se fosse aberta a oportunidade para um gradativo "enbranquecimento" da sociedade brasileira (RODRIGUES, 1935). Possivelmente, o herói brasileiro tenha, como nas literaturas, refletindo a discussão política em torno signos de brasilidade (SCHWARZ, 1987), um formato de anti-herói que contrasta com as composições textuais clássicas europeias, não-europeias e orientalistas (MONGELI, 2013; GUAZZELLI FILHO, 2009; FILGUEIRAS, 2007; REIS, 1997; AZEVEDO, 1998; SOARES, 1994; AMADO, 1971), reorganizadas como fragmentos dos descolecionamentos e desterritorializações das quais Canclini (2003) refere ter ocorrido em processos de hibridações na América Latina.

[108] Gestada entre disputas políticas e culturais que se debatiam ao redor de uma história do negro no Brasil – primeiro como ameaça à integridade da sociedade e, depois, como substrato da própria identidade (mestiça) brasileira (FREYRE, 2006) –, a Capoeira pode ser lida dentro de um discurso de racialização indulgente do negro que esvazia suas potencialidades político-culturais. Tomando o princípio defendido por Anderson (2008) a respeito do papel desempenhado pelo capitalismo editorial na construção das operações de reconhecimento dos integrantes de uma comunidade imaginada, é necessário concordar com a crítica de Brookshaw (1983) sobre as considerações de Gilberto Freyre em sua obra Casa-grande e Senzala (2006) que considerou a miscigenação de "raças brasileiras" como vital na originalidade cultural brasileira e na produção relações sociais afáveis; participou na construção de uma imagem apologética de comunidade (ANDERSON, 2008), e fomentou uma narrativa acerca da raça miscigenada que tem penetrado nas discussões sobre inclusão da Capoeira como conteúdo representativo de uma luta por superação da opressão racial sofrido pelo negro escravo no Brasil (FALCÃO, 2004; SOARES et al, 1992; MARINHO, 1984). Por outro lado, uma versão hegemônica de Capoeira foi sustentada por intelectuais partidários da políticas populistas de

Não existe, por assim dizer, uma "capoeira pura" que resgate uma essência da cultura – e essa talvez seja uma crítica retórica importante para pensar em uma hibridação que ocorreria entre formas culturais simétricas e detentoras de níveis similares de capital simbólico desconsiderando interferências de poderes políticos sobre tais percepções culturais (CANCLINI, 2003). A própria Capoeira já é resultado de uma imersão no arcabouço cultural "não-negro" (FRY, 1982b) – como uma leitura mais crítica do trabalho perspicaz de Mestre Bimba na sistematização da Capoeira Regional fundamental no reconhecimento atual da Capoeira. No estudo de Reis (1997) fica evidente como a Capoeira baiana foi identificada como a versão hegemônica, a qual associava fortemente o capoeirista aos distúrbios que assolaram as campanhas dos republicanos antes da proclamação da república em 1889 (SOARES, 1994). No caso, a Capoeira, em conjunto com o Samba, o Futebol e o Café, integravam uma construção interessante para o projeto político-cultural de elaboração de uma identidade nacional brasileira desde a época de Vargas nos anos de1930, já que a Capoeira do Rio de Janeiro estava estigmatizada, pois foi vinculada às disputas políticas ocorridas com queda da monarquia brasileira. Estas operações revelam as intenções populistas maquiavélicas (no sentido político) das políticas varguistas da época de 1930. O projeto varguista se utilizou da Capoeira de Mestre Bimba como um veículo para acessar as mentalidades tanto populares como, através do processo de enbranquecimento – que Fry (1982b), permite se leia em sua análise crítica, também sofreram o Candomblé e o Samba – assim como o fez com o Futebol[109]. No caso do futebol, as estratégias levadas a termo por aquela política cultural encontraram, como em um solo tão fértil para tal empresa quanto o Futebol que instila sensibilidades viris essenciais (ANTUNES, 2004; SOARES, 1994; RODRIGUES, 1993) – mas só o são possíveis de serem pensadas como essenciais se adicionarmos o ingrediente fornecido pelas estratégias de sensibilização imperialistas relatadas por Benedict Anderson (2008)[110].

Getúlio Vargas e, de forma semelhante à inclusão do futebol no mapa identitário brasileiro junto ao Samba e ao café, e defendida como "arte marcial brasileira (REIS, 2013).

[109] A própria Educação Física tratou de postular uma versão acadêmico-científica para a Capoeira através do pesquisador e professor de Educação Física Inezil Pena Marinho – o fato deste intelectual ter sido professor em uma das primeiros cursos de Educação Física no Brasil não foi por acaso. Como é possível verificar no memorial do professor Marinho onde Melo (2015) mostra o quanto a contribuição deste pensador para a Educação Física brasileira foi extensa. Ainda que não tenha tido acesso a obras do professor Inezil Penna Marinho cujos temas pudessem ser referidos sobre, especificamente, folclore – guardadas as devidas ressalvas sobre um imanente sentido de pureza cultural que já salienta Canclini (2003) ser questionável – como o fez Luís da Câmara Cascudo (2001, 2000) em suas obras dedicadas a um inventário da cultura popular brasileira – o qual também pode ser reconhecido como um exaustivo produto de exercício histórico-antropológico que não pretendo rotular nem de híbrido, nem de palimpsesto, para não incorrer no mesmo grau de leviandade que um tipo de fala dessa natureza ocasionaria – em uma de suas obras, o professor aponta a legitimidade da abordagem da temática folclórica na Educação Física brasileira (MARINHO, 1984). Discussões a respeito de uma abordagem cultural neste sentido esbarram nas resistências que grupos religiosos pentecostais, sejam, por fim, incluídas nos projetos educacionais brasileiros. Um primeiro passo já foi dado com a promulgação da lei 11.645 em março de 1988 (VILAR; DANTAS, 2015).

[110] A premissa apresentada por Soares (1994), Antunes (2004) e Rodrigues (1993) é pertinente para uma reflexão sobre a aplicabilidade da análise comparativa com a qual DaMatta (1997) encontra paralelismos entre narrações de brasilidade entendidas como capazes de explicar a complexidade da formação de uma brasilidade (uma comunidade imaginada). É possível inferir que o selo de malandragem oferecido nas análises sobre a penetração do Futebol em narrativas de brasilidade (ANTUNES,

Para ilustrar este ponto, penso em expressões como "brasileiro faz milagre"; "brasileiro se vira"; "brasileiro tem que se adaptar" como frases de efeito que podem ser levantadas da leitura do texto de DaMatta (1987) onde o autor argumenta sob uma falácia da mistura triangulada de uma etnia brasileira. É interessante observar como, na reconstrução jornalística onde Awi (2012) defende um "DNA brasileiro" na constituição do MMA, frases desse tipo estão presentes. Não é preciso esforço para evidenciar esta premissa: basta que nos atenhamos ao título da referida obra: *Filho teu não foge à luta: como lutadores brasileiros transformaram o MMA em um fenômeno mundial*[111].

Uma reconstrução arqueológica dos monumentos que serviriam para promover um status da luta como uma verdadeira essência da alma do negro apenas reforçaria seu caráter instrumental enquanto discurso identitário ingênuo que alimenta todo um mercado interessado em associar uma imagem mestiça e alternativa às impurezas raciais. Esse discurso esconde as trajetórias e as operações responsáveis por uma crença de que, mesmo em meio às dificuldades, o negro (leia-se brasileiro) consegue superar os desafios e vencer; assim como a Capoeira superou e venceu a opressão política e cultural a que esteve submetida durante séculos; ao mesmo tempo, e em estreita relação com essa operação, lutas corporais, como uma reunião de movimentos apreciados pela sua plasticidade e peça do jogo político de identidade brasileira (FRY, 1982b) esconde uma biografia (coletiva e individual) onde atuaram relações de poder, opressão e toda uma economia simbólica que não pode ser negligenciada. Uma leitura da Capoeira a partir de uma "malandragem positiva" jocosa e inofensiva somada à do capoeirista

---

2004; SOARES, 1994) refluem para o interior da produção de ficções de Nelson Rodrigues (1993) que, com muita maestria, ainda reverbera tipos sociais identificáveis nas dramaticidades brasileiras tempos afora. Se tomarmos esta premissa como cabível, análogo ao modelo apresentado por Anderson (2008) de que uma amnésia produza os sentidos de pertencimento, aquela mistura de raças que Freyre (2006) apresenta como um projeto literário-sociológico de Brasil, aparece, nas críticas de DaMatta (1987), como uma produção simbólica (imaginada) que exerce fortes influências sobre a personalidade social brasileira. Sendo a Capoeira um dos pilares onde o projeto político-cultural brasileiro vem se afirmando enquanto narrativa de brasilidade, não há surpresa em perceber que todo um *hexis* corporal e um *ethos* capoeira reproduzam um *habitus* malandro não apenas no Brasil, mas no mundo globalizado como um todo.

[111] Schwarz (1987) levanta a discussão sobre uma imagem incoerente com a qual os brasileiros comportam um sentimento de inadequação que comporta uma contradição entre a realidade nacional e o prestígio ideológico dos países que nos servem de modelo; uma experiência de caráter postiço, inautêntico, imitado. Dentro desse pensamento de que o "brasileiro" não é legitimo, mas imitado, Shwarz (*op. cit.*) faz a crítica às tentativas nacionalistas do movimento de, subtraindo (ou eliminando) as "culturas" não nativas. Este aspecto foi levantado por Nelson Rodrigues em uma crônica singular sobre um complexo de inferioridade do brasileiro em relação aos estrangeiros do hemisfério norte em um texto chamado O *Complexo de vira-latas* publicado na obra *À sombra das chuteiras imortais: crônicas de futebol* (RODRIGUES, 1993). As críticas deste autor quanto às narrativas de brasilidade, mesmo defendendo que exista nela um sentido de malandragem produzida a partir do Futebol, questiona a profundidade de um sentimento de inadequação. É possível entender que esse sentimento de inadequação resista ao tempo depois das impregnações de discursos políticos, culturais e sanitários que arremessaram o brasileiro à condição de subalterno. Este ponto da crônica rodriguiana se ajusta – em uma direção contrária – às premissas de Benedict Anderson (*op. cit.*) quanto à construção de um pertencimento como essencial à coesão de comunidades nacionais imaginadas. O esforço antropofágico dos modernistas brasileiros de "deglutirem" uma cultura estrangeira (europeia) não se afastou do modelo machadiano criticado à sua época pela sua exaltação à cultura europeia quando a maior parte dos brasileiros não tinham o menor acesso à cultura; ou as críticas de nacionalistas e marxistas propondo a suspensão das influências não-nacionais em prol de uma imagem indígena (pura) para a cultura nos anos de 1960 não deixam de representar uma fala da elite falando sobre sua percepção (política) de uma cultura popular autentica. Tais tentativas de revelar a relação de elites com a imitação de modelos estrangeiros não considera a exclusão do pobre desse universo cultural entendido como "representativo". As elaborações de teorias sobre uma cultura brasileira deixa de fora o subalterno e aponta como problemática nacional a percepção da classe dominante (SHWARZ, 1987).

como representação da superação, da resistência à opressão alimenta a retórica do "com brasileiro não há quem possa" (ANTUNES, 2004).

1.2.4 GUERREIROS E COMBATENTES

Para que seja possível entender uma relação entre a construção de masculinidades e uma ideia de um sistema de economias simbólicas características das vivências entre os militares é preciso se reportar a um processo de disciplinarização do corpo que vai instituir mecanismos de controle dele, de toda uma econômica gestual e simbólica que ganha contornos específicos a partir do processo de constituição dos Estados Nacionais modernos. A institucionalização do soldado-cidadão ocorreu no contexto de uma crescente monopolização da violência por parte do Estado e da modificação dos padrões de masculinidade (NYE, 2007). Há uma estreita analogia entre este processo e os sentidos atribuídos aos esportes – importante para entendermos uma gênese das artes marciais modernas – e o nível de tolerância da violência que, em um processo crescente, tornou-se não apenas passível de crítica, mas controlado. No início da era moderna, os conflitos entre os homens ficavam no âmbito da esfera privada e violências contra mulheres e crianças eram vistas como vergonhosas, mas raramente punidos. Mas a onda de intolerância crescente para a violência civil correspondia a uma maior vontade política e pública para empregar forças militares cada vez maiores e mais destrutivas no exterior em nome dos ideais de pacificação e civilização que o Estado estava agora impondo em casa. A formação dos contingentes militares através do alistamento compulsório dos cidadãos (do sexo masculino) permitirá o estabelecimento da independência desses Estados dentro da conjuntura política internacional.

A Grã-Bretanha – onde o esporte moderno foi, desde o início, uma ferramenta importante no processo civilizatório (ELIAS, 1992) – é um exemplo clássico de que o investimento nas forças militares representa um aumento da intervenção do Estado no controle da violência, apesar do discurso de uma suposta preparação contra ataques ao império. Nye (2007) comenta em seu estudo que o impulso civilizatório acompanha uma diminuição dos conflitos em níveis individuais e não necessariamente coletivos. Os duelos e os ferimentos graves oriundos de conflitos de rua na Grã-Bretanha foram punidos e criminalizados, enquanto que nos EUA se estenderam pelo século XIX até sua submissão a protocolos privados cada vez mais rigorosos que diminuíram a frequência e os riscos contra a honra depois da guerra civil naquele país.

Para modernizar a nação, o serviço militar passa a funcionar como um dispositivo eficaz no esvaziamento de diferenças de classe e cria uma espécie de escola de masculinidade que se

consubstancia no soldado individual. A emergência de um padrão de masculinidade que encontra, na imagem do cidadão-soldado, sua reificação mostrou a forte imbricação deste modelo com movimentos políticos que ganharam força no início do século XX. O objetivo era incorporar o respeito pela força física, nos braços, no sacrifício exigido nos treinamentos militares que buscavam uma transformação interior e ressocialização dos recrutas. Um ponto da discussão de Nye (2007) que aponta para a aprovação pública e o caráter reflexivo da devoção à pátria e a submissão ao olhar dos seus companheiros de guerra, uma vez que a coragem parece ser subsumida pelo medo da vergonha e leva o soldado a enfrentar o desafio sob a pena de ser rechaçado por fugir ao seu dever para com sua nação e seus camaradas. Alimentou-se desde a revolução francesa o desenvolvimento de masculinidades que seria aprimorada pelas guerras (NYE, 2007; OLIVEIRA, 2004; MOSSE, 1996). O surgimento do cidadão-soldado com a implantação do serviço militar compulsório promoveu essa masculinidade nacional. Houve a partir de meados do século XIX uma renovação da valorização ao sacrifício pelo sangue com viés religioso – com imagens do sofrimento de Cristo associadas às lutas do cavaleiro medieval.

Como refere Mosse (1996), um movimento protagonizado por evangélicos ingleses em meados do século XIX, intitulado *Muscular Christianity*, incomodada com a imagem de ternura e compaixão associada ao cristão – associada à covardia e à frouxidão – convocou estes cristãos a assumirem uma postura mais agressiva para defender os ideais evangélicos. O apelo à força física em sintonia com a força moral já havia sido tema cristão em passagens evangélicas e em escritos de Rousseau sobre a importância da Educação Física para a formação do caráter. Mas o termo *"Muscular Christianity"* tornou-se conhecido a partir da publicação do romance de Charles Kingsley chamado *"Westward Ho!"*.

> […] neither the emphasis on tenderness and compassion nor that upon original sin prevented the emergence within the English Evangelical movement in mid-nineteenth century of an aggressive, robust, and activist masculinity. "Muscular Christianity", as it was called, translated the belief in a robust body and mind into a battle cry against all sinfulness, and against those who stood in the way of England's greatness. The battle was joined on behalf of "the great calling of the English nation", as the Evangelical minister and novelist Charles Kingsley called it in Westward Ho! (which underwent forty editions between 1855, when it was published, and the end of century) – a book dedicated to "that type of English virtue, at once manful and Godly" (MOSSE, 1996, p. 49)[112].

[112] Em tradução livre para o português: " 'Cristianismo muscular', como era chamado, traduziu a crença em um corpo e mente robustas como um grito de guerra contra toda a pecaminosidade, e contra aqueles que estavam no caminho da grandeza da Inglaterra. A batalha foi acionada em nome da "grande vocação da nação inglesa", como o ministro evangélico e romancista Charles Kingsley chamou de Westward Ho! (que passou de quarenta edições entre 1855, quando foi publicado, e no final do século) - um livro dedicado 'àquele tipo de inglês virtuoso, ao mesmo tempo corajoso e piedoso'".

O termo alimentou reflexões de meados do século XIX até seu final sobre a associação entre um corpo forte e um caráter forte – entendido como uma predisposição (*habitus*) para seguir a moral cristã.

Este movimento contestou a imagem de passividade vinculada à religiosidade cristã e apelavam para um renovado fascínio pela cavalaria medieval que articulavam o sacrifício heroico com um ideal de disciplina, dever e sacrifício pela nação e por Deus – e enfrentavam o combate compartilhando a certeza de que seus companheiros se sacrificariam pelos mesmos ideais e pelo companheirismo que nutriam uns pelos outros (NYE, 2007; MOSSE, 1996).

Elias (1997) reflete sobre um paradoxal surto descivilizador ocorrido na Alemanha à época de Hitler como uma consequência da história do Estado alemão cercada de descontinuidades e rupturas. Lutas para subjugar outras etnias, humilhações por derrotas em guerras de grande vulto e a centralização tardia do poder naquele país interferiram no desenvolvimento do *habitus* do povo alemão de forma singular se comparado com outros Estados europeus. Uma relação com símbolos nacionais acionou sentidos de uma masculinidade beligerante colocados em prática nos conflitos em que o povo alemão esteve envolvido. O estado alemão parece representar fielmente o significado da dor e do perigo aos quais o soldado está sujeito na guerra. O prestígio adquirido pela participação em guerras – que, junto da impiedade e do horror de presenciar a morte, funcionam como modeladores da masculinidade verdadeira – sustentou um discurso de identificação da masculinidade com ideais sociais de amor à pátria, pertencimento e sacrifício pela nação – funcionando como uma poderosa identidade nacional. Tal disposição belicosa presente no *habitus* alemão reifica uma imagem de masculinidade que encontra na figura do soldado uma forte ancoragem.

Uma relação entre masculinidade e forças armadas também é referido em outros estudos de natureza antropológica no Brasil (SCHACTAE, 2014; VIEIRA, 2010; CASTRO, 2004; GRAEFF, 2006). Estas pesquisas junto a militares identificam uma relação entre a virilidade e suas práticas e interações sociais características da vida militar. Em um estudo antropológico sobre o militarismo, Castro (2004) permite inferir que o meio militar reproduza os sentidos atrelados ao sacrifício, à resistência física e a coragem – reiterando considerações de estudos sobre o tema em outras sociedades – além da percepção do espírito de corpo que remete à instituição da camaradagem referida por Nye (2007). Como reflexo de uma disposição belicosa associada a uma masculinidade militar – ainda que seja importante localizar masculinidades a contextos específicos como recomenda os estudos de Connell (2002) –, os contingentes militares policiais acionam elementos de masculinidades hegemônicas à resistência física e à própria violência a que estão envolvidos no seu dia-a-dia. O estudo de Oliveira (2010) refere-se à

existência da legitimidade do uso da força física conferido a Policia Militar do Rio de Janeiro de forma que, em vista do contexto de insegurança e da violência urbana, elas realçam também imagens do homem guerreiro e destemido que resgata narrativas de guerras entre povos bárbaros medievais que já deveriam ter sido esquecidas pelo processo civilizador ao qual as sociedades têm sido submetidas ao longo da história. Uma disputa geracional que recupera discursos sobre a juventude – por contrastar traços de virilidade e coragem (uma masculinidade funcional) com a forma e a apresentação corporal (uma atribuição de masculinidade associada à forma) –, o corpo hipermusculoso cultuado naquele âmbito em específico – o corpo "sarado" da corpolatria carioca (SABINO,2002) – confronta-se com o prestígio atribuído àqueles policiais (velhos) que enfrentaram e obtiveram êxito em situações de perigo que policiais "sarados" (jovens) não tiveram a oportunidade de superar ou, se o fizessem, não sairiam vivos. Há nesta percepção de corpo associada à masculinidade (o corpo "sarado") um jogo de representações que relaciona o corpo à classe social. O *habitus* para esse ator social (o policial) reitera gostos e estilos de vida. Para esse grupo, o cuidado para possuir um corpo musculoso ("sarado") indica o acúmulo de capital econômico e, por extensão, capital simbólico (OLIVEIRA, 2010). Um aspecto para o qual a pesquisa chama atenção é a relação com a exibição do poder através da virilidade. Conquistas sexuais são entendidas como troféus que reafirmam o poder, bem suportar treinamentos extenuantes na corporação militar e enfrentar bandidos perigosos. Os policiais na pesquisa de Oliveira (2010) indicam que para serem "homens de verdade" precisam enfrentar de igual para igual os criminosos não "dando porrada", mas também "levando porrada". Esse dado está presente em estudos onde a dureza e as privações dos treinamentos militares são aspectos associados à masculinidade por militares. Utilizando o estudo de Oliveira (2010) como um elemento para reflexão, postulo que uma imbricação entre o *ethos* militar, a disposição para a luta corpo a corpo e masculinidades produzem um *habitus* de policiais marcado pela imbricação entre a corpolatria, o impacto gerado pela violência urbana e contornos políticos da organização desse contingente militar – atravessadas pela corrupção e dificuldades em contornar a crescente desmotivação da tropa.

Barrett (1996) identificou que militares definem masculinidades a partir de suas experiências e vivências interacionais no meio militar. Enquanto aviadores tendem a identificar masculinidade como a disposição para assumir riscos, oficiais combatentes de armas a relacionam enquanto perseverança e resistência e, em contrapartida, oficiais da área de logística encontram na racionalidade técnica o suporte para suas impressões sobre masculinidade. De acordo com o estudo, o aspecto relacional reforça a premissa de que as masculinidades estão sujeitas aos contextos em que os atores sociais se inserem questionando a perspectiva de

masculinidades hegemônicas que ultrapassem fronteiras e campos simbólicos, afirmando-se como representações universais. Mesmo considerada como promotora de formas hegemônicas de masculinidades no mundo ocidental, esta representação de gênero no militarismo também está sujeita a hierarquias e discursos antagônicos numa luta de poder nesse campo. Um estudo dessa natureza não permite considerar a tese de masculinidades como expressões essencialistas. Como discutem Connell e Messerschmidt (2013), as masculinidades recuperam sentidos atribuídos ao tema de acordo com as práticas sociais dos sujeitos.

A imbricação entre as práticas corporais e a construção dos Estados Nacionais modernos possui uma forte relação com o aspecto prescritivo adotado pelas forças armadas em seus treinamentos militares. A relação entre o controle do corpo e de uma economia dos movimentos para o uso adequado às necessidades políticas dos Estados em formação foi discutido por Foucault (2002a), quando o autor relaciona a disciplinarização do corpo à necessidade de otimizar as capacidades dos corpos na fábrica, na escola, na caserna ou em quantos espaços o interesse estivesse voltado para a produtividade. O controle do tempo, dos espaços, e dos próprios movimentos serviu para homogeneizar as diferenças e implementar protocolos para sanear (fisicamente e moralmente) as coletividades – um recurso importante para a ideologia progressista que sustentou as politicas estatais no alvorecer dos Estados Modernos.

O impacto daquelas medidas disciplinares em diversas instituições (escola, caserna, prisões, hospitais) produziu modelos de subjetivação que impactaram em representações de masculinidade de forma duradoura e penetraram em práticas sociais associadas àquelas instituições como o caso dos treinamentos físicos militares. Como observa Nye (2007), as forças armadas dos Estados Nacionais modernos funcionam como "escolas para a nação" – onde diferenças étnicas, de classe ou regionais seriam apagadas e, nesse aspecto reificam a utopia da própria educação em criar um imaginário de igualdade social – e participam da construção de um modelo masculinidade representativa de uma nação – o modelo de igualdade terá em um estereótipo masculino representativo de ideais importantes para a configuração da sociedade como entidade coesa e consistente (MOSSE, 1996). O *ethos* militar, cercado de privações e autocontrole – adquirido pela superação das dificuldades encontradas na vida militar como um todo – pressupõe uma vida de sacrifício, conjugando ideais masculinos hegemônicos de coragem e bravura ao próprio modelo do "cidadão-soldado". Nye (2007) observa que existe uma relação entre a valorização de uma masculinidade militar e a emergência de um civismo responsável pela manutenção da paz social. Nesse sentido, o autor comenta que os rituais responsáveis pela exaltação de símbolos nacionais militares mantém essa coesão social e encontram na experiência de vida militar sua manutenção. Embora os estudos sobre o tema da penetração dos ideais

masculinos militares nas representações sobre masculinidades reconheça o caráter excludente de grupos minoritários (mulheres, homossexuais e masculinidades não hegemônicas), ele é um tema central nos estudos sobre a relação entre masculinidade militar e sociedade. Nesse processo de valorização das masculinidades militares, as mulheres, por exemplo, foram duplamente banidas da tarefa de defender sua nação: pela (suposta) incapacidade do seu sexo e pelo processo de marginalização política ao qual estão submetidas – o que poderia abrir a pauta para a discussão da inclusão de segmentos marcados por discursos discriminatórios que reiteram naturalizações das incapacidades sob a perspectiva de ser a existência das forças armadas indissociável da força e da virilidade.

Enquanto ferramenta para a construção de uma héxis corporal do militar – independente de uma discussão classificatória que delimita as artes marciais, as lutas corporais ou as lutas esportivizadas –, defendo que uma concepção de artes marciais contemporâneas, enquanto produção de um discurso moderno, serviu de referencial para organizar os modelos de treinamento dos contingentes militares dos Estados Nacionais modernos. A belicosidade e a beligerância características das artes marciais podem ser encontradas em seu sentido profundo, nas relações existentes em treinamentos físicos militares com muita facilidade[113]. Esta relação de continuidade tem suas raízes históricas. Como refere Casado e Villamón (2009), o Judô, a despeito de todas as tentativas de seu criador (o professor Jigoro Kano), foi utilizado tanto para fortalecer uma imagem de identidade nacional quanto para desenvolver as aptidões físicas do exército japonês. O Judô figura como modelo de lutas corporal elevada ao patamar de cultura nacional e indica uma relação importante com estratégias educacionais no sentido de serem pensadas como recursos para a inculcação de uma ética ajustada a uma politica estatal de construção de ideais nacionalistas – na qual uma obediência às leis está em perfeita sintonia com o momento histórico e político da crescente interferência do Estado no controle da violência.

Outro exemplo entre a associação de artes marciais modernas e o militarismo é a própria origem do Taekwondo. Essa luta, em sua versão atual resulta da unificação de escolas distintas da luta na Coreia do Sul, iniciada após o termino da dominação nipônica naquele país. Rios (2006) nos conta que a luta foi compilada a partir de estilos do atual Taekwondo por parte do general Choi Hong Hi – uma figura emblemática responsável pela inclusão desta arte marcial moderna nos treinamentos militares do exercito sul-coreano de tal maneira que se pode pensar no Taekwondo como o próprio sistema de treinamento dos soldados naquele país. Juntamente com o Judô japonês, a luta corporal sul-coreana figura entre as primeiras modalidades de práticas esportivas originárias do extremo oriente a integrarem os Jogos Olímpicos da era moderna.

[113] Se for possível retroceder no tempo e rememorar minha experiência de sargento do Exército Brasileiro, me coloco como uma referência para as aproximações entre os estilos de comando-mestre e disposição dos subordinados-alunos-lutadores.

As ferramentas de disciplinarização dos corpos utilizadas nos treinamentos militares lançaram mão das artes marciais de maneira codificada – incorporando princípios da ginástica europeia que emerge também como prática disciplinatória, tanto quanto incorporou a ideologia do controle da violência dos esportes. As artes marciais, em um discurso moderno, possuem, em sua gênese, uma relação intrínseca com a formação dos Estados Nacionais modernos na figura das instituições militares em si. As formas de treinamento das instituições militares lançaram mão das lutas corporais como sistemas codificados de treinamento intitulados artes marciais que são apropriações atuais daquelas práticas de civilizações pré-modernas. À medida que os responsáveis pela codificação das artes marciais – sob a forma de modalidades esportivizadas de lutas – foram influenciados tanto pelo pensamento civilizador do esporte quanto pelo discurso científico da ginástica como promotora de saúde[114], mais similaridades encontraram com os dispositivos militares preocupados com uma economia dos movimentos[115]. É o controle acirrado dos movimentos em seu sentido mais amplo – dos tempos bem como dos prazeres – que permite o monitoramento dos contingentes e, por extensão, o prognóstico da saúde coletiva.

Não apenas para a construção de corpos fortes, os exercícios físicos serviram para a inculcação do respeito à ordem, à obediência e à autoridade hierárquica que caracterizará a disciplina militar nos Estados Nacionais. A relação entre a instalação das disciplinas corporais e os esportes foi fundamental para a formação dos contingentes militares ao instituir um regime educacional que naturalizou os princípios do *fair play*. Somado a outros valores aos quais o serviço militar obrigatório se associava (defesa da pátria, amor à nação), o sentido de prestígio associado à figura do militar emprestava ao indivíduo um símbolo de pertencer a uma instituição que lhe conferia uma posição privilegiada no social. Ser integrante de uma força militar representa uma distinção principalmente para as classes destituídas de capital social como negros e pobres (SANSONE, 2002). Nesse sentido, pertencer a uma corporação militar confere o grau de prestigio que atenua a carência do capital social para grupos discriminados levando esses a discriminarem outros grupos suscetíveis a preconceitos – como indivíduos negros, pobres e homossexuais. A assimilação da dominação pelos dominados, onde o sujeito destituído do capital simbólico necessário para partilhar de parcelas de poder no espaço social utiliza os mesmos mecanismos discriminatórios de que é alvo, pode ser utilizado para entender a discriminação com que militares negros rotulam outros negros como criminosos. É possível estender tal mecanismo àqueles que não participam do meio militar, os "civis", os sedentários, os

[114] Gonçalves (2012), ao analisar os discursos em torno das lutas corporais no Brasil, aponta para a íntima relação entre as lutas no Brasil e a ginástica. As lutas corporais, em sua versão esportivizada de artes marciais, são recomendadas como recurso para o aprimoramento das capacidades físicas em contingentes militares e escolas.

[115] Casado e Villamón (2009) citam ao relatar uma biografia do criador do Judô a influência ocidental de pensadores como John Dewey, Stuart Mill, Herbert Spencer e Samuel Smiles em seu pensamento e trabalho pedagógico de criação do Judô.

leigos em matéria de lutas corporais que ainda encontram assimetrias para servirem de propósito para rechaçar outros menos privilegiados que eles – sustentados pelos discursos de hegemonia dos modelos distintivos de poder.

Uma homologia entre o sistema de graduação das forças armadas e das graduações nas artes marciais modernas mostra a estreita relação entre os dois. Independente da posição social do indivíduo, alcançar um título na escala de graduações em uma arte marcial ainda pode ser suscetível de reconhecimento dentro do universo de praticantes de atividades físico-desportivas – um sistema também sem similaridade nos esportes modernos talvez comparáveis apenas pelas estratificações contidas nas categorias etárias ou níveis de competição profissional e amador em termos politico-geográficos (municipal, nacional, internacional). O acoplamento entre o sistema de graduações presente em inúmeras versões modernas de artes marciais e os alicerces da estrutura das forças armadas (os sistemas de graduação) pertence ao mesmo processo de interferência estatal. Como se refere Connell (2002), o estado entendido como uma instituição patriarcal promove uma generificação social a partir de estratégias que reforçam as diferenciações entre os gêneros e aqueles em níveis inferiores na hierarquia da masculinidade. Para a autora, o Estado é o núcleo de toda estrutura de relação de poder em gênero. Como as teorias politicas e filosóficas tradicionais que servem de suporte ideológico para o Estado desconsideram questões relacionadas ao gênero – talvez uma analogia à consideração da cidadania ser um substantivo masculino –, eles não podem ver gênero onde só existem homens: não há diferença visível – mesmo considerando-se as assimetrias existentes entre as próprias masculinidades como discutido por Connell e Messerschmidt (2013).

O Estado institui um demarcado regime interno de gênero produzindo uma divisão de gênero no trabalho onde homens se concentram em departamentos como forças armadas, polícia, infraestrutura e agência econômica (CONNELL, 2002). A partir da reflexão de Connell (*ibid.*), é possível inferir que o gerenciamento de atividades esportivas reproduza o mesmo regime de gênero presente em instituições onde o homem é percebido como o modelo. Para as artes marciais, esse regime de gênero é ainda mais pronunciado, pois se conjugam o imaginário belicoso acionado ao *ethos* guerreiro dos praticantes de artes marciais com o *ethos* militar.

As mesmas prerrogativas através das quais o Estado organiza as funções para os diferentes sexos, incidem sobre as recomendações para a heterossexualidade, o casamento e a fiscalização sobre a família (CONNELL, 2002). Tais medidas atingem os sistemas de saúde e educação pela profusão de discursos moralizantes sobre as maneiras adequadas de convívio social. Para Connell (2002) o próprio capitalismo – mesmo considerando que os regimes comunistas também instauraram regimes de gênero onde masculinidades e feminilidades

igualmente funcionaram como promotores de discursos sobre sexualidade (MOSSE, 1996) – se instaura a partir de uma ordem generificada do mundo.

Há uma tendência a conectar nas análises corporais sexualidades com estruturas de gênero (CONNELL, 2002). Este aspecto é bastante expressivo nas práticas esportivas e, em especial, nas lutas corporais onde o prestígio atribuído à masculinidade está estreitamente associado à heterossexualidade. Desta forma, os dispositivos e os discursos normativos a partir dos quais se sustenta a estrutura do Estado são convenientemente acionados nos esportes e naquelas artes marciais que serviram de ferramenta para imprimir marcas de masculinidade ajustadas ao ideal de progresso (MOSSE, 1996). Na esteira das estruturas normativas que lançam mão do gênero como recurso para a coesão social, em termos de praticas sexuais, corpos são elaborados a partir de processos sociais elaborados em um mundo sob traços característicos: são estruturados por relações de gênero. Boa parte de suas práticas ocorrem em instituições (família, corporações, empresas, etc.) e, portanto, ocorrem dentro de regimes de gênero daquelas instituições. A ordem de gênero demarca lugares para os corpos, atribui diferentes recursos e fornece interpretações. Padrões específicos de desejo sexual e de conduta sexual surgem em locais distintos que a ordem de gênero fornece e em resposta às necessidades sexuais construídas.

É possível dizer que as instituições – reproduzindo mecanismos de controle do Estado – tragam implícitas aquelas recomendações e incentivem os sujeitos a adotarem aqueles padrões moralizados em suas práticas sociais. O convívio em torno do esporte – encarado como um espaço salutar para o desenvolvimento das virtudes compatíveis com o regime de gênero instituído pelo Estado –, entre os quais as artes marciais modernas estão inseridas, pressupõe também uma valorização da família, do casamento e da heterossexualidade. Em sintonia com estudos sobre a relação entre esportes e gênero, os esportes e as artes marciais modernas reforçam o modelo heterossexual ao mesmo tempo em que censuram e reprovam a homossexualidade existente no âmbito esportivo (CAMARGO, 2012; TEIXEIRA, 2007; MAIA; LINS, 2013). Neste sentido, Connell e Messerschmidt (2013) referem a relevância do conceito de masculinidade hegemônica para interpretações sociológicas sobre as relações entre esportes, imaginário de guerra e a compreensão de esporte de contato e confronto – além da homofobia e da violência relacionados a manifestações esportivas. Os autores citam o estudo de Messner (1992 apud CONNELL; MESSERSCHIMDT, 2013) no qual a masculinidade em ação nos esportes profissionais tanto reproduz hierarquias exageradas neste âmbito, quanto representa para os atores em questão (os lutadores) custos para sua integridade física em função dos danos físicos e emocionais a que estão expostos na prática de suas atividades competitivas. A

ostentação da masculinidade em programas esportivos funciona como mecanismos de censura (silenciosa) sobre grupos subordinados (mulheres, homossexuais ou homens desprovidos de habilidades esportivas) ou a invisibilidade da discussão sobre masculinidade.

Interessante observar que a orientação evolucionista da Educação Física e, por extensão dos próprios esportes – como uma das principais expressões desta área de intervenção – mobilizou um discurso higienista no qual a homossexualidade foi associada a alterações patológicas (além de deterioração moral)[116]. Neste sentido, as práticas promovidas pela Educação Física – e deve-se salientar o caráter profilático de suas prescrições – acionam o caráter heteronormativo (implicitamente) que justificou o consenso e excluiu a expressão de sexualidades tidas como "desviantes" ou dissidentes para as interações nos esportes[117]. A relação entre normalidade e heterossexualidade enviou a homossexualidade para o polo da anormalidade e, juntamente com outros estigmas que deveriam ser isolados e deficiências que deveriam ser corrigidas, esta última não encontrou espaço nas sociabilidades masculinas promovidas pelos esportes. Como revela o estudo de Cunha Júnior (2003), existe um quadro representativo de dificuldades e restrições que o indivíduo homossexual enfrenta na prática de atividades físicas, implícitas à própria instituição esportiva (CAMARGO, 2012). Nesse sentido, o masculino e suas potencialidades são percebidos como padrão; e tal aspecto fica notório em treinamentos que exigem resistência e capacidade de suportar as dores comuns aos excessos físicos presentes em tais práticas – um aspecto que, como discutirei mais à frente, é imprescindível para a adesão de indivíduos, independe de gênero, classe ou sexualidades, à comunidade das lutas corporais.

Tanto nos treinamentos militares quanto nos de lutas corporais – sob o rótulo de arte marcial moderna ou apenas como modalidades de lutas corporais "recolecionadas" e "reterritoliarizadas" como é possível sugerir, a partir das proposições de Canclini (2003), serem "hibridas" (montagens de descolecionamentos e desterritorializações) as manifestações culturais em nosso mundo globalizado – este aspecto da instituição estatal parece presente. Foucault (2002a), ao descrever os dispositivos utilizados para o adestramento corporal, aponta um caminho para entender esta imbricação entre as operações comuns aos treinamentos físicos – os quais, em função de sua gênese comum na época do surgimento dos Estados Nacionais modernos e dos esportes na era moderna (BOURDIEU, 2003), se utilizam de princípios comuns

[116] Wenzel-Lang (2001), de forma similar aos achados de Fry (1982a), observa que os pares de oposição homo/hetero e homem/mulher participam de um quadro naturalista de divisões de gênero.

[117] Cunha Júnior e Melo (1996) citam em um estudo que investiga a homossexualidade existente em espaços de atuação da Educação Física brasileira as constantes discriminações contra homossexuais ou mesmo contra aqueles que fogem ao padrão normativo heterossexual (gestos, roupas, linguajar). A expressão gay se associa a visão de que o indivíduo com inclinação homoerótica seja alegre e expansivo, imagem não partilhada por estes que apresentam os mesmos estados de humor como os indivíduos heterossexuais (Nunan, 2003). Associar a extravagância e o exagero nos gestos à orientação sexual ganhou destaque a partir do julgamento de Oscar Wilde que era conhecido por exprimir vestimentas chamativas e ter hábitos não convencionais (Fry & Mac Rae, 1991; Mosse, 1996). Welzer-Lang (2001) observa a diferenciação entre homossexuais e heterossexuais que associa aos primeiros sinais que caracterizam a carência (ou ausência) de virilidade sendo esta uma justificativa para a discriminação.

para instituir suas disciplinas – e as artes marciais modernas – surgidas como reflexo de políticas nacionais de criação de identidades representativas daqueles estados nacionais (HALL, 2002). A relação entre as artes marciais e as forças militares dos Estados pré-modernos é comum em estudos que procuram resgatar histórias dessas manifestações de praticas corporais (AGUIAR; APOLLONI, 2008; GOMES, 2008; GUIRAO, 2010; ALMEIDA, 2004; REID; CROUCHER, 2003; GUIMARÃES; GUIMARÃES, 2002; FERREIRA, 2013; SOUZA, 2010; SHAHAR, 2003; FROZI; MAZO, 2011; SOUZA, 2010). Entende-se, pela leitura das narrativas de tais histórias, que os autores defendam uma ideia de pertencimento dos guerreiros que se utilizavam das artes marciais nos combates pela defesa daqueles povos, mas é negligenciado o fato de que tais relações não estivessem permeadas por ideais nacionalistas. Os soldados eram mercenários e, somente depois de estabelecido o monopólio sobre o controle da violência por parte do Estado e a partir da instauração do alistamento compulsório instituído para selar a relação (necessária) do cidadão-soldado com o Estado Nacional, foi possível remodelar o formato dos contingentes militares e aprimorar sua formação através de treinamentos físicos. A imagem de unidade em torno do guerreiro das artes marciais como o representante de uma identidade nacional precisa ser entendida enquanto uma comunidade imaginada. Essa identidade presumida só encontra sustentação à medida que as artes marciais são reconfiguradas para atenderem ao formato de prática esportiva.

As referências às artes marciais como ferramenta para o treinamento dos soldados das forças armadas nos Estados Nacionais modernos (CASADO; VILLAMÓN, 2009; RIOS, 2006) permitem dizer que as lutas corporais em alusão às estratégias cultuadas desde tempos imemoriais – ainda que essa possa ser uma construção discursiva – reforçam a intrínseca relação entre as artes marciais modernas e a disciplina militar. Corro o risco de parecer redundante nessa observação, mas a associação entre esportes, sistemas de graduação das artes marciais dos tempos modernos (esportivizadas) e militarismo permite mais inferências para uma compreensão das representações das lutas corporais enquanto estratégia para construção de masculinidades modernas que uma relação linear poderia apontar. As artes marciais sob o rótulo dos esportes, além de terem atenuadas suas disposições beligerantes e ajustadas ao pensamento burguês moderno da contenção da agressividade e investimento no esforço pessoal, operaram como um espaço para exercício de sociabilidade masculina conjugado ao prestígio conferido à hierarquia – dada pela aquisição de graduações em sistemas simbólicos reconhecidos (federações esportivas) – e refletiu um mecanismo importante de intervenção do Estado neste modelamento dos sistemas de administração esportiva. Ascender em um sistema de graduações por merecimento (técnico e estético, para dizer o mínimo) representa um grau de respeitabilidade dentro do campo da luta –

extensível a espaços sociais exteriores ao espaço das lutas corporais como nos casos em que há o reconhecimento social como efeito de vitórias em competições na modalidade – que reforça os sentidos atribuídos às capacidades do lutador. Um lutador-competidor tem seu capital social associado às suas vitórias no âmbito das competições que participa e ao poder simbólico inerente à sua luta enquanto arte marcial – este é um possível recurso explicativo para o interesse das lutas em advogarem um título de arte marcial.

Além das artes marciais terem ajudado a produzir símbolos de identidade nacional em seus países precursores (asiáticos), elas serviram, não por acaso, a essa formação de uma perspectiva de treinamento militar, trazendo para seu cotidiano um repertório de rotinas muito próximo dos elementos militares (esforços extenuantes, sacrifícios físicos, resistência à dor) que se associam a um sentido de masculinidade hegemônica, um imaginário de dominação sobre o outro – incluindo as mulheres, masculinidades subordinadas que acionam outros marcadores sociais de discriminação como raça/cor, sexualidade, deficiência física, intolerância religiosa e étnica. O caso brasileiro pode ser representativo no tocante ao esforço por elevar uma luta corporal como a Capoeira à categoria de arte marcial (nacional) e ingressar o rol de práticas educativas e formativas. Reis (1997) descreve a gênese da Capoeira de prática proibida à recomendação enquanto ginástica nacional (MARINHO, 1984). Inezil Penna Marinho, um dos maiores pensadores da Educação Física Brasileira, defendeu a Capoeira como uma prática que representava a verdadeira "Ginástica Brasileira" (*ibid.*). Como frisado por Gonçalves (2012), a Capoeira não era vista com bons olhos no contexto militarista a partir do qual a Educação Física brasileira se constituiu – assim como as práticas corporais em nosso país no contexto mais amplo. Foram necessários muitos debates políticos e acadêmicos para que a Capoeira fosse aceita – ainda que, em sua gênese, tivesse uma íntima relação com as forças armadas no Brasil (SOARES, 1994)[118]. Interessante notar que mesmo proibida por cerca de quatro décadas, a Capoeira continuou a ser praticada e adorada, inclusive pelas elites intelectuais e militares brasileiras, como uma marca identitária fortemente catalizadora de retóricas nacionalistas distintivas (FRY, 1982b) – um aspecto que também esteve presente em outras manifestações de lutas corporais com forte identificação nacionalista como o Taekwondo (RIOS, 2005) ou o Karatê (FROSI; MAZO, 2011) que, por questões políticas, também passaram por restrições em períodos de subjugação a outros povos.

[118] Soares (1994) resgata em seu estudo as intrincadas relações entre a Marinha, soldados que lutaram na Guerra do Paraguai – sob a promessa de alforria após o conflito – e as próprios contingentes da polícia e forças paramilitares com a Capoeira no Rio de Janeiro ao final do século XIX. O Estudo do autor indica que a Capoeira não fazia parte das práticas corporais de escravos negros e mestiços nos últimos momentos da monarquia brasileira, mas havia invadido setores importantes da vida social e política brasileira, demonstrando a tensão em torno da aceitação dessa manifestação cultural pela sociedade.

Como operador para atribuição de sentidos relacionados ao prestígio social, como prática distintiva, as artes marciais nessa formatação moderna recuperam duas narrativas: as comunidades imaginadas como força coesiva dos Estados Nacionais Modernos (HALL, 2002) e do esporte como canalização (positiva) para a agressividade reprimida do ser humano (ELIAS; DUNNING, 1992) – que são complementares na medida em que uma intervenção do Estado no controle da violência é um elemento importante para sua constituição. É a partir das operações politicas oriundas destas narrativas que podemos entender o surgimento das artes marciais em tempos modernos. Elas só serão permitidas nesse formato de interferência do Estado como mediador da violência enquanto expressão de esporte (modalidades esportivas de artes marciais). As artes marciais terão então atenuados os sentidos de beligerância e belicosidade que as caracterizaram como expressões de práticas corporais presentes em tempos pré-modernos – utilizadas nos combates entre guerreiros nos conflitos e disputas entre povos inimigos – na medida em que se acopla à ideologia do esporte. Ainda que não sejam fidedignas as impressões deixadas por vestígios de histórias fragmentadas em função de estarem, muitas vezes, associadas a figuras míticas e a narrativas lendárias (ALMEIDA, 2004; FROZI; MAZO, 2011; AGUIAR; APOLLONI, 2008; REID; CROUCHER, 2003) que auxilia (e auxiliaram) na manutenção das comunidades imaginadas[119], princípios religiosos e filosóficos associados às artes marciais nos apontam para uma construção de masculinidade na modernidade que conjugam a economia corporal a uma higiene moral sintonizada com aqueles princípios – também frutos de uma percepção de cultura oriental imaginada identificada a partir da tese do orientalismo de Said (1990) – e mesclada com uma ética burguesa ocidental – onde o corpo será alvo de diversas intervenções politicas visando não só seu controle (sexual, produtivo e estético), mas sua adequação moral.

O modelo de masculinidade se apresenta como hegemônico na medida em que se constitui como tal a partir da aplicação dos expedientes estatais de controle generificado da vida social (CONNELL, 2002). As artes marciais reificam aquele modelo de masculinidade e, por sua vez, incorpora prescrições oriundas de manobras estatais para controle social. Nesse sentido, as artes marciais, mesmo em sua vertente esportivizada – considerando as manifestações de lutas corporais que tentam manter-se protegidas das prescrições esportivizantes que "pasteurizam" sua belicosidade essencial (AWI; 2012; GARCÍA; MALCOLM, 2010)[120] –, produz mecanismos de diferenciação baseados em um sistema de oposições binárias – cujo em um dos polos estão as

[119] Não há fontes arqueológicas confiáveis de que existiram codificações tão aprimoradas de técnicas de artes marciais como as presentes nas expressões atuais dessas formas de luta.

[120] Esta questão da tentativa de manutenção das características primordiais das artes marciais contra o processo de esportivização ocorrido no decorrer do século XX foi apontado por García e Malcolm (2010) e por Awi (2012) como um dos motivos para as dissenções que originaram o MMA. Este assunto será abordado mais detidamente no próximo capítulo.

masculinidades percebidas em seus contextos específicos como hegemônicas – que enfatizam e buscam controlar as dissenções – ao realçar as diferenças e tentar encaixá-las em modelos padronizados (tão contextual quanto as masculinidades hegemônicas possam se apresentar) – masculinidades subordinadas, mulheres, homossexuais e os contratipos que mecanismos sobre os quais as leituras (ideológicas e codificadas) identificam – modelos esses que ameaçam o projeto de homogeneização (e mascaramento) das diferenças.

1.3 MITOS E MASCULINIDADES

A apropriação da lenda de Davi e Golias pelos defensores do poder lutatório do JJB, como *merchandising* pela família Gracie, e acionada pelas primeiras reportagens sobre os duelos de Vale-tudo daqueles nas primeiras décadas do século XX (AWI, 2012), como uma luta na qual homens com menor força física são capazes de superar homens bem maiores e ameaçadores, pode apontar para o caráter simbólico e mítico que se construiu em torno desta luta. Suponho que, mesmo depois de esvaziado o sentido místico que subjaz à modalidade, extrapolado ao verificarmos o quão praticantes de JJB são hipermusculosos, o deslocamento da ideia da arte suave ajustada àquela lenda bíblica não foi suficiente para destituir-lhe a veneração com que se referem à mesma.

A observação cabível nesse momento é a de que fragmentos culturais, religiosos, de masculinidades oriundas de diferentes espaços e etnias conjugam-se em complexos processos de mediação de que grupos interessados em apropriar-se de seus sentidos distintivos fazem uso. A tese de Canclini (2003) a respeito da hibridação é aplicável aqui na medida em que, para a construção de imagens míticas, são acionadas narrativas e iconicidades estranhas umas às outras em termos estilísticos e de conteúdo. Um exercício analítico possível para evidenciar esta premissa pode ser a observação do MMA como uma hibridação de culturas, antes mesmo de uma hibridação de lutas distintas que, como referi anteriormente, possui grandes chances de ser um discurso de dominação norte-americana sem traço de mescla entre lutas. Como sugere Awi (2012), a retórica do MMA como uma luta presente no DNA do lutador brasileiro (resistente, guerreiro, polivalente etc.) tenta acoplar a imagem do samurai japonês com o mestiço capoeirista. Pontuando estas duas imagens, encontramos em Gilmore (1994), sobre o imaginário do herói japonês, referências heroicas relacionadas à virilidade daquela sociedade onde há um respeito pronunciado às regras sociais, à abnegação, à vitória da mente sobre o corpo. As percepções do autor a respeito do heroísmo japonês permitem inferir que, nesta cultura, desafios corporais que colocam em risco a vida em favor da sociedade se aproximem da tese de suicídio heroico de Durkheim (2000), e a auto-anulação indissociável a tais fatos discutidos no terceiro

capítulo desse trabalho. Este formato, ainda que se transfigure de difícil apropriação para um estudo sociológico, devido ao seu atrelar psicanalítico e arquetípico, me pareceu significativo para interpretar o interesse despertado pelo MMA, pois, em diversos momentos, é evidente como a defesa da honra (da integridade, da bandeira de uma equipe e de uma modalidade de luta propriamente) ganha espaço em um evento de MMA. O MMA aparece como o espaço imaginário ritual de disputa pelo poder, em função do caráter sagrado dos rituais; e exibe seu potencial fundante como uma dramatização de um coletivo que busca afirmar-se enquanto único e superior[121]. Não há como desconsiderar que competições esportivas em geral retomem, como momentos rituais, a necessidade de demarcação de identidades e de superioridade junto às suas comunidades de adoração; mas o MMA se apresenta como modelar por apresentar uma oportunidade, no universo pesquisado, de participar de uma conjuntura sócio-política e econômica à qual indivíduos marginalizados pensam só poderem ter acesso provando sua habilidade lutatória (RAPPAPORT, 1999)[122]. Apesar de Rappaport (1999) não considerar em suas análises de rituais os jogos e os esportes, em atenção à sua discussão, é possível pensá-las como rituais, em função do respeito às dramatizações inerentes à estrutura ritual de manifestações de luta, não como dinâmicas incapazes de unificarem os entes sociais envolvidos, mas como celebração de hierarquias sociais e de gênero (e intra-gênero masculino) que demarca diferenças estabelecendo-as como necessárias e produtivas do equilíbrio comunal.

Reforçando a dimensão simbólica do mito que carrega a reboque a comunidade que o adora, é possível encontrar em Guasch (2006) caminhos para compreender as trajetórias sociais desenvolvidas pelas masculinidades:

> Los procesos de socialización siempre son imperfectos, porque los humanos no son máquinas que reproducen sin más los programas. De ahí deriva la necesidad de mitos (y la masculinidad lo es) que actúen como referentes y guías de la acción social cotidiana. La masculinidad es plural. Sin embargo, existe una meta ideal, un diseño normativo que sirve de referente para los varones reales. Se supone que los hombres, cuanto más se acerquen al modelo normativo, mejores varones serán. Y en la sociedad actual decir

[121] Uma das marcas simbólicas mais significativas do empenho em indicar a adesão do lutador a uma equipe e à bandeira à qual ela está vinculada é o desfraldar do *banner* da equipe imediatamente antes do início do combate de MMA por sobre as cordas do ringue, nos casos de competições em que não ocorrem na área de luta característica do MMA, o octógono ou por sobre o alambrado deste. O banner a que me refiro compõe-se primordialmente de uma logomarca, o emblema totêmico da equipe, em tamanho o mais visível possível, e permanece em exibição o máximo de tempo possível e permitido: imediatamente antes do início do combate, quando o lutador entra na área de luta; e nos intervalos entre os *rounds*.

[122] Rappaport (1999), em sua teorização sobre ritual, defende haver uma dicotomia simbólica, em ajuste com as premissas durkheimianas, que, posso inferir, torna-o suscetível a desempenhar uma função catártica e operacional em termos de restituir um equilíbrio comunal (DURKHEIM, 1996). Como observa Rappaport (2000), o ritual exerce um papel importante na coesão comunal e na sua evolução; um espaço onde as relações humanas apresentam-se em formatos simbólicos marcantes para a sinergia social que caracteriza a própria vida social. Os personagens envolvidos em rituais exercem papeis importantes na ordenação social nos espaços em que se apresentam como representantes de ideais coletivos fundadores. Este aspecto, em outros termos, foi levantado por Bauman (2001) que, ao referir o pensamento de Girard (1983) sobre o papel da violência na conclusão do conflito intracomunal que antecede o retorno da estabilidade nas comunidades, aponta para o papel incisivo dos momentos limítrofes experimentados em eventos de reunião coletiva capazes de transmutar a energia social – basicamente violenta – acumulada na modernidade fluida.

> "ser mejor varón" es tanto decir "ser mejor persona", ya que el *estándar*[123] humano dominante sigue siendo varón (además de blanco, cristiano, heterosexual, seronegativo o seroignorante, válido y eurooccidental, y solvente)[124] (GUASCH, 2006, p. 31).

A partir do estatuto com que Guasch (*ibid.*) localiza o papel das masculinidades como operadores de dinâmicas sociais, é possível inferir que os mitos, os quais Durkheim (1996) considera ao referir o papel das mitologias nas atribuições de sentidos e significados para as figurações demarcadas pelos totens, funcionem como modelos sobre o qual o indivíduo programa suas ações e não meramente as reproduz. O espectro possibilitado por miríades de imagens construídas a partir das representações que emanam de uma organização social totêmica aproxima-se das premissas de Guasch (2006) no sentido de que, em maior ou menor grau, os mitos que sustentam figurações totêmicas incorporam traços de masculinidades hegemônicas, representações coletivas *a priori*, e, por essa razão, exercem a força necessária para a coesão entre membros da coletividade que estudei, mesmo que, em torno de tal coesão, estejam estes indivíduos sujeitos a riscos e angústias – são as prerrogativas que devem obedecer a fim de serem dignos de auferirem o título de pertencentes àquela tribo (de lutadores). Nestes termos, as masculinidades encerram sentidos e significados que são frutos de aprendizado social; do investimento de tempo e de energia por parte daqueles interessados em usufruir de suas vantagens precárias e arriscadas – que, justamente por esta razão, capacitam seus fieis seguidores às posições prestigiadas na topologia social –; e que devem ser publicamente compartilhadas.

Na medida em que trajetórias heroicas – marcadas por momentos precisos de jornada do personagem mítico que se inicia pela separação do seio social (sua gente, sua família, o lar materno), seguida de uma iniciação que percorre caminhos tortuosos e sacrificantes, e finalizam com um retorno às suas origens sociais (sua gente) – parecem ser exploradas pelos segmentos interessados atribuir sentidos de pertencimento – os intermediários culturais de Featherstone (1995) – para angariar seguidores, aquelas trajetórias mostram-se capazes de alimentar um sistema simbólico mobilizador de comunidades[125][126]. Esta dinâmica fica evidente quando se

---

[123] Grifo do autor.

[124] Em tradução libre: "Processos de socialização são sempre imperfeitos, porque os seres humanos não são máquinas que reproduzem programas arbitrariamente. Disso deriva a necessidade de mitos (e masculinidade o é) que atuam como referência e guiam a ação social cotidiana. A masculinidade é plural. No entanto, existe uma meta ideal, um desenho que serve como de referência para homens reais. Supõe-se que os homens, quanto mais se aproximem do modelo normativo, melhores homens serão. E, para a sociedade atual dizer "ser o melhor homem", é como significar "ser pessoa melhor", já que o padrão humano dominante continua sendo o homem (mais branco, cristão, heterossexual, HIV-negativo ou ignorar se o é, bem-relacionado e euro-ocidental, e autossuficiente)".

[125] Campbell (*op. cit*.) refere-se ao monomito cuja trajetória é desenhada a partir dos momentos de separação, de iniciação e retorno. Estes momentos da biografia do herói estão reproduzidos no que o autor entende fazer parte da própria estrutura arquetípica de indivíduos que ultrapassam a condição a que todos estamos sujeitos, e encaram o destino heroico subjacente também a todos os seres humanos.

[126] Lendas de Hércules, longamente documentada em literaturas (STHEPHANIDES, 2005; GRAVES, 2004; BRANDÃO, 1989), restitui a tragédia de um homem filho do deus supremo da mitologia grega clássica, Zeus, fruto de um amor proibido ao mesmo deus com a mortal Alcmene, esposa de um rei, que encantou-o com sua beleza – a beleza que encanta lutadores e representam a

analisa o investimento da mídia nas histórias de vida de lutadores para mostrar suas rotinas de treinos, suas famílias, suas atitudes e suas imagens que, como refere Torezani (2012), é um recurso explorado para apresentar lutadores antes de seus combates[127].

É esta análise com a qual Rubio (2001) se vale para explorar sentidos arquetípicos que, como é possível inferir uma leitura da autora, influenciam o imaginário esportivo a partir de operações midiático-comunicacionais[128]. A imagem arquetípica construída nos *mass media* sobre atletas reproduz a percepção heroica foi explorada por Rubio (2001), e enfatizam a versão contemporânea do esporte como cenário de atualização de narrativas nas quais personagens míticos enfrentam batalhas e percorrem trajetórias de ascensão social. Para Rubio (2001), elaborações arquetípicas, reverberam sobre o imaginário coletivo atual, o qual assimila a imagem do atleta-competidor de modalidades oficialmente reconhecidas, encontrando nestes personagens sociais figurações antes atribuídas a guerreiros que emergiam do plano comum e atendiam aos chamados que os seres comuns negligenciavam[129].

Nesse passo, comunidades de lutadores, como as que adoram determinados ídolos por suas vitórias valendo-se dos golpes e estratégias mais espetaculares de determinadas lutas em

---

possibilidade de queda em seus projetos de sucesso no MMA. A lenda de Hércules continua com sua tragédia onde mata sua família – uma apologia à dificuldade do homem em lidar com seus superpoderes divinos – e sua ascensão após ter cumpridos os sacrifícios que llhe reconduziram ao seu destino olímpico – encontro, em alusão à trajetória mítica de Campbell (*op. cit.*), uma relação entre tais trabalhos de Hércules e os desafios que representam lutas de MMA depois de meses de preparação sacrificiais.

[127] Torezani (*op. cit.*) atenta para o trabalho de sensibilização para o MMA realizado pela Rede Globo ao identificar nas transmissões do UFC uma fatia lucrativa do mercado de exibição de eventos esportivos. Para a autora, a emissora tratou de rechear as transmissões de traços que humanizassem os lutadores daqueles eventos, e permitissem maior familiaridade do público televisivo com a modalidade que, como referiu Galvão Bueno, um comentarista polivalente em termos de esportes, um esporte em franco crescimento; mas na verdade, o grande interesse estava nos lucros envolvidos na compra dos direitos de televisionar o evento no Brasil.

[128] Para esse estudo me utilizo da conceituação que Laplanche e Pontalis (1996) trazem sobre arquétipo. Fieis à definição freudiana, os autores entendem arquétipos como *"Estructuras fantaseadas típicas (vida intrauterina, escena originaria, castración, seducción) que el psicoanálisis reconoce como organizadoras de la vida de la fantasía, cualesquiera que sean las experiencias personales de los individuos; según Freud, la universalidad de estas fantasías se explica por el hecho de que constituirían un patrimonio transmitido filogenéticamente"* (LAPLANCHE; PONTALIS, 1996, p. 143). Em tradução livre: *"Estruturas fantasmáticas típicas (vida intrauterina, cena primária, castração, sedução) que a psicanálise considera como organizadoras da vida de fantasia, quaisquer que sejam as experiências pessoais do sujeito; segundo Freud, a universalidade destas fantasias se explica pelo fato de que constituiriam um patrimônio transmitido filogeneticamente"*. O conceito se ajusta à premissa de Campbell (2005) que resgata estruturas míticas (monomitos) como peças narrativas comuns à vida psíquica do mundo ocidental, na medida em que, a trama social em do Ocidente permita a reprodução daquele ciclo útero-cuidado-castração-interação.

[129] Estudos que seguem a linha de abordagem do imaginário social, têm relacionado treinadores-mestres à construção de atletas heróis como personagens presentes em dramatizações esportivo-midiática na alta modernidade (LIMA, 2012); identificado operações midiático-comunicacionais estratégicas na construção e desconstrução de atletas como heróis (PIERPER, 2010); Tralci Filho (2014), ao reconstituir uma historiografia da luta chinesa chamada Kung Fu, além de reificar a dimensão discursiva das artes marciais orientalizadas na voz dos próprios mestres daquela luta, aponta para a profundidade com que construções míticas mostram-se capazes de resgatar narrativas arcaicas importantes para a identificação destes mestres e da própria modalidade como um todo. Não obstante, mesmo depois de criticas sobre a apologia a uma Grécia imaginada e às simbologias retóricas que alimentam hodiernamente a imaginário esportivo (ELIAS, 1992) que, nesse ponto, parecem significativas de um complexo sistema eurocentrado de valorização dos modelos ocidentais masculinistas que reificam a figura viril, competitiva e individualista de sucesso – mesmo que suavizada por narrações sagradas que destituem o caráter hostil e a imprime uma dimensão quase que messiânica – permeiam o universo acadêmico (PEREIRA; PONTES; RIBEIRO, 2014; TODT, 2007; MACHADO, 2006; RUBIO, 2002; SCHNEIDER, 2004; MARINHO, 1980). É possível inferir que, além da identificação de imagens míticas de atletas não ser inovação, como se infere das reflexões de Kátia Rubio sobre o mito do atleta, há, em função da reordenação dos papeis na cena político-econômica na modernidade atravessada por estratégias do mercado, um manejo estratégico de narrativas heroicas como produto rentável. E tais narrativas desempenham em sociedades encharcadas pela cultura de consumo uma função poderosa em construções linguísticas, performativas, representativas que resgata premissas durkheimianas já abordadas no capítulo anterior.

confrontos de MMA, colocam no centro de suas gêneses (nacionais, em torno de modalidades de lutas específicas, de pertencimento por etnias ou culturas afins) lutadores cujas imagens são cuidadosamente construídas por aqueles mediadores que acionam narrativas da luta conveniente para dadas operações midiático-culturais com fins políticos e econômicos; e, nesse ponto, as organizações de identidades imaginadas e inventadas por aqueles intermediários culturais (ou torno de lutas e de suas potencialidades de submeter fisicamente adversários no octógono) que manejam os espetáculos de MMA (UFC, *Shotoo*, *Jungle Fight*, entre outros) potencializam as adesões e geram lucros materiais e simbólicos[130];e, por outro lado, as mesmas construções mitológicas abrem espaço para, através dos antagonistas das dramatizações em que se constituem aqueles mitos, desenharem-se imagens contrastantes que, emergidas de categorizações dicotômicas, funcionam como os contratipos capazes de estabelecer os limites da imagem masculina ideal (GUASCH, 2006; MOSSE, 1996). Neste sentido, não apenas imagens míticas de personagens heroicos, mas de mulheres, gays, desviantes, libertinos, desprovidos de fisicalidades esportivo-lutatórias, astênicos, obesos, intelectuais e artistas libertinos fortalecem a delimitação de masculinidades defendidas religiosamente pela comunidade estudada.

As aproximações responsáveis por aquele compartilhamento de concepções de mundo, tomadas como universais por comunidades de lutadores, resultam de operações político-culturais capazes de aglutinar comunidades. Estas mesmas operações, ao defenderem masculinidades que perpetuem a ordem de gênero vigente – masculinidades hegemônicas que, mais do que o poder masculino, representam modelos políticos e etnias historicamente hegemônicas – valem-se de símbolos dos esportes modernos, assim como de ícones de artes marciais e de lutas com alcance global como o MMA, para influenciarem aquelas comunidades aos ritmos acelerados e intensos do avançar da modernidade, costurando peças antigas em cenários modernos num mesmo mosaico luminoso de produtos culturais (CANCLINI, 2003; BAUMAN, 2001; FEATHERSTONE, 1995) – um autêntico *bricòláge*[131].

---

[130] Interessante observar que Rubio (*op. cit*.) elenca textualidades importantes para pensarmos em operações culturais poderosas de hibridações culturais no sentido dado por Canclini (2003). Ao acionar estruturas narrativas nucleares no esporte moderno, o próprio esforço de encontrar bases para o pensamento esportivo sugere não apenas o respeito a estruturas eurocentradas como mitos gregos antigos, mas atualizações explícitas destas míticas. A observação possível é a de que a dominação cultural ocorre em direção à naturalização de modelos ocidentais de um mundo globalizado, como Santos (2004, 2003) postula, produzindo fragmentos culturais viajantes, nos termos de Clifford (2000), mas rentáveis em termos materiais e simbólicos (FEATHERSTONE, 1995).

[131] A indústria do entretenimento parece utilizar-se bem da ilusão como forma a incrementar o capital simbólico de produtos voltados para lutas corporais, como nos casos de produções onde se verifica a criação de situações nas quais disputas entre lutadores podem promover desafios entre estilos de lutas, temporalidades, nacionalidades e outras marcas de pertencimento, como é possível identificar em produções voltadas para desafios fictícios entre Anderson Silva, Bruce Lee, Muhammad Ali e Mike Tyson (CRYSTALSRCOOL1, 2014; PAULIE G, 2013; NUNES, 2012; DUECK, 2011). Os avanços das tecnologias comunicacionais *cyber*culturais, e dos recursos de manejo de imagens atuais capazes de potencializar a exploração do imaginário coletivo, permitem inferir que a construção de comunidades imaginadas moduladas por aqueles avanços caminha para um aprofundamento de percepções estéticas e de um erotismo (destrutivo) que me parecem nucleares para uma leitura de masculinidades contemporâneas.

É possível incluir, entre movimentos de reivindicação política e social, outras manifestações populares que, manejadas através de operações midiáticas e tornadas massivas, ascendem como expressões de pureza cultural. Como movimentos de expressão identitárias urbanas, *grafitti*, funk, hip-hop e *rap* parecem dissolver a relação com a dominação cultural norte-americana, uma atualização do *black power* comentado por Avtar Brah (2006). Ao atribuir traço contestador a manifestações jovens urbanas, penetra-se no paradoxo sobre o hibridismo cultural e a posse cultural/territorial a que chama a atenção Canclini (2003). No meu entender, semelhante ao que observei estar acontecendo com o MMA, pois conversei com muitos jovens lutadores de Goiânia, fora do âmbito do grupo onde realizei a pesquisa de campo, que alimentam o desejo de tornarem-se astros do UFC, mesmo com pouca ou nenhuma vivência em lutas corporais, o acionamento de expressões culturais dignas de prestígio, por parte de grupos oprimidos, tal qual o Samba de Peter Fry (1982b), ou o funk carioca de Vianna Júnior (1987)[132], apesar de permitirem a expressão de segmentos expropriados do poder voz nas decisões políticas, reproduzem estruturas de dominação cultural, ao mesmo tempo em que nublam histórias sociais tornando-as monumentos imaginados que pouco têm a contribuir com a aquisição de direitos sociais. A reflexão sobre a problemática de manifestações culturais tão fortemente influenciadas pelos Estados Unidos, como é o caso do MMA que, como defendo nesse estudo, significa uma forma de expressão social poderosa para indivíduos que se auto-identificam como excluídos do cenário formal das lutas-artes marciais-esportes – um espaço elitista por natureza –, exige a análise sobre seu potencial identitário enquanto movimento social para grupos marcados em função da raça e da classe, por mais que, no tocante ao gênero, não pertençam à categoria excluída. Neste sentido, a hierarquia das masculinidades exibe o seu poder, mesmo que a percepção para o grupo estudado pressuponha ser excluído em função da classe-raça e não em função do gênero.

No caso da participação nas práticas físico-desportivas, percebidos como marcas de brasilidade como o futebol, a capoeira e, como se pode sugerir a partir de operações executadas pela mídia interessada em adicionar sentidos que a torne mais palatável ao gosto nacional, o MMA, aqueles que a elas se dediquem podem reter traços de uma corporalidade brasileira imaginada importante para a questão do pertencimento e da constituição de um sentido de nação; e os eventos que as exibem vistos como totais em termos de expressão de identidade, como o Carnaval, a Copa do Mundo e eventos de UFC com a participação de lutadores brasileiros. Na verdade, como um processo de eliminação da diferença, nos termos pensados por Bauman

[132] O estudo sobre bailes funk do Rio de Janeiro traz a complexa relação entre a expressão social de indivíduos sujeitos às dificuldades socioeconômicas que encontram na festa uma possibilidade de subverter a hierarquia e ganhar visibilidade, mas que, na realidade, ganha espaço justamente por ser "estrangeiro", uma apropriação do hip-hop norte-americano, que se torna uma marca carioca e não retorna àquele país.

(2001), estes produtos culturais, mesmo vistos como híbridos, representativos de masculinidades, são análogos àqueles que, em momentos fulcrais do imperialismo europeu (ANDERSON, 2008), embutiram, nos povos colonizados, o gosto e a prática manifestações culturais euro-ocidentais sufocando suas raízes étnico-culturais[133]. Por mais que pareçam elucubrações, e possam induzir a interpretações maniqueístas, tendo em vista que a impregnação cultura de consumo é incontornável (FEATHERSTONE, 1995), todas estas operações são atuais e atuantes em um sistema de "americanização" dos estilos de vida tidos como universais; explorados pela indústria do entretenimento esportivo, cujo UFC é uma expressão paroxística.

> [...] penso aqui na ideia de mito tal como Durkheim a formulava, ou seja, uma projeção social que reflete as características da vida coletiva. Por isso não é possível estabelecer uma relação meramente causal ou unilateral entre fatores históricos e os ideais modernos, dentro os quais o de masculinidade, pois o mito, ainda que gerado na confluência de formações sociais distintas, acaba por nelas refluir, participando ativamente de seus destinos (OLIVEIRA, 2004, p. 20).

O aspecto que posso realçar, coadunando com as mitologias referidas como modelares por estudiosos que se esforçam pelo ajuste entre uma Grécia antiga e os esportes modernos, é a atribuição de habilidades sobre-humanas aos atletas e, por extensão, a lutadores que respeitam o fair play; habilidades, para dizer o mínimo, hercúleas. O personagem da lenda da mitologia grega clássica *Doze Trabalhos de Hércules* onde, depois de sua queda, teve a oportunidade de se redimir de suas faltas executando missões impossíveis infligidas pelos deuses do Olimpo. O herói, depois de ter cumprido tais tarefas, pode retornar ao seu estado de prestígio entre os deuses e os mortais, recuperando sua condição de semideus[134].

A relação entre uma construção mítica, heroica e guerreira que aciona construções imaginadas de arquétipos masculinos é o ponto central a que chamo a atenção nesse estudo. Ainda que as próprias gêneses das artes marciais a que se subsumam as lutas corporais já

---

[133] Anderson (*op. cit.*) refere que os movimentos de nacionalização surgidos desde o final do século XVIII – como os que resgataram e formataram, sob a rubrica de manifestações "folclóricas", as artes marciais e lutas corporais; investiram na construção de corporalidades através dos disciplinamentos inerentes às exercitações física; e que impregnaram grupos sociais de modelos familiais nucleares estranhos às suas origens étnicas como regimes de vida com prescrições médico-epidemiológicas importantes para a construção do Estado-nação (FOUCAULT, 2008, 2002a, 2001a) –, mobilizaram pela oferta promissora de cargos e trabalho a profissionais metropolitanos (professores, comerciantes, funcionários) nos mais longínquos territórios onde se deveria "nacionalizar" (educar para um sentido de nação). Este processo parece similar o que vem ocorrendo – por força de disputas acirradas pelo controle dos órgãos de controle esportivo, educacional e científico no âmbito das práticas físico-corporais – no campo dos esportes. Desestabilizando a distinção entre alta cultura e cultura popular, a exploração dos esportes pelo mercado contribui com a perpetuação da colonização iniciada por aquele imperialismo europeu e mantido junto das operações culturais midiáticas simpáticas ao *american way of life*.

[134] Lendas de Hércules, longamente documentada em literaturas (STHEPHANIDES, 2005; GRAVES, 2004; BRANDÃO, 1989), restituem a tragédia de um homem filho do deus supremo da mitologia grega clássica, Zeus, fruto de um amor proibido ao mesmo deus com a mortal Alcmene, esposa de um rei, que encantou-o com sua beleza – a beleza que encanta lutadores e representam a possibilidade de queda em seus projetos de sucesso no MMA. A lenda de Hércules continua com sua tragédia onde mata sua família – uma apologia à dificuldade do homem em lidar com seus superpoderes divinos – e sua ascensão após ter cumpridos os sacrifícios que llhe reconduziram ao seu destino olímpico – encontro, em alusão à trajetória mítica de Campbell (*op. cit.*), uma relação entre tais trabalhos de Hércules e os desafios que representam lutas de MMA depois de meses de preparação sacrificiais.

esbocem relação com lendas de personagens heroicos, como referi, as histórias de vida de lutadores, de alguma forma, resgatam desafios, pela própria dinâmica em que pude verificar, inerentes à forma como se constrói o ser lutador: dificuldades como as que Wacquant (2002) relatou junto aos lutadores de Boxe de Chicago, com suas renúncias e sacrifícios. Posso analisar biografias de personagens nucleares em comunidade de lutadores como analogias a lendas heroicas cujos formatos retomam a tese de Campbell (2004)[135].

1.4 LUTADORES E SUAS LINGUAGENS

O pressuposto de que as artes marciais podem ser entendidas como uma versão atualizada de culturas pré-modernas que incorporaram a ideologia dos esportes modernos abre espaço para reflexões. Tensionando a questão de artes marciais como formas de expressão de lutas corporais modernas e em constantes clivagens, o discurso sobre lutas corporais e artes é, como argumento nesse estudo, uma retórica importante na atribuição de sentidos, em geral, dirigidas a estas categorias de práticas físico-desportivas cuja condição de expressão cultural e social não pode ser negligenciada.

Sugiro pensarmos em expressões culturais e sociais de lutas corporais – e, devo me posicionar, não ser simpático à nominação artes marciais às práticas físico-corporais definidas pelo contato intencional e indispensável com finalidades competitivas que ocupam posição central nesse estudo – tantas quantas forem as apropriações dessas expressões da cultura corporal constantemente conduzidas por interesses políticos, econômicos e sociais de forma mais ampla. Como devo revelar em outros momentos desse estudo, acredito ser necessário, mesmo considerando haver um conceito ideal que, dentro de comunidades de lutadores, funcione como referência para reconhecimento de seus modelos de sociação masculinistas, entender que cada grupo, cada academia, cada equipe ou "bandeira" dedicada àquelas lutas corporais identificadas ou não como "artes marciais" defenda sua luta como *sua*. Neste sentido, mesmo levando-se em conta a necessidade de reconhecer o papel das lutas corporais, sob a titularidade de "arte marcial"; que deva reconhecer que esta "arte marcial" responsável por sentidos de nobreza que sustentam aqueles espaços de sociação masculinista por ser entendida como surgida de um

[135] Talvez lendas de deuses do panteão afro-brasileiro como as de Iansã ou Ogum – duas divindades atribuídas ao panteão afro-brasileiro cujas lendas, segundo Verger (1997), referem-se a uma relação entre os dois deuses, um feminino (Iansã) e outro masculino (Ogum), de temperamento forte, atravessadas por histórias de lutas e superação de dificuldades (Exus e Pombagiras), entidades do Candomblé e da Umbanda brasileiras que relacionam-se com dimensões energéticas mais físicas que outros orixás do panteão afro-brasileiro que, não raro, aproximam-se de representações sensuais de masculinidade do Exu, e de feminilidade da Pombagira (VERGER, 1997; PRANDI, 1996) – permitam leituras tão ou mais enriquecedoras, mas tais produções não me parecem possuir espessura retórica capazes de serem utilizadas aqui. Lamento por tal falta, e alento para a necessidade de pesquisas neste sentido, tendo em vista que, mesmo com a promulgação da lei que promove a discussão sobre a cultura, a Lei 11.645/08 (BRASIL, 2008), tal empreendimento permanece em suspenso devido a resistências político-culturais que sufocam religiões de matiz afro-brasileiro no Brasil (CAULYT, 2015; MONTERO, 2014; MACHADO, 2014, 2012, 2004; MARIANO, 2005).

passado longínquo e essencial no qual guerreiros viris e corajosos praticavam um tipo puro de luta para defender a honra de sua coletividade; e que, neste processo mesmo, os espaços de sociação referidos exijam a adoração da "arte marcial" como imagem retórica de respeito e honra atemporal, mas, ao mesmo tempo, que repousa naquele passado longínquo e essencial, em cada espaço empírico possível de observação há uma luta corporal. Defendo ser importante pensarmos em uma luta para cada espaço de sociação que localizarei, nesse estudo, como comunidade de lutadores. Com tal operação metodológica quero realçar a singularidade de uma luta que se me apresentou, para fins de análise e interpretação do objeto estudado, como uma "língua" única, ou, mesmo dentro de constelações de "atos de fala" as quais se constituem expressões deste objeto que chamo de *língua* das comunidades de lutadores, mesmo sendo única, ainda sofre apropriações a cada afastamento do centro onde são produzidas práticas, sociações e interações sociais únicas para lutadores empiricamente únicos. Evidenciando esta premissa, Rial (2000) reflete sobre as diferentes formas de interação, os diferentes rituais de iniciação e as práticas e interações sociais de lutas corporais e de esportes contribuindo para pensar em diferentes *habitus* para diferentes esportes e diferentes lutas corporais. De forma análoga, Connell e Messerschmidt (2013) alertam para as diferentes interpretações para a hegemonia de masculinidades devido aos atravessamentos e interseccionalidades às quais as masculinidades estão sujeitas, levando à necessária consideração de que as diferentes masculinidades presentes em práticas e em discursos de universos específicos de lutas corporais são fundamentais para uma compreensão sociológica sobre o presente tema de estudo.

Com um modelo sociológico sistêmico, postulo, mesmo respeitando a autoridade da luta corporal/arte marcial como referência para aqueles que integram comunidades de lutadores – recortadas, sociologicamente, em outros momentos desse estudo, como sociedades totais – haver lutas corporais/artes marciais únicas em cada um dos grupos de sociação empíricos possíveis; e que, dentro de cada destes grupos surgidos à medida que a comunidade de lutadores complexifica, a fim de aumentar seu poder simbólico dentro do universo das lutas corporais, suas ramificações e aumenta em número a quantidade de grupos subordinados àquela comunidade de lutadores. Vejo em tais complexificações de comunidades de lutadores, além de línguas de lutadores, formas de ver o mundo fermentadas sobre atos de fala performativos para dadas percepções de mundo. Não apenas conjunto de técnicas e potenciais para vencer competições, mas falas singulares – ou, em termos sociológicos, fatos sociais intrinsecamente relacionados.

O aspecto que defendi se ajusta à perspectiva de Martins e Kanashiro (2010) sobre o fato de que as artes marciais tenham sido historicamente localizadas a partir de fatos que eximem suas descontinuidades e singularidades. Mesmo considerando o fato de que estes autores

entendem como sinônimos as rubricas que me preocupo em dissociar, devido a questões político-ideológicas pertinentes para um estudo de natureza sociológica, na assertiva das descontinuidades e singularidades há no horizonte um caminho que aponte um para leituras menos empobrecidas por imagens cristalizadas e deterministas sobre estas práticas corporais. Levando em conta que a gênese de lutas corporais tem sido associada a um entendimento de culturas orientais pré-modernas; que esta gênese empresta sentidos às significações dadas por sujeitos que as adotam como recurso para construção de suas subjetividades e modelos de sociação masculinista; e que os discursos e retóricas sobre lutas corporais remontem a construções narrativas orientalizadas como a análise de Said (1990) revela; é possível inferir que os sujeitos, se apropriando daquelas significações exóticas, viris, e belicosas como recurso para o reconhecimento dentro das comunidades erigidas em atenção às lutas corporais, estejam, em tempos contemporâneos, lutando pelo direito à paternidade daquelas "artes marciais" longínquas e essenciais, marcadores de sentidos de masculinidade – como em um complexo (re)arranjo das representações orientalitas com propósitos político-identitários como sugere Bauman (2001) ao analisar os ordenamentos da vida comunal no avançar da modernidade. Mas daquelas "artes marciais", é preciso visualizar somente terem restado os símbolos de nobreza – como tradições inventadas sugeridas por Hobsbawn (2014) – conferidos pelo *ethos* guerreiro e viril. Considero que tais símbolos tenham sido construídos por descontinuidades cujos desvios são difíceis de localizar – por especificidades intrínsecas aos próprios roteiros que percorreram para chegarem aos locais onde hoje se encontram (cinematografia hollywoodiana, migração em períodos de guerra, discursos pedagógicos, etc.). Em poucas palavras, o percurso traçado por aquelas expressões culturais longínquas e essenciais que só sobreviveram ao tempo graças à empresa orientalista se constitui, em si, um objeto de estudo. As apropriações pelas quais aquelas "artes marciais" passaram deixaram nelas marcas semânticas que vão, como selos, sobre uma mala um viajante peregrino, que indicam os lugares onde tenha pousado, mesmo tornado as "artes marciais" irreconhecíveis em sua superfície.

Sujeitas a descontinuidades do processo de percepção dos símbolos associados às lutas corporais, constituem-se estas como recurso para execução de projetos político-ideológicos e econômico-cultural. Mesmo tencionadas por mecanismos reprodutores, como o sejam práticas esportivas de um modo geral, defendo ser possível pensar em lutas corporais, dada sua natureza singular dentro de cada comunidade clivada em tantas comunidades reunidas por elos de camaradagem masculina, e por interesses políticos heterodoxos, como veículos de participação política na arena societal mais ampla que ultrapassa o âmbito dos espaços abrangidos, não raro, por pesquisas sociológicas que restringem o campo de ação social das lutas corporais àqueles

espaços de sociação identificados por academias, centros de treinamento de lutas, equipes de lutas e "bandeiras".

Em filmes norte-americanos heróis se utilizam de "técnicas de artes marciais" para resultados fantásticos (vencer um número desproporcional de adversários) ou mobilizar sentimentos de compaixão ao salvarem donzelas indefesas e vítimas da crueldade de inimigos poderosos – ou, muitas vezes, é ele mesmo (o herói) alvo de crueldades e *bullying*, recorrendo às artes marciais para superar suas frustrações. A ironia neste ponto é perceber que, por mais que as "artes marciais" sejam insistentemente apresentadas como ferramentas produtivas para a formação de indivíduos capazes de reproduzir o ideário da imanência da paz social.

As artes marciais em sua versão esportivizada apresentam-se enquanto elemento fundante de uma sociedade normativa que rechaça qualquer uso da violência como forma de resolução de conflitos; mas, paradoxalmente, é aparece em filmes hollywoodianos como recurso capaz de defender aquele menino-homem vítima de *bullying* por parte do "Outro", e esse "Outro" nestes filmes hollywoodianos, é a representação do "Outro" da comunidade imaginada de que "nós" fazemos parte. Em tais filmes hollywoodianos, com suas narrativas oriundas de tempos longínquos e essenciais, sustenta-se um jogo social onde um representante legítimo do "nós" ao vencer, vinga as agruras de quem sofreu antes de tornar-se um homem – um homem de verdade que, fiel às artes-marciais, demarca a passagem da violência desmedida do homem pré-moderno para a do homem civilizado moderno. Retomo este aspecto mais à frente quando abordo a questão da naturalização da violência e da agressão a este "Outro"; por hora, chamo a atenção sobre usos de uma perspectiva de esporte atualizada, explorada pelo mercado e que, ao mesmo tempo serve para catalisar uma violência reprimida a que o *Mixed Martial Arts* pode estar atrelado.

II LENDAS DE LUTADOR

É no fogo bem mais forte que se forja o aço bom
(trecho de canção militar)

Este capítulo é fruto de pesquisas e reflexões sobre a própria dinâmica das lutas corporais como fenômeno social. As impregnações da malha social com movimentos políticos, econômicos, culturais e suas imbricações me parecem refluir para estilos de agência produtivos na eclosão de corpos, identidades, sociações e outros signos de masculinidades fulcrais para uma emergência de sistemas de representações marcados por sentidos de honra e virilidade eminentemente atuais[136].

Para a elaboração desse capítulo, vali-me de textualidades que se mostraram representativas da construção e da naturalização de sentidos aparentemente ilógicos, mas que funcionam como operadores de pertencimentos nucleares de indivíduos ávidos por manterem masculinidades prestigiosas, esportivas e lutatórias em sentido estrito, como hegemônicas.

No primeiro subcapítulo exploro o surgimento do *Mixed Martial Arts* (MMA); os antecedentes orientalizados da luta que originou o Vale-tudo nas primeiras décadas do século XX no Brasil; e uma imanência do complexo de inferioridade como impactante na fermentação turbulenta do *Ultimate Fighting Championship* (UFC).

O segundo subcapítulo é dedicado à discussão mais pronunciada sobre aquelas impregnações da malha social que refluírem em estilos de agência que eclodem nos corpos, identidades; e nos modelos de sociabilidade em que estes elementos são construídos e que adquirem sentido[137].

---

[136] Tomo o conceito de sociação produzido por Simmel (1983) como *"[...] a forma (realizada de incontáveis maneiras diferentes) pela qual os indivíduos se agrupam em unidades que satisfaçam seus interesses. Esses interesses, quer sejam sensuais ou ideais, temporários ou duradouros, conscientes ou inconscientes, causais ou teleológicos, formam a base das sociedades humanas"* (p. 166). O interesse por este conceito, segundo o qual formas de interação humana ganham sentido ao abreviar significados embutidos em formas perceptíveis e consensuais para o grupo de condutas, mostrando ao integrantes do grupo que reconhecem os códigos implícitos em tais posturas; ajusta-se à percepção de modelos de condutas e rotinas que, por integrarem dinâmicas reconhecidas dentro do próprio grupo observado no presente estudo como adequadas ou comuns entre homens e homens lutadores, possuem um significado em si; sem necessidade de reflexões ou justificativas para serem adotadas e perpetuadas junto ao grupo.

[137] Utilizo o termo malha social em um sentido próprio para, nesse momento, referir-me à descontinuidade com que lutas corporais adquirem visibilidade para aqueles que a elas dedicam-se; faço alusão à perspectiva de que um desenrolar de acontecimentos modulados por aspectos políticos, econômicos e culturais capazes de imprimir formatos a masculinidades que servem de suporte para subjetividades dos lutadores envolvidos na eclosão do Mixed Martial Arts.

2.1 TEMPLO DOS SAMURAIS

Ao percorrer marcos históricos relacionados à gênese do *Mixed Martial Arts* (MMA), dois aspectos merecem atenção enquanto operadores do discurso sobre esta luta. O primeiro refere-se à relação complexa do MMA com o Jiu-Jitsu Brasileiro (JJB) – principalmente no tocante a esta modalidade de luta ter sido criada pela família Gracie. O outro aspecto merecedor de atenção refere-se à ideia de que o MMA seja uma modalidade de luta, resultante de artes marciais distintas, que, como comentam alguns críticos (ALVAREZ; MARQUES, 2013; VAN BOTTENBURG; HEILBRON, 2006), pertencem a uma relação complexa com o processo de esportivização (ELIAS, 1992) intrínseco ao processo civilizatório em curso (ELIAS, 1993).

Entendo que os temas elencados aqui não sejam pontuais o suficiente para se pensar em uma exposição delimitada aos mesmos. Em função disto, apresento dados que permitem explorar fatos presentes na biografia do JJB e do MMA através de episódios (muitas vezes) descontínuos do desenvolvimento das referidas lutas, realçando pontos que considero fundamentais para a defesa dos meus argumentos. Agora me detenho em resgatar esta biografia do JJB e do MMA por entendê-las intrinsecamente relacionadas com o desenvolvimento de identidades e de masculinidades típicas de comunidades interessadas no MMA.

No primeiro momento desse subcapítulo exploro termos relacionados à localização do MMA e das competições de UFC em estudos sobre este último. Ao me deter em explorar eventos de lutas no formato *No Holds Barred* (lutas sem regras), recorro a uma história deste tipo de produto midiático-cultural famoso nos Estados Unidos e aponto o papel deste formato de luta teatralizada nas representações sobre o MMA; no segundo momento, abordo o surgimento do Vale-tudo a partir de uma reconstrução histórica do JJB, somada a reflexões trazidas por pesquisadores interessados em estudos sobre esta luta; e, no terceiro momento apresento alguns episódios significativos para a eclosão do UFC enquanto uma operação que incorre a estratégias de descolecionamento, desterritorialização, que remetem às premissas apresentadas por Canclini (2003) sobre hibridação cultural; e, como uma observação provocativa que remonta à tese de Hobsbawn (2014) sobre tradições inventadas, entendo, em atenção às proposições de Broke-Rose (1993), as operações que deram origem à criação do UFC como uma produção palimpsesta. Como explorado no capítulo anterior, percebo que mediações culturais, através de estratégias palimpsestas, descolecionadas, desterritorializadas, produzem verdadeiros pastiches como produtos culturais importantes para a argumentação desse estudo. Argumento que o espetáculo promovido pelo UFC, o evento mais famoso de competições de MMA na atualidade, é fundamental para os sentidos atribuídos a esta modalidade de luta. É sobre a gênese de tais produtos culturais e midiáticos que este capítulo se detém.

2.1.1 *NO HOLDS BARRED*

Antes de me debruçar sobre os significados do MMA, pretendo discorrer sobre algumas fragilidades a respeito da compreensão desta luta. A primeira delas refere-se a uma tradição cultural midiática norte-americana de certo modo ininteligível para nós brasileiros.

Nossa tradição no consumo de eventos esportivos limita-se praticamente à exibição de jogos de esportes coletivos, tendo o futebol de campo como uma das expressões mais significativas. Não estamos familiarizados com o consumo de espetáculos apoteóticos envolvendo esportes, com exceção do futebol. Nossas experiências estéticas de consumo de espetáculos apoteóticos voltam-se para desfiles de escolas de samba, *shows* de grupos musicais ou duplas sertanejas cada vez mais envolventes. O consumo televisivo de eventos de lutas exibidos em canais de televisão abertos, por exemplo, é bastante escasso, e, apesar do sucesso dos brasileiros desde a primeira edição do UFC nos Estados Unidos em 1993, a primeira edição no Brasil ocorreu apenas em 1998. Hoje, as transmissões de lutas do UFC continuam restritas ao formato *pay-per-view,* inacessíveis à boa parcela da população.

As poucas experiências do público brasileiro com programações envolvendo lutas foram o *Telecatch* na década de 1960 e 1970, filmes de luta de Bruce Lee e Jean Claude Van Dame, famosos entre personagens praticantes de artes marciais em filmes hollywoodianos dos anos de 1970 a 1990. São poucas as referências para alterar a imagem de violência atribuída às lutas em função do caráter fantástico e fragmentado dos mecanismos utilizados em tais programações e filmes. O imaginário das lutas no nosso país as associa às artes marciais e, para o indivíduo menos familiarizado com o tema, as lutas podem ser uma arma perigosa nas mãos de pessoas mal orientadas. Nesse sentido, um ar de moralidade subjugado aos preceitos esportivizantes, que recaem sob as expressões de artes marciais na atualidade, dificultam uma abordagem ética e estética que ultrapasse o modelo da competição esportiva – para os quais muitos meninos nas gerações pregressas foram direcionados a fim de controlarem seus "impulsos agressivos" (AWI, 2012).

A partir desta contextualização, é possível entender o peso de críticas sobre o elemento violento do MMA para um público educado sob a perspectiva de lutas esportivizadas, cuja meta na relação com o oponente é a marcação de pontos (GOMES, 2008). Nesse sentido, a tendência em concordar com análises depreciativas e contrárias à percepção do MMA como uma prática corporal viável e, menos ainda, como um (futuro) esporte, encontra, facilmente, partidários (DOWNEY, 2014; VASQUES, 2013; VAN BOTTENBURG; HEILBRON, 2006). Para estes

estudiosos, programas e eventos que exibem lutas não submetidas ao controle de regras esportivizadas incentivam, de maneira cabal, a violência. Estes críticos de eventos de lutas não alinhados com um "ideal estrito de *fair play*" não diferenciam, em tais eventos, as interferências dos *mass media*, nem o papel de mediações culturais em produções claramente midiáticas como os *No Holds Barred* (NHB) das lutas corporais em si mesmas. Tendo em vistas tais olhares arbitrários, é comum a comparação entre os eventos NHB aos eventos de MMA – como o UFC e seus similares.

A expressão *No Holds Barred*, que, em tradução livre para o português, significa "lutas sem regras", refere-se a desafios de lutas onde dois competidores se enfrentam valendo-se de movimentos e malícias que remetem a situações de lutas (ou "brigas"), mas possuem, de antemão, um caráter teatral. Alguns autores referem-se a lutas exibidas em programas de televisão – o NHB norte-americano – como *Professional Wrestling* ou apenas *Pro Wrestling* (OLIVEIRA; GOMES; ALMEIDA, 2011; FORD, 2007; SWAIN, 2011; ROCHA, 2011) e não NHB[138].

De outra forma, enquanto uma estratégia para atrair a adesão de espectadores, o NHB caracteriza-se pelo elemento teatral como o centro de fortes críticas daqueles que, adeptos da filosofia vinculada ao JJB mais afeitos à "briga real", foram os responsáveis pela criação do UFC (AWI, 2012). A crítica sobre ser o UFC uma expressão do retrocesso, de uma des-esportivização (VAN BOTTENBURG, HEILBRON, 2006), está vinculada, justamente, àquela classificação do UFC como um NHB "real" – um verdadeiro contrassenso, já que o NHB é um teatro e não uma luta "real"[139].

Como defende Elias (1992), em sociedades modernas, o prazer obtido pela experimentação de situações reais foi transferido para situações miméticas. Esta mímese (imitação) é obtida a partir de simulações contidas em jogos nos quais os esportes e outras formas de lazer são representações prototípicas e permitem o extravasamento das tensões

[138] García e Malcolm (2010) referem o equívoco muitas vezes presente em associar o MMA existente em eventos no formato do UFC ou do extinto *Pride* ao NHB. O termo NHB, utilizado, equivocadamente, já que, em sua criação, era justamente o caráter teatral que protagonizou a criação do UFC, para referir-se às competições entre lutadores originários de diferentes lutas como o foram as primeiras edições do referido evento, foi adotado, ainda que de forma implícita em textos que criticam o Vale Tudo como competição esportiva, como referência aos confrontos com lutadores brasileiros – como uma tradução para lutas no estilo Vale-tudo

[139] A percepção de que há uma luta "real" ganha sentido ao se observar as queixas apontadas por García e Malcolm (2010) quanto ao desconforto de alguns segmentos de lutas em relação ao vanaço da esportivização destas no decorrer do século passado. Aqui utilizo a expressão "real" (entre aspas) em atenção a uma ideia de que modalidades de luta que guardam a contundência dos golpes enquanto um elemento decisivo para a obtenção da vitória do lutador – mesmo em competições esportivas – aproximem-se do formato "original" das lutas. Esta discussão encontra visibilidade se analisada sob o viés histórico trazido por Elias (1992) que analisa a transferência de uma pulsão violenta do individuo para o formato mimético dos confrontos produzidos por jogos e esportes. Neste sentido, uma discussão a respeito de uma originalidade das lutas corporais como ferramenta de combate prescinde de sua percepção em um período anterior às premissas civilizatórias eliasianas onde a resolução dos conflitos dava-se pelo uso da força; ou a contundência dos golpes das lutas esportivizadas exige reflexões mais pontuais, mas, em todo caso, acionam elementos já discutidos no capítulo anterior; e realçam o próprio debate a respeito dos conceitos e dos limites das artes marciais e das lutas corporais (RUFINO; DARIDO, 2011; GOMES, 2008; HENARES, 2000).

reprimidas da vida social em sociedade civilizadas – o equilíbrio da tensão-excitação (ELIAS; DUNNING, 1992). A dificuldade no entendimento dos processos de figuração de lutas corporais desta natureza se deve ao conteúdo moral de críticas dirigidas ao fenômeno do surgimento do MMA e do UFC – frequentemente associados a um retrocesso dos padrões civilizatórios presente em eventos que exaltam a violência (a de-esportivização). García e Malcolm (2010) argumentam que processos de informalização e busca pela excitação servem de maneira mais adequada para entender o desenvolvimento do MMA do que teorias em voga sobre uma de-esportivização – ou de-civilização. Os autores buscam no conceito de informalização de Wouters (1986) uma alternativa para justificar o relaxamento das regras ao invés do declínio moral da sociedade ou retrocesso do processo civilizatório no sentido trazido por Elias. Para Wouters (1986), a informalização é um aprofundamento do processo civilizatório, na medida em que os controles exigidos para adequar o indivíduo à premissa da civilidade teriam sido, dessa perspectiva, internalizados.

Os significados atribuídos aos eventos televisionados de lutas estão intrinsecamente atrelados à excitação provocada pela tensão que as caracteriza. Posso sugerir, partindo da ideia de que a própria globalização responsável pelo maior intercâmbio cultural desde fins do século XIX, que apresentações de lutas corporais, como as que tornaram famoso o Conde Koma pelas praças da então capital da borracha (Belém do Pará) no início do século XX, tenham adquirido o caráter de surpreendente (CAIRUS, 2012; GARCÍA, MALCOLM, 2010)[140]. A reflexão de García e Malcolm (2010) sobre a gênese dos esportes amadores e profissionais permite entender como modalidades de lutas e profissionais tornaram-se alternativa de entretenimento no Ocidente no decorrer do século XX. O estreitamento de relações comerciais os intercâmbios culturais promoveram o contato entre diferentes formas de lutas corporais do dito Ocidente com as do chamado Oriente, tendo facilitado que manifestações corporais surpreendentes, como as então denominadas artes marciais orientais, fossem oferecidas, desde o início do último século, como espetáculos. Seguindo tal processo, encenações de lutas como o *Wrestling* profissional tornaram-

[140] A reflexão sobre a pós-modernidade serve de suporte para a compreensão do quão manifestações "estranhas" ou "exóticas" permitem uma análise de espetáculos como os que ganharão visibilidade crescente no decorrer do século XX; o formato de feiras e pastiches a que refere-se Featherstone (1995) mostram-se evidentes em eventos onde uma suspensão no tempo e um deslocamento de espaços trazem "culturas estranhas" para o centro das atenções em praças públicas ou casas de espetáculo, tornando-se grandes atrativos e mercados de consumos culturais; e talvez seja fundamental atentarmos para a necessidade de relacionar tais dinâmicas às circulações de culturas e estilos de vida ocorridos com o avançar da modernidade e a globalização. A percepção da globalização como fenômeno sociológico é uma questão controversa, pois, como reflete Giddens (2006), não há um consenso a respeito do alcance (político, econômico ou técnico-científico) do que tem sido entendido como globalização; em relação à dimensão cultural, os impactos relacionados ao processo de ocidentalização, como refere Hall (2002) ao refletir sobre uma modernização e o encontro desigual de culturas, repercute em uma dinâmica de leitura ds sociedade "periféricas" como exóticas. O contato entre grupos sociais diferentes e os choques culturais decorrentes de tal dinâmica no decorrer do ultimo século não produziu, assim, um reconhecimento das diferenças e da alteridade; mas antes responde ao modelo (neo)liberalista que mantém as desigualdades e reforça a dominação de países periféricos, levando ao esvaziamento dos modos de gestão social que, para aqueles, são considerados inadequados e dignos de apreciação como exóticos monumentos históricos (SANTOS, 2003; CANCLINI, 2003).

se comuns em salões de música na Europa e nos Estados Unidos nas primeiras décadas do século XX – produzindo uma redução do seu prestígio enquanto prática esportiva. O Boxe manteve-se, entretanto, intacto enquanto prática esportiva e superou o *Wrestling* em popularidade – um recurso explicativo para o prestígio do Boxe nos Estados Unidos e seu caráter identitário neste país (AWI, 2012).

O estranhamento surgido pelo contato com tradições desconhecidas trouxe, para cada contexto, discursos distintos com representações e dinâmicas próprias no tocante às manifestações das lutas corporais. Como exemplos de tais contatos entre diferentes tradições culturais, figuram confrontos entre pugilistas, boxers, capoeiristas, judocas em praças e teatros de cidades, onde atividades comerciais e portuárias atraíam viajantes em busca de dinheiro – guardando a origem do JJB fortes relações com esse processo, como será discutido a seguir. Apresentações de confrontos entre lutadores foram, em determinados momentos da história, atrações que reuniam espectadores fascinados pelas proezas de homens dotados de força ou de habilidades "sobre-humanas". Hoje, estas manifestações de luta são exploradas pela indústria do entretenimento norte-americana através da promoção do *Pro Wrestling*.

> O *pro-wrestling* ,tal como hoje é designado, teve origem no século XIX. Consistia em demonstrações de força e agilidade nos circos e feiras itinerantes, ou em espectáculos de *music hall*, sendo que integrava elementos do chamado *catch wrestling*, que, por sua vez, provém da luta greco-romana entrosada com variados estilos de *wrestling* originários das ilhas britânicas e do subcontinente indiano. Diferentemente da *lucha libre*, caracteriza-se por arremessos e manobras de submissão que envolvem bastante contacto físico entre os oponentes (ROCHA, 2011, p. 30).

No entanto, o que para a literatura internacional é visto como sinônimo, a meu ver, precisa de esclarecimentos[141].

Os eventos no formato NHB se encaixam mais adequadamente como programas televisivos norte-americanos que teatralizam confrontos de lutas corporais no mesmo estilo da versão brasileira do *Telecatch* brasileiro dos anos de 1960 e 1970. Van Bottenburg e Heilbron (2006) se referem à NHB como similares ao UFC e desenvolvem sua argumentação desconsiderando o universo simbólico por trás de uma tradicional indústria que explora esse tipo

[141] Não encontrei, na literatura científica que se propõe a explorar conceitos sobre tais manifestações culturais, referências precisas a NHB como um termo definidor para o *Pro Wrestling* ou a eventos específicos – como uma marca registrada por alguma empresa do ramo de entretenimento – à exceção dos críticos do MMA presente em eventos de UFC que utilizam da compreensão do estilo NHB de forma pejorativa (VAN BOTTENBURG; HEILBRON, 2006). Manterei, então, o termo *"No Holds Barred"* para designar o estilo de programas teatralizados de lutas exibidos na televisão norte-americana – ainda que a referência possa ser entendida como resultado de uma apropriação do filme de mesmo nome estrelado pelo *pro-wrestler* Hulk Hoogan em 1989 – por entender que o sentido acionado pela expressão seja enriquecedor para atentar à percepção de lutas sem regras ou *no rules*. Para demonstrar a dificuldade ou a tendência para as definições sobre lutas corporais, refiro o estudo de Rocha (2010) sobre a polêmica da comparação entre das versões esportivas da luta olímpica (Estilo Livre e Greco-romana) denominada em seu conjunto Wrestling, a versão profissional da luta *Pro Wresling* e o *Backyard Wrestling* que são as apropriações do estilo de luta livre por indivíduos que organizam disputas em residências e espaços públicos.

de entretenimento televisivo. Para os autores, houve uma elevação nos níveis de violência observados com o surgimento de lutas estilo *full contact* desde os anos 1970 (Kick Boxing, Karatê *full contact*, Boxe Tailandês) e este aumento é colocado na mesma esteira da disseminação de eventos NHB. Esse tipo de programa de televisão pode ser apontado como inspiração para a aceitação dos programas de lutas no formato Vale-tudo nos Estados Unidos (VAN BOTTENBURG; HEILBRON, 2006), devido à familiaridade do espectador norte-americano com esse tipo de entretenimento televisivo. É digno de nota observar que o desenvolvimento da tecnologia de registro de imagens promoveu a disseminação de novas experiências estéticas apontadas como o descontrole controlado de emoções (FEATHERSTONE, 1995), seguindo o mesmo processo da pornografia, e permitiu o surgimento dos programas *pay-per-view* onde se exploram o risco e a violência de eventos NHB – apontando para a tendência à espetacularização do real e do limítrofe (VAN BOTTENBURG; HEILBRON, 2006).

Mas o *Pro Wrestling* é, de antemão, um programa teatralizado onde lutadores acionam um universo simbólico singular e apostam na atmosfera criada pela encenação das lutas. Nestes programas, lutadores (*pro wrestlers*) "interpretam" cenas de confronto corporal e reproduzem situações similares a lutas "reais". Na verdade, como nota Rocha (2010), os programas onde se exibem lutas de *pro wrestlers* baseiam-se em *storylines*:

> [...] é usual os *wrestlers* basearem o seu desempenho numa personagem ou num guião previamente estabelecido (*storyline*); popularmente, há quem se refira ao *wrestling* como "telenovela". Na verdade, o formato das *storylines* não se distancia muito do das telenovelas, séries e filmes: há um herói, um vilão, o ajudante do herói, o ajudante do vilão e a "donzela em apuros" (ROCHA, 2010, p. 37).

Um ingrediente adicional às encenações dos *pro wrestlers* é a disputa entre o *face* (herói) e o *hell* (vilão) não apenas nos confrontos corporais, mas incitando polêmicas sobre valores tradicionais da sociedade norte-americana (etnia, sexualidade, política). Este aspecto ajuda a criar o clima de discórdia entre lutadores e entre fãs dos lutadores que aderem ao seu personagem bom ou mau. Há então nos Estados Unidos um mercado de entretenimento voltado para a construção de espetáculos onde lutadores são personagens que defendem cinturões[142] e ideais. A empresa especializada em eventos de lutas de *Pro Wrestling* (no formato NHB), a *World Wrestling Entertainment (WWE)* é a produtora do maior evento de lutas deste tipo no mundo: o *Wrestlemania*, realizado em grandes estádios esportivos nos Estados Unidos e Canadá.

[142] Faz parte de um ritual típico do Boxe norte-americano os campeões de cada categoria defenderem sua posição de hegemonia sagrando-se detentores dos "cinturões" após uma disputa contra os desafiantes na categoria.

A consideração sobre a associação do UFC ao modelo NHB pertinente é a de que é preciso considerá-lo como um discurso importante para os fins políticos, aos quais os defensores das artes marciais (enquanto uma comunidade imaginada) recorrem, tanto para elevar suas práticas ao status de respeitáveis por serem artes marciais – das quais o MMA estaria excluído –, quanto para denegrir práticas daquelas lutas que não merecem o título de "arte marcial". É preciso considerar a premissa de que as artes marciais reivindicam sua posição de prática salutar enquanto expressão esportivizada, mas, em contextos onde sua "essência" é ameaçada – como nos próprios eventos esportivos onde se impõe o controle do potencial belicoso característico das artes marciais através de regulamentações esportivas mais ortodoxas –, retorna-se à celeuma esportes *versus* artes marciais (GARCÍA; MALCOLM, 2010). Van Bottenburg e Heilbron (2006) referem ter sido a categoria de lutas *full contact* desde os anos de 1970 a base social e parte da infraestrutura para o surgimento dos programas exibidos na televisão denominados NHB – um aspecto desenvolvido por García e Malcolm (2010) ao discutirem a dissidência surgida no interior do universo de artes marciais japonesas devido à submissão destas práticas ao mecanismo regulatório da pontuação esportiva[143][144]).

A exploração do elemento realístico tem sido uma tônica dos empreendimentos voltados para as lutas exibidas em programas televisivos[145]. No entanto, uma ressalva a ser feita é a de que o UFC, ainda que surja em um contexto propício para o consumo de exibições miméticas do confronto entre lutadores – como apontam estudos preocupados com as representações sobre os eventos de *Pro Wrestling* (ROCHA, 2010; FORD, 2007) – apostou justamente no caminho inverso para reproduzir situações de "brigas reais" em sintonia com uma proposta de invencibilidade de uma luta desconhecida dos norte-americanos: o JJB – mesmo que as lutas do UFC respeitem ao formato de lutas casadas, ferindo o modelo de eliminatória simples característico dos esportes de luta (o "mata-mata" conhecido pelos aficionados por futebol familiarizados com competições neste formato) e alimente desconfianças sobre a fidelidade ao princípio realístico promulgado pelos primeiros idealizadores do UFC.

A linha tênue entre a situação real e a situação mimética ou simulada é um ponto crucial para os praticantes de lutas corporais. Este ponto de corte representa uma aceitação tácita do limite de força e/ou violência empregada nas competições formais de lutas: a tensão entre o

[143] Esta dimensão da compreensão analítica das lutas corporais é desenvolvida por Gomes (2008) e Henares (2000).
[144] Em Van Bottenburg e Heilbron (2006) também há uma reflexão sobre subordinação de uma perspectiva dos lutadores e dos espectadores à dos telespectadores que mostram-se mais interessados na excitação produzida pelo combate sem regras e na transgressão de convenções aceitas entre praticantes do que nos aspectos técnicos e especificidades dos combates – um elemento gerador das mudanças nos moldes gerais dos eventos do UFC com destaque para a submissão às regras características do Boxe dos Estados Unidos e à promoção dos *reality shows* (o *The Ultimate Fighters* mais conhecido como TUF. O TUF é um *reality show* produzido pela mesma empresa que produz o UFC e será abordado mais à frente nesse texto.
[145] Ao discutir os reflexos da penetração das políticas de livre concorrência sobre os mecanismos de controle da violência sobre o Estado no próximo tópico, retomo este tema.

limite permitido nas regras e o espaço para exprimir a capacidade de agredir o outro – o que, no limite, representa a independência do indivíduo em relação àquelas regras – indica a informalização apontada por García e Malcolm (2010) que recorrem a Wouters (1986) no tocante ao acirramento na percepção dos limites que caracteriza a tese de Elias sobre um avanço civilizatório – o descontrole controlado das emoções; e o MMA materializa este limite ao tencioná-lo em combates nos quais as reservas sobre o agredir a integridade do oponente são minuciosamente controladas, mas, aparentemente, inexistentes. Refutando a premissa de Van Bottenburg e Heilbron (2006) sobre o MMA representar em seu início um retrocesso da esportivização apontado por Elias (1992), como dimensão de processo civilizador (ELIAS, 1993), e posterior re-esportivização como decorrência de pressões políticas e do apelo social para o controle da violência, García e Malcolm (2010) defendem a tese de um progressivo incremento de autocontrole e sensibilidade perante danos físicos ocorridos durante as lutas de MMA. Mas é um consenso a questão da popularidade do esporte ter produzido constantes reorganizações das regras a fim de equilibrar a busca pela excitação e a contenção da violência – ao que parece, através da ênfase na espetacularização promovida pelas transmissões de lutas em canais de TV a cabo e na *web* e do apelo decorrente na esfera da opinião pública pelo controle da exibição de violência nesses eventos.

2.1.2 DO ESPETÁCULO À INVENCIBILIDADE

A relação entre o surgimento do MMA e o do JJB é um aspecto que entendo ser nuclear para a percepção de que estas lutas guardam uma relação de contiguidade em termos de construção de um *habitus* de lutadores em ambas as modalidades. Para realçar este aspecto, recorro à gênese do JJB onde a exploração de uma imagem bélica de seus praticantes serviu de atrativo para o desenvolvimento da modalidade.

Sobre as primeiras aparições do que veio a se tornar o JJB propriamente dito, é possível retirar da tese de Cairus (2012) uma intrínseca relação entre Gastão Gracie – o patriarca da família de origem escocesa cuja trajetória no Brasil é marcada pela função de diplomata da coroa britânica no norte do país – e um lutador formado na tradicional escola Kodokan de Jigoro Kano (o criador do Judô) Mitsuyo Mayeda. Mayeda e Gracie se aproximaram a partir da emergência de eventos atrativos da efervescente Belém do ciclo da borracha dos primórdios do século XX[146].

[146] Como um exemplo modelar do fascínio e da projeção que as apresentações de lutas em espaços públicos adquiriram na virada do século, o que hoje se tornou mundialmente conhecido como JJB – ou o *Brazilian Jiu-jítsu* cunhado por Rorion Gracie nos Estados Unidos (AWI, 2012), um motivo de discórdia entre o clã dos Gracie – encontra suas origens no Brasil. O JJB tornou-se famoso por ter sido, em suas primeiras aparições, utilizado como forma de espetáculos nos quais lutadores praticantes desta luta

Àquela época, conta Cairus (*ibid.*), estrangeiros, empresários e toda gama de negócios lucrativos despejavam, mesmo após o declínio da borracha brasileira pela ascensão da produção asiática deste material, culturas oriundas de diversas regiões – e, nesse sentido, cabe uma associação com os pressupostos levantados por Featherstone (1995) a respeito da dinâmica dos bens culturais submetida ao esvaecimento dos limites entre cultura erudita e cultura de massa. Cairus (2012) refere-se ainda a como apresentações de circo e óperas ganham espaço na metrópole recém criada em torno do comércio da borracha, ao lado dos combates entre praticantes de artes marciais. Mitsuyo Mayeda, sob o nome de guerra Conde Koma, exibia sua luta em desafios contra homens visivelmente maiores e mais fortes na forma de espetáculos circenses naquela cidade do norte do país. Em função de sua capacidade de enfrentar adversários visivelmente mais fortes, foi chamado de "o Hércules nipônico" (CAIRUS, 2012).

Uma ponte precisa ser construída aqui para manter a atenção sobre o ponto crucial desta discussão: a personificação de narrativas sobre o poder dos antigos samurais japoneses – figuras lendárias que praticariam a mesma luta com a qual Mitsuyo Mayeda derrubava adversários nas feiras de Belém – na figura dos lutadores constituindo um dos elementos do espetáculo das lutas. Rocha (2010) e Swain (2011) apresentam dados para a reflexão sobre o peso dado aos personagens incorporados pelos lutadores em suas apresentações. A assunção de um personagem faz parte da dramatização que permitirá uma maior conexão com os espectadores (SWAIN, 2011). Como será frisado na abordagem da luta MMA na atualidade, esta personificação de narrativas sobre o poder dos lendários samurais japoneses constitui uma dinâmica importante para atrair as atenções para as lutas – tanto com o intuito de torná-la um produto a ser consumido, como para recrutar novos adeptos. No caso aqui mencionado, a Mayeda foram adicionados signos indicativos da mitologia grega como uma operação de tradução da tradição japonesa – possivelmente não familiar àqueles expectadores – para realçar aspectos não possíveis de serem entendidos para quem a força seja tomada como ferramenta para subjugar os mais fracos[147]. Este processo de mediação ocorrido no início do século passado em Belém – que apresentava Mitsuyo Mayeda a partir da imagem monumental do personagem Hércules – aponta claramente para rudimentares operações orientalistas exploradas por Said (1990), conforme discuti no primeiro capítulo.

Por outro lado, sua alcunha preservava o respeito à memória de Jigoro Kano e à moral pregada em sua escola. Não bastasse a adoção de um codinome, o Conde Koma não se

enfrentavam adversários de outras lutas, e foram tais desafios que deram a visibilidade a uma luta até então desconhecida – ou seria possível supor, inexistente (CAIRUS, 2012).

[147] O mito de Hércules e sua força sobre-humana parece fazer parte do imaginário ocidental em função de operações político-culturais responsáveis por uma apologia à Grécia antiga como berço da civilização ocidental (ANDERSON, 2008), tendo se tornado um referente de superioridade em termos de luta corpo-a-corpo.

apresentava como um adepto do Judô da escola Kodokan do professor Jigoro Kano e sim um exímio lutador de *Jujutsu* – uma designação dada às artes marciais dos antigos samurais japoneses. Com essa nomenclatura genérica, o lutador, em seus desafios, preservava a integridade da luta onde os princípios morais eram cruciais (CASADO; VILLAMÓN, 2009). A apropriação do *Jujutsu* em solo amazônico produziu um interessante neologismo – que poderia ser estendido não apenas aos termos fonéticos, como ao próprio universo de sentidos associados a essa luta em sua identidade de "arte marcial" brasileira. Este exemplo talvez reforce o caráter de hibridização que marcará as lutas em uma sociedade onde estas manifestações causam um estranhamento pelo simples fato de terem estado ausentes do repertório de práticas corporais lícitas – como é possível reconhecer pela história da Capoeira no Brasil e sua relação com a política brasileira (REIS, 1997; SOARES, 1994)[148][149].

Gastão Gracie, um diplomata radicado em Belém e patriarca da família Gracie, tornou-se um negociante interessado no mercado de entretenimento que emergia na já declinante metrópole Belém dos anos de 1910. Desta associação, surgiu a amizade que levou o filho mais velho de Gastão Gracie, Carlos Gracie, a praticar a modalidade *Jujutsu*: a luta que fez de Mayeda (o Conde Koma como era chamado em seus desafios contra lutadores de outras modalidades de luta em Belém) uma atração na metrópole da borracha do início do século XX (CARIUS, 2012)[150].

Awi (2012) comenta que Gastão Gracie viu na luta de Mayeda uma forma de domesticar a agressividade do seu filho Carlos. A ideia de que uma "arte marcial" possui o poder de educar (ou adestrar) indivíduos agressivos e impulsivos parece reverberar como uma retórica poderosa e foi um dos motivos que têm atraído, a exemplo do próprio Carlos Gracie, adeptos à prática da luta de Mitsuyo Mayeda e modificada pelos Gracie desde seus primórdios. A reflexão necessária nesse sentido precisa recorrer à tese de Foucault (2002a) sobre a domesticação que imprime marcas nos corpos e produz indivíduos dóceis e condizentes com o ideário de progresso social ao longo da história moderna. A luta corporal, apesar de um estigma de violência, foi, como nesse caso de Carlos Gracie, uma ferramenta para domesticar a agressividade e inscrever signos de adequação a uma virilidade ajustada à civilidade moderna.

---

[148] Para mais detalhes sobre a gênese da Capoeira e sua imbricação com questões políticas na formação do Brasil republicano ver Soares (1994) e Reis (1997).

[149] É necessário, ainda, um olhar crítico para entender este caráter de hibridização que ultrapasse a perspectiva de uma "mistura" entre culturas, como alerta Canclini (2003) ou pecaremos em aceitarmos as falácias descabidas sobre "artes marciais ocidentais" ou ingênuas como "Capoeira: a arte marcial brasileira".

[150] Retornando ao objeto dessa discussão, me deterei a explorar o surgimento do termo Jiu-jítsu no Brasil. A luta praticada e informada por Mitsuyo Mayeda era o *Jujutsu*. A passagem de *Jujutsu* para Jiu-jítsu ocorreu por uma adaptação fonética dos sons emitidos pela pronúncia do termo *Jujutsu* – uma apropriação do termo oriundo do idioma japonês. Como na língua portuguesa não há um fonema apropriado para reproduzir com fidelidade o fonema "*ju*" e "*jutsu*"(mais próximo a "djiuu" e "jitss"), em outras línguas ocorrem variações como *Ju Jutsu*, *Ju Jitsu* ou Jiu-jítsu. Dessa forma, a luta utilizada nos enfrentamento para agradar os espectadores nos eventos da cidade que fervia sob as variedades trazidas de tantas partes do mundo atraídas pela borracha denominou-se Jiu-jítsu (MAÇANEIRO, 2012).

Entre os sentidos acionados pela história do Jiu-jítsu da família Gracie, está ao fato de ser esta uma "arte marcial" por excelência. Talvez seja preciso ainda resgatar um discurso alimentado nas disputas por superioridade desta luta que foi o de ser o Jiu-jítsu dos Gracie a verdadeira "arte marcial" dos samurais japoneses – já que o Judô de Jigoro Kano poderia ser visto como tendo subvertido a imagem dos guerreiros japoneses pela transformação das lutas tradicionais japonesas sob a rubrica do esporte. Percebe-se uma reivindicação do poder bélico de uma luta nesse discurso onde há a exaltação de tradições, produzindo o *ethos* guerreiro que fornece elementos para a manutenção da imagem de coragem associada ao JJB (o Jiu-jítsu da família Gracie como é também conhecido). Além (ou decorrente disto) do constante reforço do *ethos* guerreiro, a luta criada pela família Gracie também incutiu em seus adeptos um sentido de pertencimento e camaradagem – uma dinâmica intrínseca à produção de sentidos identitários masculinos modernos (CONNELL, 2002, 2000). Desde a época dos filhos de Gastão Gracie, a luta criada pelos Gracie, o JJB, funcionou como um agregador de sentidos identitários masculinos devido a suas posturas imparciais: os irmãos Gracie estavam reunidos em torno sentidos identitários que referi antes e os defendiam veementemente, como pode ser identificado no envolvimento de Carlos e seus irmãos em conflitos contra praticantes de outras lutas e academias como forma de provar a superioridade de sua luta (AWI, 2012)[151].

Cairus (2012) traz em sua tese colocações que permitem entender o processo de apropriação da luta trazida por Mayeda. Segundo sua pesquisa, Carlos deve ter treinado junto ao seu mestre no Dojô instalado pelo mestre do Judô Kodokan em Belém por apenas três anos. Um período curto durante o qual Carlos Gracie absorveu os conhecimentos a partir dos quais ele e seus irmãos (re)criaram uma modalidade de luta à qual denominaram Jiu-jítsu – em atenção à história do seu professor Mitsuyo Mayeda. A curta aprendizagem junto a Mayeda exigiu que os irmãos Gracie desenvolvessem seu próprio estilo de luta – o qual terá, como protagonista, o filho mais novo de Gastão Gracie, Hélio Gracie (BERGER, 2013, AWI, 2012). Nesta (re)criação, foram adicionados sentidos de masculinidade viril que os irmãos Gracie, reunidos em torno de uma proposta de autoafirmação como guerreiros, procuraram enfatizar através de sua retórica de invencibilidade.

A família Gracie deixou Belém e se estabeleceu no Rio de Janeiro, a então capital do país, e abriu seu primeiro espaço para ministrar aulas da modalidade de luta criada por eles na década de 1920 (BERGER, 2013). A partir de então, Carlos Gracie e seus irmãos, seguindo os

[151] Um sentido de família – ajustado a um modelo patriarcal – intrínseco ao de masculinidade foi marcante para que a "(logo)marca" Gracie produzisse os resultados que a caracterizaram. O capital simbólico acumulado junto ao nome Gracie pode indicar um processo de reificação de virilidade, onde competem narrativas cujas origens remetem a um sentido de masculinidade também singular: belicosa e beligerante. A dedicação de Carlos Gracie à luta levou-o a capacitar-se a ensiná-la aos demais irmãos. Talvez ele próprio tenha sido um referencial para seus irmãos, ao ser o primeiro a acreditar e defender a superioridade (belicosa e beligerante) de sua luta.

passos de seu mestre Mitsuyo Mayeda, protagonizaram lutas em defesa da hegemonia de seu Jiu-jítsu – ainda não conhecido como Jiu-jítsu Brasileiro – contra lutadores de outras academias de outras lutas corporais. Com esta estratégia de marketing, os irmãos Gracie conseguiram atrair novos alunos reforçando a ideia de que a luta criada por eles permitia que ninguém fosse humilhado por uma desvantagem física numa discussão de rua (AWI, 2012). *"Não estamos aqui para formar brigões, mas para não deixar que as pessoas se transformem em sacos de pancada"* (*ibid.*, p. 43) era o discurso dos professores Gracie para os alunos no primeiro dia de aula – uma curiosa contradição, para uma luta que se afirmou demonstrando sua superioridade justamente provocando praticantes de outras lutas.

Vencer um lutador mais forte através do Jiu-jítsu passou a ser a tônica do discurso que atraiu indivíduos interessados em aprender uma modalidade de defesa pessoal capaz de vencer homens dotados de força e envergadura maiores. Os irmãos Gracie protagonizaram, no intuito de divulgar e atrair mais alunos para sua academia no Rio de Janeiro, combates contra lutadores de outras modalidades como o Boxe e a Capoeira (BERGER, 2013; AWI, 2012). Os fundamentos oriundos da adequação de Hélio Gracie, como descreverei a seguir, podem ser apontados como a base que sustentou uma verdadeira filosofia da modalidade de luta praticadas pelos Gracie – ainda que tenha se perdido em sua trajetória recente em função das descontinuidades pelas quais atravessou o Jiu-jítsu dos Gracie desde então.

Acredito que tais descontinuidades podem ser entendidas dando-se atenção à imbricação entre a corpolatria e a competitividade dos torneios de luta e podem contribuir para uma reflexão a respeito dos atravessamentos pelos quais passou o JJB e o atrelamento a aspectos socioeconômicos[152]. A corpolatria, ou o interesse em tornar o corpo uma agência em si capaz de otimizar os prazeres que é possível extrair dele é, como se entende da obra organizada por Goldenberg (2002), inerente à cidade onde a luta dos Gracie atingiu seu ápice, e de onde extraiu traços que o caracterizariam mundialmente: o Rio de Janeiro. Postulo que o *fitness*, cuja maior expressão é o treinamento de força e o concomitante uso dos esteroides anabolizantes característico da expansão pelo interesse na modelação corporal nesta cidade, tenham impactado na imagem do JJB e deslocado – ou reposicionado – a luta dentro do rol de dinâmicas capazes de serem otimizadoras daqueles prazeres embutidos na corpolatria.

De volta ao Jiu-jítsu dos Gracie, Carlos Gracie é apontado como um dos lutadores do primeiro Vale-tudo da história em um confronto contra um capoeirista chamado Samuel e conhecido como o "Negro Gigante" (AWI, 2012). O evento denominado na época "estilo versus estilo" – tendo sido chamado posteriormente pela imprensa local como "lutas valendo tudo" –

[152] Discutirei mais detalhadamente este aspecto mais à frente nesse estudo.

ocorreu no fim da década de 1920, no Rio de Janeiro. Apesar de ter sido o filho mais velho da família Gracie, Carlos Gracie, já que foi quem primeiro praticou a luta de Mitsuyo Mayeda, o responsável direto pela criação do Jiu-jítsu que, futuramente, alcançaria destaque no mundo das lutas corporais, foi seu irmão mais novo, Hélio Gracie, a figura mais emblemática nesta luta. O porte franzino e os constantes problemas de saúde levaram Hélio Gracie a dedicar-se ao aprendizado deixado pelo professor Mayeda com mais afinco que seus irmãos, a fim de superar sua desvantagem física. Devido à sua baixa estatura, Hélio Gracie desenvolveu um sistema de luta onde poderia, apesar de estar sob adversários maiores e mais fortes, subjugá-los em uma luta através de técnicas de estrangulamentos e torções articulares (BERGER, 2013). Awi (2012) comenta que Hélio Gracie, além de mostrar habilidade para ensinar o Jiu-jítsu criado por sua família, tornou-se um verdadeiro garoto propaganda da modalidade. Nas palavras de Carlos Gracie presente no livro de Awi (*ibid.*), *"O Jiu-jítsu foi feito para quem é fraco, para quem precisa se defender na rua. Quem vai querer dar um chute na bunda de um halterofilista?"* (p. 29). E Hélio era a representação viva deste princípio que serviu de *slogan* do Jiu-jítsu Brasileiro, que só veio a ser conhecido por este nome depois que Rorion Gracie o reconheceu nos Estados Unidos.

Buscando uma gênese do UFC, Berger (2013) e Awi referem que o primeiro Vale-tudo disputado por Hélio Gracie foi contra o pugilista Antonio Portugal. Awi (2012) – através de uma retórica reincidente em seu texto de formato jornalístico, ao que parece, tentando remeter-se a uma espécie de profecia do que seria uma promessa da futura luta protagonizada, desde os primeiros momentos, por membros da família Gracie, comenta que o pugilista usou luvas de quatro onças – exatamente o mesmo peso das luvas utilizadas hoje no MMA (113 gramas) – enquanto Hélio estava vestido com o quimono característico – uma descrição que, me permito dizer, corrobora com a premissa de que Awi (*ibid.*) busca, em seus repertórios palimpsestos e de tradições inventadas, reforçar a imagem arquetípica de guerreiros samurais nos episódios precursores do futuro MMA. O evento, ocorrido em janeiro de 1932, foi chamado "evento de lutas mistas" e o adversário de Hélio Gracie (campeão brasileiro de Boxe, na categoria leve, na época) não resistiu sequer um minuto na luta, desistindo depois de uma "chave de braço". De acordo com dados trazidos por Berger (2013), esta luta durou apenas trinta segundos. O evento levou os jornais a identificar na superioridade do Jiu-jítsu dos irmãos Gracie uma demonstração de "leis de defesa japonesa", contribuindo para o prestígio da luta.

> Para chamar a atenção do grande público, o vale-tudo sempre foi uma opção melhor que o jiu-jítsu, que dependia dos japoneses como adversários de renome para desafiá-los. Hélio derrotou Dudu, o Gigante Brasileiro, praticante de luta livre. O cartão de visitas de Gracie foi um chute no rosto bastante semelhante àquele com que Anderson Silva

> nocauteou Vitor Belfort no UFC 126, em 2011. A diferença é que, sem protetor de boca, Dudu viu dois dentes seus pularem. Depois de 19 minutos de muita pancadaria, Hélio venceu com outro chute, que dessa vez quebrou duas costelas do gigante (AWI, 2012, p. 47).

Não é preciso dizer que o investimento na retórica de que a luta dos irmãos Gracie remete às tradições japonesas reveste a luta de um imaginário cercado de valores tradicionais e, por esta razão, merece ser levado em consideração, numa relação direta com o que Said (1990) discute como orientalização da cultura do Oriente, como discutido no capítulo anterior.

O Vale-tudo utilizado pelos irmãos Gracie tinha por objetivo exibir sua luta e atrair prestígio que seria o combustível para a ascensão da modalidade, mas, indiretamente, contribuiu para que se configurasse uma nova prática corporal que seria, mais tarde, reconhecida como o próprio MMA. Devo salientar que busquei reunir alguns aspectos que considero importantes para defender o argumento que de o JJB reúne elementos para identificá-lo como o suporte da luta que serve de substância desse estudo. Não significa defender que a luta criada pelos irmãos Gracie seja a luta a partir do qual o MMA tenha se desenvolvido – numa acepção de que ele (o JJB) tenha funcionado como o alicerce enquanto outras modalidades tenham sido acionadas para incrementar o potencial combativo da primeira. Devo considerar que as descontinuidades de uma história de JJB permitiram que esta luta figurasse como a base do MMA, mas, somente depois de consideradas as influências políticas, culturais e sociais em sentido mais amplo, é possível entender a profundidade da relação entre o JJB e o MMA.

As exibições de superioridade protagonizadas desde a época de Conde Koma (o professor de Carlos Gracie) atraíram as atenções por contrariar o senso-comum a respeito da capacidade de lutar: o sentido corrente deveria ser de que um homem maior e (visivelmente) mais forte venceria um de menor tamanho (e força). A imagem do inacreditável deve ter deslocado as concepções correntes sobre enfrentamento entre homens em uma luta corporal para nunca mais retornarem – e, nesse deslocamento, levaram consigo imagens de superioridade masculina atreladas à força. É provável que operações executadas por veículos de informação de grande circulação tenham impactado em direção à promoção de superioridade da luta desde as aparições do lendário Conde Koma. Cairus (2012) comentou em seu estudo que Gastão Gracie se interessou, desde o início de sua relação com Mitsuyo Mayeda, em lucrar com as apresentações onde o "samurai" Conde Koma enfrentava adversários mais fortes – e não se sabe qual o grau de confiabilidade de tais informações, visto que devam ter sido produzidas como propaganda para atrair espectadores com intenção de obter renda sobre a exibição de tais confrontos. Sugiro pensar no quão Gastão Gracie deva ter promovido, através de informativos, uma imagem de invencibilidade de Mitsuyo Mayeda, e que tais propagandas repercutam, ao formato de

noticiários que, ainda hoje, referem-se, de forma poética, aos "lances" dos jogos de futebol, similar ao que devem ter sido notícias interessadas em apresentar o futebol no Brasil como uma expressão cultural capaz de agradar as massas e as elites nas primeiras décadas do século XX. Como refere Awi (2012), oportunamente, a versão brasileira da luta dos japoneses *"[...] revolucionou o mundo das artes marciais"* (p. 29)[153].

A família Gracie teve sua tese da superioridade comprovada em confrontos antológicos – obviamente, antológicos, graças ao trabalho perspicaz da imprensa carioca envolvida em tal empresa político-cultural que buscava reunir elementos capazes de construir uma imagem de Brasil, como atesta a próprio Awi (2012) ao lembrar da derrota do Brasil na copa de 1950 em pleno Maracanã sob os olhos da multidão brasileira – onde Hélio Gracie enfrentou lutadores de Judô. Em um deles, Hélio Gracie, apesar da derrota, mostrou sua superioridade ao enfrentar Masahiko Kimura (quase trinta quilos mais pesado que Hélio) em outubro de 1951 (BERGER, 2013; AWI, 2012). Nessa luta – ocorrida quinze meses depois da derrota da seleção brasileira de futebol na Copa do Mundo de 1950 – o lutador brasileiro foi aclamado pela coragem de enfrentar um adversário com mais chances de vitória e por não ter desistido mesmo sob clara possibilidade de ter o braço fraturado – seu irmão interviu invadindo o tatame armado no mesmo local onde a seleção sofreu a derrota final na referida competição (o Maracanã) por saber que seu irmão não se entregaria nunca[154]. Awi (2012) cita o fato de que aquela luta representou um resgate do "orgulho verde-amarelo" depois da derrota do Brasil no futebol, lançando Hélio Gracie como um herói nacional. Observo operações similares às apontadas por Benedict Anderson (2008), importantes para a construção de um imaginário de comunidade nacional, executadas por intermediários culturais na figura de jornalistas como representações de um capitalismo editorial atuante nesta época relatada no episódio pós-derrota da "seleção brasileira". É licito pensar não apenas no potencial do Jiu-jítsu dos Gracie como uma ferramenta identitária para uma comunidade nacional imaginada atingida pela decepção com a "seleção brasileira", mas, projetando a um cenário político-cultural importante nesse estudo, entender a retórica utilizada por Awi (2012) para defender o argumento de seu *Filho teu não foge à luta: como os lutadores brasileiros transformaram o MMA em um fenômeno mundial* livro cujo nome, em si, já permite

[153] Nesse ponto é importante referir-me à crítica dos Gracie apontada também por Awi (*op cit.*) sobre o Judô Kodokan de Jigoro Kano com relação à "artificialização" da arte dos samurais – numa referência ao combate real não delimitado por tempo, pontuações ou limites – que seria uma tentativa de impor à força um formato esportivizado de luta (o Judô) e manter o monopólio sobre a luta mais eficiente do mundo (o *Jujutsu* dos samurais japoneses). A "artificalização" referida pelos Gracie no texto de Awi (*op. cit.*) está em sintonia com o estudo de García e Malcolm (2010) que referem o movimento de questionamento sobre as "artes marciais" que, ao se "esportivizarem" – como se algum dia puderam ser "não-esportivizadas" ou puras, senão já tenham sido desde sempre, versões de culturas orientalizadas e, em um esforço retórico-teórico indulgente, cultura híbrida – deixaram de ser "verdadeiras artes marciais". Estes argumentos fazem parte do discurso utilizado pelos membros da família Gracie tanto para reforçar sua égide de superioridade, quanto para ameaçar os próprios japoneses que contestaram sua capacidade entre os anos de 1930 e 1960 – quando ocorreram confrontos entre os membros da família Gracie e japoneses praticantes de Judô.

[154] Awi (2012) refere que Carlos Gracie salvou o braço do irmão Helio Gracie por saber que ele manteria a máxima *"[...] 'um Gracie nunca bate'"* (p. 35).

admitir a execução de um projeto reificador de um (neo?)nacionalismo fundado em uma percepção do MMA como *a* "arte marcial brasileira". Seguindo um formato exploratório-analítico que me remete à perspectiva foucaultiana de recorte intencional do objeto de estudo, considero importante tornar esse momento do texto não apenas um texto teórico-informativo, mas um resultado de exercício analítico onde busco sustentar pressupostos que defenderei ao longo desse estudo. Atentando para uma construção imaginária importante para sentidos de masculinidade tradicional, viril e belicosa, tais operações, como a que Awi (2012) utiliza em seu texto, me permite entender que é possível pensar em um processo dinâmico de apropriação de sentidos de pureza, essência e respeito a tradições orientalistas de artes marciais que preenchem incertezas sobre um futuro comunal iminente na modernidade fluida de Bauman (2001). Em outras palavras, sustento a premissa de que, assim como este autor, outras produções culturais-midiáticas de grande circulação apelam para sentidos de comunidades acionando marcas semânticas poderosas de virilidade; tais marcas, embutidas nas chamadas "artes marciais verdadeiras", são manejadas por empresas que exploram eventos esportivo-culturais dentro do mercado de consumo cultural com vistas ao lucro crescente (FEATHERSTONE, 1995).

No evento explorado por Awi (2012) como forma de apontar o poder político-social alcançado junto das vitórias dos irmãos Gracie, a presença do vice-presidente João Fernandes Café Filho representando o então presidente Getúlio Vargas (AWI, 2012) é um aspecto merecedor de atenção, por indicar uma aproximação da família Gracie com instâncias políticas de alto escalão. Como o mesmo autor relata, Getúlio Vargas teve aulas particulares com Hélio Gracie no palácio do Catete em seu segundo mandato nos anos de 1950. Entre outros nomes da política nacional, além de Getúlio Vargas, constam Tenório Cavalcanti (o "homem da capa preta"), Mário Andreaza (ministro dos Transportes do governo de Geisel), Carlos Lacerda (ex-governador de São Paulo), entre outros (AWI, 2012). É possível inferir que a hegemonia do Jiu-jítsu dos Gracie tenha sido atingida não apenas pelos confrontos antológicos, mas pela relação com personalidades influentes do cenário político e social da capital da república nas primeiras décadas do século XX – um aspecto que deverá ser considerado em toda a trajetória do JJB no decorrer dos anos.

Uma percepção ingênua sobre a superioridade do Jiu-jítsu criado pela família Gracie poderia contribuir para uma crença de que ele só ascendeu e se estabeleceu como uma luta corporal respeitada no Brasil e no mundo devido à sua potencial capacidade de submeter adversários. É preciso levar em conta todo o contexto em que ela se desenvolveu. Contexto onde contribuíram figuras ilustres do cenário político das cidades onde a família Gracie viveu: Belém do Pará como capital do ciclo da borracha e Rio de Janeiro como capital da república. Estas

cidades serviram, no início do século XX, de pano de fundo para a construção de uma luta agregando pensamentos surgidos das correntes ideológicas que estruturaram os modernos Estados Nacionais, como venho explorando desde os primeiros momentos desse estudo: construção de uma identidade nacional, em moldes apontados por Anderson (2008) em seu estudo sobre comunidades nacionais imaginadas; e a ideologia higienista subsumida no ideário esportivo, conforme é possível inferir a partir de leituras de Bourdieu (2003), de Foucault (2008), ou, considerando a reprodução de sistemas político-ideológico em larga escala na emergência de Estados nacionais modernos que investiram na imagem de homens saudáveis e produtivos fieis a práticas físico-desportivas para o projeto de progresso social, de Mosse (1996).

Como evidência do argumento que referi, não raro, o Jiu-jítsu criado pelos Gracie é apresentado sob um formato em que foi capaz de catalisar a aspiração por uma ferramenta que permitisse o controle da agressividade – uma prática corporal prestigiada por estar vinculada à ideologia esportiva e, portanto, ajustada com as recomendações formativas do Estado nacional daquele momento – ao mesmo tempo em que, como foi estrategicamente divulgado pelos precursores da modalidade, representava a apropriação do espírito nobre do código de honra dos samurais japoneses – o qual, como já discutido, funcionou como um poderoso atrativo para a adesão aos pressupostos de uma "arte marcial" ajustada aos princípios do esporte. A sutil relação entre a luta recém-criada e as descontinuidades das configurações políticas do decorrer do século passado foram ingredientes decisivos para o seu sucesso. A emergência de lutas corporais resultantes do pensamento hegemônico ocidental – sobre as quais se opuseram os defensores da "essência" beligerante das artes marciais (artes marciais "artificializadas" ou "pasteurizadas") contra aqueles permeáveis ao formato esportivizado de esportes de lutas – foi paulatino ao período do estabelecimento da divisão do mundo nos blocos capitalista e socialista. Como o esporte funcionou como uma exibição incontestável das hegemonias de países pertencentes aos dois blocos políticos, é compreensível o investimento estatal e institucional nele. As denominadas artes marciais tiveram então sua respeitabilidade submetida a uma maior ou menor adesão aos pressupostos ideológicos balizadores do esporte – um aspecto menos expressivo a partir da ruptura com aquela divisão politico-ideológica que marcou os tempos da guerra fria entre grandes potências. Percorrendo a trajetória do JJB, é possível inferir que esta luta ficou à sombra de modalidades olímpicas de lutas que se distinguiram enquanto esporte, mas se beneficiou do mesmo capital social que fez de outras modalidades esportivas de lutas figurarem como propostas eficientes para a formação do "homem de bem" (forte, saudável e honrado), como o Judô, o Karatê ou o Kung Fu – citando algumas modalidades mais comuns no Brasil segundo Pimenta (2008).

A complexa gênese do JJB acompanhou a efervescência de lutas corporais exibidas em filmes hollywoodianos e em programas de televisão no formato de espetáculo. Ele dividiu espaço com outras lutas que representavam a compreensão ocidental das práticas orientais produzidas a partir de operações político-culturais orientalistas (SAID, 1990), por mais paradoxal que soe ser essa luta uma "arte marcial", já que advoga este título, mas, ao mesmo, se orgulha de ter sido gestada em solo brasileiro. Percebo que, preenchidos por sentidos de pureza não-corrompida pela modernização feminilizante como aquelas encontradas por Albuquerque Junior (2003) em suas análises sobre produções literárias brasileiras das primeiras décadas do século XX preocupadas em resgatar uma imagem de homem puro que se opusesse ao homem urbano contaminado por políticas de vanguarda, movimentos conservadores sustentavam-se em retóricas masculinistas essenciais – como as possibilitadas a partir de imagens de artes marciais construídas sob o suporte de tradições inventadas em atenção a análises de Hobsbawn (2014), de histórias palimpsestas de Broke-Rose (1993) e resíduos culturais recolecionados em atenção a Canclini (2003) – suas falas promotoras de superioridade de um tipo social brasileiro lutador de Jiu-jítsu: um autêntico Gracie e seus fieis discípulos. O que me interessa realçar neste momento é o fato de uma luta, entendida como "arte marcial" no ocidente, só tenha adquirido visibilidade em função das descontinuidades de sua trajetória. Em vista disto, a própria ideia de invencibilidade do Jiu-jítsu foi construída sob a tutela de círculos dotados de poderes político-culturais compostos por agentes do Estado ou por personalidades do mundo do entretenimento – muitas vezes, em estreita relação, como revela a obra de Awi (2012), ao recuperar episódios de confrontos protagonizados por lutadores reconhecidos como membros de famílias influentes da sociedade carioca em meados do século XX –, antes de sua (suposta) eficácia como "arte marcial".

O movimento de emergência de lutas que ajustavam uma "essência" de artes marciais de matiz oriental com o esporte (ocidental) foi, de um modo geral, marcado por tensões entre os adeptos desta perspectiva de restringir a beligerância inerente às lutas (os defensores das "artes marciais" esportivizadas) e aqueles que reivindicavam a preservação de seu potencial contundente (defensores das "verdadeiras artes marciais"). Devo apresentar esta demarcação entre dois segmentos, que chamarei já aqui (para ancorar a tipificação sobre a qual desenvolverei o argumento de que aquela tensão desencadeou uma crise fundante para o surgimento do MMA) de radicais (os primeiros) e de moderados (os segundos). Com esta tipificação onde encontro dois segmentos de uma mesma comunidade de artes marciais, influentes dentro da instituição esportiva: os radicais e os moderados. Sugiro pensarmos ser o conflito entre moderados – aqueles que entendem uma esportivização como uma forma de manter a expressão e o espaço

social alcançado pelas chamadas marciais como produtivo – e os radicais – aqueles que questionam uma "pasteurização" ou "artificialização" das artes marciais que deixariam de sê-las à medida que esportivizam-se – realça a percepção de uma crise de masculinidade que apenas existe para estes próprios atores; e que esta só existe dentro do próprio discurso que a produz, reforçando uma disputa por hegemonia dentro do campo das artes marciais. De outro modo, refiro-me à instauração de uma crise no seio da comunidade de lutadores, responsável pela gênese do MMA, no qual os interesses envolvidos na defesa de um modelo de virilidade a que devam recorrer lutadores em combates realizados em eventos competitivos – o dos radicais ou o dos moderados – realçam a disputa interna pela perpetuação de masculinidades antes que se pense em uma crise. Defendo a premissa de que o MMA deva ser entendido como uma representação do desejo de conservar masculinidades supostamente perdidas junto a uma suposta crise de masculinidades em curso no avançar da modernidade. Uma crise, que conforme acreditam aqueles segmentos radicais e moderados, responsável, como deverei defender, sustentado pelo modelo teórico-metodológico weberiano de tipologias ideais, enquanto argumento sobre uma profundidade ameaçadora sobre a estabilidade da comunidade de artes marciais formada por radicais e moderados. É dentro deste um cenário, demarcado por uma crise de masculinidades que ameaça aquela estabilidade, que entendo tenha se produzido as condições que deram origem ao que hoje esse estudo pressupõe ser um espaço produtivo de masculinidades intrínsecas a um pós-modernismo. Esta imbricação entre marcas semânticas produzidas sob o fogo das crises entre expressões diferentes sobre um mesmo objeto cultural, artes marciais, aponta para uma relação com o pós-modernismo identificado como movimentos culturais da sociedade de consumo, conforme aponta Featherstone (1995).

A tensão gerada pelo avanço da profissionalização de lutas de golpes como o Karatê, Muay Thai e outras lutas de média distância[155], com a reivindicação por formas mais contundentes de disputas no cenário competitivo produziram formas de lutas hibridizadas. Uma reflexão possível, dentro dos mesmos pressupostos apresentados por Canclini (2003), é cabível neste momento – principalmente, se somadas às reflexões trazidas por Featherstone (1995) sobre operações simbólico-culturais. Como aponta Featherstone (*ibid.*), processos de mediação cultural como os operados por aqueles entes interessados em reivindicar expressões "reais" de artes marciais-lutas corporais (segmentos radicais daquelas comunidades de artes marciais), voltados, mesmo sem ter consciência da dimensão sociológica de suas intenções, para a produção de bens culturais mais atrativos do que aquelas lutas "miscíveis" de fragmentos oriundos de culturas impenetráveis (esportes tradicionais defendidos como identidades sólidas de Estados-nação em

[155] Para esclarecimentos sobre classificação das lutas, ver Gomes (2008) e Henares (2000).

vias de declínio no pós-modernismo) caracteristicamente obsoletas das coleções modernas amareladas pelo tempo (CANCLINI, 2003). A exposição crescente de lutas no cinema, promovida por filmes protagonizados por Bruce Lee – claramente, mediações culturais promovidas em direção aos descolecionamentos de desterritorialização de expressões culturais da modernidade solida[156] – , aumentou o interesse em lutas asiáticas e ocasionou o surgimento de lutas que combinavam Karatê, Kickboxing e Full Contact, e produziram diversas competições de lutas onde a aplicação de força aos golpes atendia ao desejo dos lutadores de manterem suas modalidades próximas aos princípios definidores das lutas: simulações de confrontos reais – afastando-se da tendência do esporte amador de decisão das lutas por pontos. Como apontei, neste processo, os segmentos radicais daquela comunidade de artes marciais tomam a direção de acirrarem a discussão sobre uma defesa de modelos alegadamente puros de virilidade que se veriam ameaçados por uma crise de masculinidade em curso desde o surgimento de movimentos de reivindicações de direitos políticos e civis desde os primeiros momentos do século XX. Como voltarei a este processo de refluxo dos tensionamentos sobre os debates a respeito da hegemonia de uma ordem de gênero no avançar da modernidade, intitulado por Oliveira (2004) como vitimários, não me deterei agora a esse ponto. Restrinjo-me a realçar a penetração de uma premissa, que pretendo defender nesse estudo, na qual o MMA tenha surgido, ou o culminar de crises político-culturais que, defendo, abalaram a estabilidade de modelos de masculinidades responsáveis pela perpetuação de estruturas patriarcais opressoras e restritivas de liberdades políticas, culturais e sociais de minorias na história da humanidade, a ponto de provocar movimentos conservadores como resposta àqueles abalos.

Percebe-se a partir do texto de García e Malcolm (2010), uma tendência em lutas caracterizadas pelos golpes; e por dinâmicas menos sujeitas a sistemas de pontuação que sustentam o ideário esportivo próprias daquele segmento radical da comunidade de artes marciais, de resistirem ao impulso esportivizador inerente ao segmento moderado, com a justificativa da artificialização dos combates – reduzidos ao toque e descaracterizando a excitação intrínseca à luta. Modalidades de luta surgida a partir desse movimento de resistência à esportivização advogaram o título de artes marciais revigorando as adesões às comunidades imaginadas associadas à cultura oriental – o orientalismo (SAID, 1990) – remetendo à premissa das identidades fragmentadas (HALL, 2002).

[156] Canclini (2003) refere-se aos descolecionamentos – reorganizações de séries de manifestações culturais em formatos reduzidos e traduzidos para necessidades e possibilidades de grupos que deles se apropriam – e às desterritorializações – os deslocamentos como processos ocorridos junto às movimentações de fragmentos de expressões culturais que ocorrem em hibridações culturais – sua obra a respeito de culturas híbridas onde reflete sobre um conceito aparentemente consensual, mas que exige discussões sobre a interferência de aspectos políticos sobre tal questão..

O aspecto apontado por García e Malcolm (2010) sobre o conflito entre o que chamo de radicais contra moderados, indica um prenúncio da informalização pelo questionamento (e internalização) das regras que caracterizarão o avanço do processo civilizatório – antes de configurar uma de-civilização, como defende Wouters (1986). Como reflexo do movimento de dissidência a uma artificialização de lutas em pé – em especial do Karatê –, surge no Japão o evento *K-1* cuja referência foi um estilo de *Karatê Seidokan*, Mestre K. Ishii. Esse evento permitiu o reconhecimento deste estilo de Karatê em nível mundial e representou um espaço de desafios entre diferentes modalidades de luta como o Boxe Tailandês, o Boxe Birmanês, o Wu-shu (um termo utilizado pelos chineses para nomear o que os ocidentais chamam de Kung Fu) e o Kickboxing (GARCÍA; MALCOLM, 2010). É possível adicionar, nestes episódios de reelaboração e mediação cultural, as ferramentas teórico-explicativas de Featherstone (1995), na medida em que se percebe o papel decisivo de intermediários culturais que reorganizam a cultura de forma a atender suas necessidades de afirmação política e social, mobilizando porções de capital simbólico a favor de seus interesses sociais de projeção no cenário material e cultural da modernidade avançada, como postula Bourdieu (2007).

Enquanto surgem as modalidades de lutas representativas do protesto contra a submissão de regras esportivas, reflexos das operações executadas pelos radicais da comunidade em defesa das artes marciais como expressão identitária masculinista, o mercado do entretenimento esportivo se farta de oportunidades de explorar o produto surgido desta polêmica, em uma clara expansão de um mercado atinente à sociedade de consumo de bens culturais apontada por Featherstone (1995). Foi seguindo esta tendência para a espetacularização das lutas – revigorando as experiências mediadas pela cinematografia norte-americana dos filmes de lutas – que se configuraram as condições sociais para o surgimento do MMA, contando com a premissa de um avançar no interesse por expressões passiveis de permitir o consumo de bens culturais caracterizados pelo descontrole controlado de emoções através, por exemplo, de práticas esportivas radicais e limítrofes.

Os filmes de Bruce Lee foram um ingrediente poderoso para a construção de uma sensibilidade estética sobre as lutas inexistentes no ocidente até a década de 1960. Para exaltar a interferência dos *mass media* na configuração das lutas surgida neste processo, Berger (2013) chega a referir um estilo de luta chamado *Jeet Kune Do* criado por Bruce Lee nos anos de 1960 como uma modalidade de luta mixada. O fenômeno de filmes que enalteceram a figura de heróis lutadores participou da produção de sentidos sobre hegemonia política (dos Estados Unidos sobre o mundo) e de gênero, como aponta Williams (1994) e servem para elucidar o poder desta manifestação cultural no domínio da compreensão sobre masculinidades contemporâneas. O

fenômeno, já abordado do desenvolvimento de experiências estéticas a partir do *Pro Wrestling* norte-americano, completa o cenário da representação das lutas (ou artes marciais) no mundo ocidental cujas fronteiras se esvaecem com e desacoplamento entre lugar e espaço conforme considera Giddens (1991); e a decorrente aproximação de termos de padrões culturais mediado pelo mercado de bens culturais – como pode ser identificado pela ocorrência do *Pride* japonês, a ser abordado adiante[157]. A interferência de pressões políticas e econômicas fica então caracterizada pela influência de agentes representativos do poder estatal e empresarial.

2.1.3 UFC: CONSUMO EXTREMO

No tópico anterior abordei dinâmicas sociais que contribuíram para o surgimento do JJB, das crises e dos abalos que desencadearam no surgimento de uma modalidade de luta conhecida como MMA, adiantando em que medida tais processos indicam disputas internas a esse campo no que tange aos sentidos e significados a respeito das masculinidades. Neste tópico, me detenho a apresentar dinâmicas que envolvem mais de perto a biografia de um personagem decisivo na gênese daquela luta: Rorion Gracie.

A biografia de Rorion Gracie poderia ser objeto de um estudo sociológico profícuo enquanto temática importante para gênero, identidade cultural, sociedade de consumo, entre outras aplicabilidades de relevo para as Ciências Sociais. Contentar-me-ei em recortes de sua trajetória capazes de fundamentar meu argumento de que sua iniciativa, mesmo não sendo singular em termos de vanguarda para um emigrante "latino", radicado em terras norte-americanas em busca do "sonho americano de sucesso", tenha sido fundamental para a magia embutida no que hoje entendemos ser o MMA.

Ainda em fins da década de 1980, em Los Angeles nos Estados Unidos, depois de indas e vindas a terras norte-americanas com histórias não menos dignas de lendas de mitos guerreiros, Rorion Gracie finca moradia na Califórnia e inicia um movimento semelhante contra a ideia de "pasteurização" das lutas (AWI, 2012). Em associação com empresários do ramo cinematográfico, com alunos e com amigos, e, possivelmente, usufruindo de sua imagem de prestígio junto a estrelas de Hollywood, aproveitou seu "tino comercial" – Rorion, conforme conta Awi (2012) valeu-se de seu porte atraente (latino?) para atuar como figurante em filmes hollywoodianos – e iniciou uma jornada que o levou a patentear a marca "Gracie" nos Estados

[157] Uma discussão a respeito de uma homogeneização cultural trazida por Hall (2002) prescinde, como o próprio autor refere, da percepção sobre uma fascinação com a diferença e a mercantilização da etnia e da alteridade. A articulação entre o global e o local reorganiza identidade locais e, consequentemente, movimentos culturais; a globalização pode ser referida como um processo de ocidentalização, pois a dinâmica de distribuição das mudanças obedece, de certa forma, padrões ocidentais – ainda que não seja um processo homogeneamente distribuído ao redor do mundo.

Unidos (*ibid.*). A polêmica atitude de Rorion Gracie de reconhecer oficialmente a luta de sua família nos Estados Unidos, e não no Brasil, como o Gracie Jiu-jítsu, foi motivo de discórdia na família. Sua atitude gerou atritos dentro da família Gracie e foi mais um dos muitos ingredientes da conturbada trajetória de um nome constantemente atrelado a conflitos – na melhor acepção do termo[158].

Em entrevistas e trabalhos acadêmicos e jornalísticos (BERGER, 2013; AWI, 2012), é possível detectar nas *falas* de Rorion Gracie dois aspectos elucidativos sobre a eficiência do JJB criado pela sua família: sua superioridade enquanto luta – comprovada em desafios contra lutadores de outras modalidades –, tendo sido utilizada como *slogan* para atrair alunos onde a modalidade era desconhecida; e o teor propedêutico do regime ascético, como o presente na dieta Gracie, responsável esta por (re)atualizar noções (prescritivas) associadas a artes marciais produtos de operações orientalistas, e que seriam responsáveis por sua superioridade. No caso, a mensagem implícita ao discurso Gracie e nas *falas* de Rorion Gracie era a de que, os praticantes de JJB seriam bem sucedidos como lutadores e como homens, se adotassem um regime de uma vida ascético[159]. Ou seja, apenas se praticassem incansavelmente o JJB ministrado por lutadores credenciados pelos Gracie e seguissem as determinações condizentes com o regime ascético de vida defendido pelos Gracie, os indivíduos – que, arrisco, devessem ser homens dispostos a seguirem o estilo Gracie de vida (ascético, belicoso, viril, heterossexual e pronto para lutar).

Para reforçar o argumento de que o Gracie Jiu-jitsu de Rorion Gracie tenha se tornado tão famoso graças ao seu discurso viril condizente com o projeto de resgate de masculinidades perdidas no avançar da modernidade, examinemos influências da trajetória de Rorion Gracie que vem revolucionando o mercado de consumo de lutas corporais como uma ferramenta identitária viril desde as últimas décadas do século XX.

Como já comentei, o que ficou conhecido como o Jiu-jítsu dos Gracie e, depois de muitas apropriações de nomenclaturas (Jujutsu, Jiu-jítsu, Gracie Jiu-jitsu, *Brasilian* Jiu-jitsu e Jiu-jítsu Brasileiro) que refiro, nesse estudo, através da sigla JJB, foi resultado de descontinuidades e atravessamentos de ordem cultural, econômica e política que contribuíram para a popularidade

[158] Para Rorion Gracie, foi seu pai Hélio Gracie quem teria aperfeiçoado o "melhor" sistema de defesa pessoal do mundo (o Gracie Jiu-jítsu), enquanto seu, tio Carlos Gracie, teria criado a melhor maneira de comer existente: a dieta Gracie. Desta forma, a seu ver, nada mais justo que reconhecer, em seu pai Hélio Gracie, a origem da luta, e nele, filho do criador da luta, o responsável pela oficialização nos Estados Unidos e não no Brasil, a modalidade de luta que ficou conhecida pela Confederação Brasileira de Jiu-jítsu (CBJJ) por Jiu-jítsu Brasileiro (JJB) – no meu entender, Jiu-jítsu Brasileiro, uma nomenclatura como versão aportuguesada do *Gracie Jiu-jítsu* de Rorion Gracie adotada nesse estudo de forma arbitrária para fins de localização terminológica; nomenclatura que, talvez, tenha servido para suavizar os atritos na família Gracie; e que ganhou outra nomenclatura popular da luta *Brasilian Jiu-jitsu* (com todo o *glamour* que termos norte-americanizados são capazes de adicionarem a culturas "Outras") que me parece querer embutir mais prestígio como alternativa ao que discuto estar relacionado a um complexo de inferioridade do brasileiro.

[159] Percebo a aplicabilidade de pensarmos no corpo enquanto agência enquanto um ressoar daquele ascetismo weberiano importante para pensarmos na espessura da relação entre corporalidades, praticas físico-desportivas – das quais as lutas corporais são paroxísticas –, masculinidades e religiosidades. Retorno a este aspecto mais à frente ao tratar da questão da religiosidade.

da luta. Depois de ter explorado atravessamentos que incidiram sobre a família Gracie como um todo no texto anterior, aqui abordarei o papel desempenhado pelo Gracie responsável pela projeção do JJB no cenário internacional, Rorion Gracie, que, através de seu empreendimento que instituiu a marca Brasilian Jiu-jitsu, criou o UFC e, junto a isso, oficializou a luta como Gracie Jiu-jitsu, uma luta dos verdadeiros Gracie.

Awi (2012) explora a história pessoal de Rorion Gracie e comenta suas experiências como figurante e, posteriormente, consultor de cenas de lutas de filmes hollywoodianos. Rorion se aproveitou seu biótipo – compatível com as exigências estéticas das agências de figurantes – para participar de produções cinematográficas, e se tornar conhecido, não apenas por sua boa aparência, mas por deter o conhecimento de uma modalidade que abalaria o meio das lutas corporais desde então: o Jiu-jítsu dos Gracie. O que argumento aqui é que, uma das causas do sucesso da modalidade, não foi apenas resultado de sua invencibilidade técnica, mas fruto das interferências políticas e culturais que extrapolam o imaginário de ser o JJB, desde o início, uma "arte marcial" insuperável – uma retórica de masculinidade.

Episódios de enfrentamentos entre membros da família Gracie ou de lutadores formados por eles, orgulhosamente registrados por amantes de "artes marciais brasileiras" como uma prova da superioridade do Gracie Jiu-jitsu, uma "autêntica luta de samurais brasileiros", figuram como os desafios protagonizados pelos Gracie na Califórnia dos anos de 1980 contra lutadores em academias e centro de lutas naquele estado norte-americano. Fica nítido o paradoxo de uma prática que reivindica o *status* de "arte marcial" – levando-se em consideração que "arte marcial" só é admitida na contemporaneidade a partir da assimilação dos critérios esportivizantes que a tornem uma prática esportiva regulada por regras com vistas à preservação dos competidores –, mas se vale de confronto "com poucas regras" – ou já um exercício para o surgimento de lutas *no rules* – para explorar o interesse causado pela excitação em assistir ou participar das situações próximas às "brigas de rua". Reforçando o contrassenso das artes marciais "reais", Conta-nos Awi (*ibid.*) que Rorion Gracie adicionou os movimentos presentes em lutas do "estilo Bruce Lee" que ele tanto questionava – por não serem fieis a "situações reais" (brigas de fato) – e teve garantida sua presença em filmes de ação de Hollywood. Esta apropriação de movimentos presentes em lutas do "estilo Bruce Lee" feriu, de certa forma, uma pureza do JJB enquanto "arte marcial", mas foi fundamental para o Gracie Jiu-jitsu alcançasse a visibilidade nos estúdios de cinema de Hollywood. Rorion Gracie viu na assimilação dos movimentos espetaculares dos filmes de Bruce Lee uma alternativa para tornar sua "sóbria" (leia-se "não tão espetacular" quanto os movimentos fantásticos estilo Bruce Lee) "arte marcial" um produto palatável ao gosto hollywoodiano e ganhar o mundo. A justificativa de adicionar movimentos presentes em lutas do

"estilo Bruce Lee" não às suas performances naquelas lutas contra lutadores em academias da Califórnia, as quais foram utilizadas para demonstrar sua superioridade em relação às "Outras" "artes marciais", sublevou seu interesse em manter uma "marcialidade" do JJB. De outra forma, mesmo correndo o risco de ter seu Gracie Jiu-jitsu sujeito às mesmas críticas que dirigia às "artes marciais artificializadas", Rorion Gracie pôde, sujeitando-se ao gosto norte-americano sensibilizado pelo consumo de uma cinematografia hollywoodiana que transforma em pastiche as nobres "artes marciais" para que sejam potenciais produtos de consumo cultural, ganhar espaço naquele universo que projetaria sua imagem dentro da sociedade que abraçaria a luta dos Gracie como a "arte marcial mais completa do mundo".

Awi (*ibid.*) cita uma fala de Rorion que confirma essa hipótese: *"O jiu-jítsu jamais seria reconhecido mundialmente como arte marcial mais eficiente se os americanos não acreditassem nisso"* (p. 84). Aqui dois aspectos merecem destaque. O primeiro refere-se à preocupação em situar a luta como uma "arte marcial", resgatando o capital simbólico associado às lutas – e distanciando-as, mesmo que não tenha jamais alcançado totalmente tal objetivo, de possíveis riscos de compará-la a desordens de lutas presentes em brigas de ruas (o antagonismo das artes marciais "respeitáveis"). Refiro-me que a preocupação com o rótulo de "arte marcial", em um sentido, institui um paradoxo por ter sido o JJB alçado à categoria de insuperável justamente por ter demonstrado a fragilidade de lutas em eventos destituídos do caráter de "arte marcial" moderna (em estrito respeito às normas), isto é, não foram conduzidas pelo ideal esportivo pautado pela ética de respeito e preservação da integridade do oponente.

O segundo aspecto digno de nota é o de que foi nos Estados Unidos e não no Brasil que Rorion Gracie pôde mostrar ao mundo a "arte marcial" criada por sua família. Há nesta fala uma significativa alusão a um sentimento de inferioridade de ser brasileiro. Interessante relacionar um *ethos* Gracie como estranho à imagem de malandragem e licenciosidade brasileira como comentei no tópico onde abordo a questão das identidades relacionadas às lutas no primeiro capítulo desse estudo. Resgatando o complexo de vira-latas de Nelson Rodrigues em sua crônica *À sombra das chuteiras imortais: crônicas de futebol* (RODRIGUES, 1993), acho importante associar a este tema reflexões sobre as apropriações culturais cujos atravessamentos políticos são elucidativos.

Canclini (2003) propõe um modelo para pensar a relação e as conexões entre o tradicional-popular e a cultura de elite junto com as indústrias culturais. Sob este aspecto, proponho uma reflexão sobre o tema da inferioridade cultural implícita na fala de Rorion Gracie. As palavras do lutador nos remetem à ideia de ausência de um espaço para a luta da família Gracie no Brasil, a qual só alcançou a devida notoriedade depois de modulado pela indústria

cinematográfica hollywoodiana. Talvez seja possível pensarmos em influências europeia e norte-americana sobre manifestações culturais brasileiras que, para dizer o mínimo, reiterem modelos aos quais a intelectualidade brasileira tenha tomado como referência (ORTIZ, 1985); ou reproduza-os passivamente (SCHWARZ, 1987)[160].

A hibridação aqui pode ser pensada como o deslocamento do sentido de tradicional (o Jiu-jítsu) para a indústria cinematográfica hollywoodiana moderna que permitiu o sucesso da luta dos Gracie. Mas o lamento do brasileiro Rorion Gracie, que se sustenta em um sentimento de inadequação e inferioridade da sociedade brasileira em relação à norte-americana – o "complexo de vira-latas" –, aponta para uma (super)valorização do modelo norte-americano de gestão de empreendimento pessoal em detrimento de uma perspectiva de atraso cultural a qual o lutador entende existir no Brasil[161].

[160] Há documentações a respeito de uma sensibilização da sociedade brasileira por modelos norte-americanos de cultura referindo às suas influências desde as primeiras décadas da república brasileira, seja no campo literário-cultural (FLORES, 2006), seja mais diretamente sobre dispositivos político-educacionais (SILVA; FLORES, 2012), seja no interesse pela cinematografia norte-americna, seja na implantação de esportes sob o jugo da *jock-culture*, temos nos visto a partir de lentes ajustadas por critérios sensibilizados através de uma ética e estética euro-americana. Estes aspectos realçam uma discussão a respeito da gênese cultural brasileira como as trazidas por Shwarz (*op. cit*.) e Ortiz (op. cit.), no tocante à penetração de ideologias e teorias europeias e norte-americanas. A tese de Ortiz (*op. cit*.) debate a influência de pensamentos europeus raciológicos em fins do século XIX (RODRIGUES, 1935), passando pelas teses cutluralistas de Gilberto Freyre (2006), até discussões a respeito de uma política cultural de valorização do popular surgidas em meados do século XX (ORTIZ, 1985). Como Ortiz (*op. cit*.) ressalta, o período consumado pelos governos militares pós-1964 caracterizaram-se por um investimento em uma perspectiva cultural onde o Estado preocupava-se com o desenvolvimento de uma solidariedade orgânica em estilo durkheimiano; coube às iniciativas governamentais o desenvolvimento de uma cultura de massa na qual o investimento privado foi vigiado a fim de atender às intenções desenvolvimentistas daquele governo. As perspectivas apontadas acionam, grosso modo, ideologias que se sobrepõem a culturas locais; o espirito de uma cultura universal inspirado em valores iluministas (europeus) esteve, desta forma, orientando quaisquer dos projetos de elaboração cultural no Brasil. Já Shwarz (*op. cit*.) realça o caráter imitativo e o influxo externo que influencia a vida cultural brasileira que revela um sentimento de inadequação; a tentativa de eliminação do que não fosse nativo como forma de realçar o verdadeiramente nacional, mas que não consegue fugir, em ultima instância, às influências europeias. O resultado de tais conflitos político-culturais brasileiros desembocam na irrefreável interferência das dinâmicas de comunicação de massa fortemente influenciadas por padrões norte-americanos que ditam as normas para a disseminação cultural – ou se poderia referir, filtram os elementos mais ajustados às regras do mercado.

[161] O esforço para considerar o JJB como uma cultura tradicional legítima sugere uma adesão a valores puros de virilidade oriundos de uma expressão orientalizada de cultura (japonesa) – seja indicativo de um sentimento de inferioridade cultural, e que este sentimento de incompletude esteja associado a percepção de uma superioridade euro-americana – ou a sua completude. Aqui, o complexo de vira-lata ironizado por Nelson Rodrigues parece explicativo e remonta à reflexão de Canclini (2003) sobre operações culturais, que tendem a se inspirar em critérios éticos e estéticos oriundos do "primeiro mundo", responsáveis pela dominação cultural presente em países "subdesenvolvidos". Rorion Gracie critica a falta de oportunidades, mas em sua crítica está clara sua adesão ao *american way of life* onde o investimento pessoal está em estreita sintonia com o que Bauman (2001) verifica ser uma tendência da modernidade líquida para projetos individuais – um fato longe de ser uma realidade no Brasil, conforme sugere Rorion e, em certa medida representa um atraso cultural e social. Na medida em que o indivíduo é responsabilizado pelo seu sucesso ou fracasso, parece inaceitável que os desafios de ordem cultural impeçam o livre acesso do indivíduo ao sucesso pessoal. Ao lamentar-se por ter oriundo de um país que não dá o devido espaço para os sonhos de progredir se tornem realidade, Rorion Gracie revela uma sensação de inferioridade, pois, para ele, nos Estados Unidos sim existe o justo espaço para se valorizar uma iniciativa empreendedora que busca abrir espaço para que o mundo conheça uma cultura nobre e legítima como a luta criada por sua família: o Gracie Jiu-jítsu.. É possível sugerir que o esforço de Rorion Gracie se afirmar como o criador de uma luta superior (seu Gracie Jiu-jitsu) tenha representado uma superação pelo fato de ser estrangeiro em um país superior. A determinação em defender o discurso de que a luta de sua família contém sentidos de uma virilidade pura fundada na artes marciais dos nobres samurais representou mais um ingrediente para superar um "complexo de vira-latas". O sucesso do Gracie Jiu-jítsu, uma luta de um estrangeiro oriundo de um país com uma cultura atrasada frente à avançada sociedade norte-americana, simbolizou uma verdadeira vitória. Dentro desta lógica, o JJB confere, por representar o sucesso de um estrangeiro que enfrentou as barreiras que uma cultura superior impõe a um estrangeiro oriundo de uma cultura subalterna, àqueles que a ela se dedicam, sentidos de uma prática cultural eminentemente masculina e viril como qualquer símbolo cultural superior norte-americano. E é possível que estes sentidos de masculinidade e virilidade sejam extensíveis ao MMA que surge desta dinâmica do JJB.

García e Malcolm (2012), outros autores onde a biografia de membros da família é apontada como responsável pelo surgimento do próprio MMA (AWI, 2012, BERGER, 2013; VAN BOTTENBURG; HEILBRON, 2006), referem-se à trajetória de Rorion Gracie como diretamente relacionada com a origem do UFC – e, consequentemente, do MMA. Depois de instalar-se dando aulas na garagem de sua casa e tentar manter uma academia com aulas da luta de sua família, Rorion Gracie aposta em seu produto, o Brasilian Jiu-jitsu. Inspirado pelo amigo e aluno Jay Abraham e incentivado esposa, resolve produzir fitas de VHS para explorar o interesse dos norte-americanos pelas lutas. Rorion produziu um documentário apresentando em fitas de VHS lutas de membros da família Gracie utilizando o Jiu-jítsu por eles criado para vencer adversários de outras modalidades e anunciava-os em revistas de artes marciais como *Gracie Jiu-jítsu in Action*. Pressuponho que a sugestão dada a Rorion para transformar, as imagens registradas dos confrontos de Gracie's, registros de disputas no estilo Vale-tudo onde lutadores formados sob moldes "espartanos" de treinamento contra lutadores em academias e em competições divulgadas em meados do século XX como feitos heroicos da família Gracie no Rio de Janeiro, em produto de consumo atenda à premissa de que ele represente um produto exótico – não por acaso, nas fitas do *Gracie Jiu-jítsu in Action*, cenas de Vale-tudo protagonizadas por lutadores da família Gracie ganharam, mesmo em seu formato caseiro de produção, cenas de leões rugindo e devorando suas vítimas dilaceradas depois de ataques cruéis destes animais selvagens, o que pode sugerir uma associação intencional entre o animal selvagem e o lutador Gracie – e que tal produto exótico se encaixe na percepção de uma brasilidade "selvagem", funcionando como operador do sucesso da luta dos Gracie's na *Gracie Jiu-jítsu in Action.*

Depois do sucesso do documentário e da produção de uma série de fitas em VHS acerca de técnicas de defesa pessoal, Rorion Gracie lançou-se em uma empreitada maior. Abriu em parceria com o ex-veterano de guerra Art Davie uma empresa chamada WOW! (*Ward of the Worlds Promotions*) para desenvolver um evento onde as situações de "brigas reais" vendidas no *Gracie Jiu-jítsu in Action* pudessem ser assistidas pela televisão e atingissem maiores lucros. A WOW! fundada por Rorion e Davie associou-se à empresa de comercialização de eventos por pacotes *pay-per-view* SEG (*Semaphore Entertainment Group*) sob a presidência de Robert (Bob) Meyrowitz e começou a planejar o formato do evento. A partir do contato com o diretor de cinema John Milius, responsável pelo filme *Conan*: *o bárbaro*, Rorion Gracie desenhou o formato do futuro UFC, cuja primeira edição ocorreu em Denver no estado norte-americano do Colorado, em novembro de 1993. O octógono patenteado pela empresa de Rorion e Davie foi inspirado na ideia de Milius a partir da rusticidade do filme hollywoodiano *Mad Max*. O ringue que hoje conhecemos como octógono, em forma de jaula de oito lados criado, inspirado em

gaiolas apresentadas nas cenas deste filme, envolvendo cárcere de personagens impregnados de símbolos de virilidade selvagem, passou a ser a marca registrada do MMA e influencia outros eventos até hoje. O nome *Ultimate Fighting Championship*[162] (UFC) resultou de uma decisão da SEG que não concordou com o nome escolhido pela WOW! *War of the Worlds*[163] e adotou o nome que continua a confundir pessoas de todo o mundo sobre os limites entre MMA e UFC – chegando a confundir a própria luta MMA com o evento que a tornou famosa.

A audiência das lutas dos então eventos de Vale-tudo UFC – já que ainda não havia se estabelecido o nome *Mixed Martial Arts* para as lutas que se tornavam cada vez mais populares não só nos Estados Unidos como no mundo – era resultado da popularização do formato *pay-per-view* e este foi um aspecto determinante para a oscilação financeira e estabilidade da empresa WOW!. As pressões sobre o formato das lutas do UFC levaram às primeiras mudanças em direção a uma crescente submissão a regras ajustadas ao formato esportivizado, afastando-se da lógica defendida por Rorion Gracie devessem ser as "artes marcais" "não-artificializadas" como seu *Brazilian Jiu-jitsu*: o evento como uma "briga de verdade". A partir da quinta edição do UFC, enquadrando-se aos moldes esportivizantes que tornaram as lutas do UFC mais aceitáveis para os critérios norte-americanos de consumo de lutas corporais sensibilizados pelo Boxe, as lutas passaram a ter limite de tempo (quartas de final e semifinais com duração máxima de 20 minutos e a final 30 minutos). Mesmo assim, problemas com contratos para a transmissão do sinal via satélite e discordâncias sobre o tempo de realização das lutas que se mantivessem a inspiração inicial de reproduzir uma briga de verdade não poderiam ter limite de tempo – e exigiriam um maior investimento para o aluguel do sinal gerando mais gastos para o consórcio SEG-WOW! –, fizeram com que Rorion Gracie concordasse em abrir mão do UFC em 1995 (AWI, 2012). A partir de então, o evento ficou sob a administração da SEG, presidida por Bob Meyrowitz.

Nesta época, o UFC era praticamente desconhecido pelos brasileiros, enquanto a imprensa brasileira, na época, enfatizava a violência das lutas promovidas em eventos que tentavam reproduzir o formato *no rules* do Vale-tudo já conhecido nos Estados Unidos através do UFC – como o *Pentagon* realizado em um clube conhecido da zona norte carioca por seus eventos de luta corporal, mas que, nessa ocasião, foi palco de pancadaria que levou autoridades cariocas a proibirem eventos de luta daquela natureza na cidade –, ainda que tivesse registrado o "protagonismo nacional" exaltando Royce Gracie como um *"verdadeiro herói nacional desconhecido"* (AWI, 2012, p. 127).

[162] Em tradução livre: Campeonato de Luta de Elite.
[163] Em tradução livre: Guerra dos Mundos.

Referindo-se a um fato sobre a entrada do lutador brasileiro Marco Ruas no *card* do UFC, Awi (*ibid.*) traz elementos para refletir sobre a penetração de uma estética norte-americana sobre as lutas e sobre chavões em idioma inglês que caracterizarão a trajetória do MMA.

> "Aí eu aceitei. Na época da rivalidade no Brasil, nunca me senti representante de luta livre ou do muay thai, mas também jamais seria um representante do jiu-jítsu. Eu disse ao Lapenda[164] que só lutaria sem vestir a camisa de nenhuma modalidade" conta Ruas. Lapenda aceitou, mas disse que ele precisava ser reconhecido como um mestre de arte marcial. Primeiro criou o apelido que acompanharia o lutador por toda a sua carreira: "The King of the Streets" (O Rei das Ruas, num trocadilho com o seu sobrenome). Depois, convenceu-o a entrar no octógono vestido com um quimono e uma faixa vermelha que, a rigor, nada representavam. No dia da luta, quando perguntado por um integrante da organização sobre sua modalidade, respondeu em português: "Represento o Ruas vale-tudo". Como ele não entendeu, alguém fez a tradução literal: "Ruas '*anything goes*'" (AWI, 2012, p. 129).

Como o próprio nome dado à luta surgida da inspiração de Rorion Gracie na criação do UFC ganhou vida própria com as atribuições de sentido ainda complexas, entre outros termos, fazem parte deste universo remetem ao imperialismo norte-americano e sua postura imediatista. A pretensão universalista para nominações dadas a lutas referidas ao campo de ritos de exaltação de masculinidades beligerantes como as de lutas sem ou com um mínimo de limites, é perceptível em palavras e expressões utilizadas como estratégias de marketing pelos promotores do evento: *extreme, no rules, anything goes, superfighting*. O estilo figurado baseado no idioma inglês é uma tônica das movimentações que caracterizam lutas corporais sob influência norte-americana, como o *Brazilian Jiu-jitsu*, que migrou para o MMA e demarca a assimilação da cultura daquele país. Além de proposições que permitem associar tais lutas a sentidos de brutalidade e ausência de limites, há, ao que me parece, uma síntese do contexto em uma palavra, como em *extreme, no rules* ou mesmo no Vale-tudo. Há uma ênfase na ação, sem rodeios que me parece sugestivo do modelo de pragmatismo subsumido nas propostas apresentadas por tais eventos de competições entre lutadores que remonta às premissas de Bauman (2001).

Na modernidade fluida, as dinâmicas tendem à resolução rápida, escorrem como líquidos e não são represáveis; eventos onde lutadores saem vencedores e sagram-se insuperáveis em um momento, como se toda a trajetória se finalizasse ali aos olhos dos presentes, sem passado nem necessidade de futuro; se retornará para a próxima luta como se nada se guardasse para a memória. Tais volatilidades parecem implícitas no formato de tais eventos. Não se espera que biografias de lutadores estejam atuando no suporte de rankings como em modalidades esportivas convencionais repletas de regras e limitações – as "artes marciais artificializadas". Em lutas

[164] Empresário brasileiro responsável pelo ingresso de Marco Ruas no UFC (AWI, 2012).

extreme, no rules ou Vale-tudo, tudo se resolve na hora, em tempo real, e depois, se ainda for necessário resolver desavenças, agenda-se um próximo combate no qual lutadores se enfrentarão como se nada tivesse acontecido antes. E lutadores expostos a tais situações podem, com muitas chances, transitar de um lado a outro da contenda sem mágoas, rancores, ou recorrendo a terceiros: homens-lutadores resolvem desavenças no melhor estilo samurai: no tatame e no "um-a-um". É possível que a forma como o UFC foi pensado reproduza esta paródia que tentei esboçar aqui como um recurso para realçar o cariz confrontante com que percebo serem resolvidas questões surgidas entre lutadores na historiografia dos Vale-tudo desde início do século passado no Rio de Janeiro. A ética dos confrontos de Vale-tudo obedecia ao formato que referi na paródia acima: os problemas que geravam a realização de Vale-tudo giravam em torno da necessidade de constatar quem era o lutador superior e, consequentemente, qual era a "arte marcial" superior; polícia ou organizações esportivas não eram acionadas para resolverem tais pelejas; as regras eram resolvidas no momento do confronto e eram mínimas, beirando o limite da preservação da vida, e nada mais; eram registradas em vídeos para que pudessem comprovar, sem chances para dúvidas, quem realmente foi o superior naquele confronto; havia partidários dos dois lutadores envolvidos no Vale-tudo a fim de garantir que ninguém interferiria na luta até que um dos contendores desistisse por ausência completa de condições para continuar lutando, lúcido ou desacordado; ao término do combate, em geral, realizado a portas fechadas, mantinham-se os presentes reunidos em grupos de suas comunidades sem oferecer qualquer risco à ordem pré-estabelecida. Ao término da contenda, recolhiam-se os lutadores, as vitórias, as derrotas, as filmagens e se preparava a próxima oportunidade para a defesa do título de melhor "arte marcial não-artificializada" e do melhor lutador de "arte marcial não-artificializada". Sem me alongar mais, suponho ser este formato de competição o formato que as operações responsáveis pela produção artística de eventos similares ao UFC – o que, sugiro, sejam verdadeiros localismos do evento primevo, o UFC, que irrompem, ao menos, pelo Brasil afora, como tenho podido identificar desde o início desse estudo – os quais podem apontar para a premissa de Featherstone (1995) como o formato de pastiche, onde eventos reúnem expressões culturais e artísticas de diversas origens para produzir um universo de suspensão do cotidiano, de congelamento de experiências comuns que levem os indivíduos a experiências extraordinárias. Mesmo não sendo experiências extraordinárias as vivenciadas naqueles Vale-tudo descritos em historiografias sobre tais disputas, são extraordinárias as experiências prometidas aos espectadores do UFC e similares.

Posso considerar que, mesmo caminhando para o processo de acomodação das exigências de lutas menos violentas e mais mediadas por regras conforme exigia a opinião pública, o UFC

tenha tentado, o quanto pôde, manter o formato de suspensão do ordinário junto a seus expectadores. Awi (2012) nota que a partir da visibilidade de Marcos Ruas na sétima edição do UFC, foi que seu empresário, Lapenda, observou que o futuro do Vale-tudo seria um estilo de luta que reunisse elementos de todas as lutas corporais. E ganha destaque o caráter descontínuo e experimental que até hoje é possível observar em eventos deste tipo, onde as regras estão em constantes adaptações para atenderem não apenas expectativas de espectadores, mas exigências da opinião pública e limitações das agências governamentais com poder para refrear as exibições de agressividades inerentes a lutas com poucas regras, como o MMA e o Vale-tudo.

O evento continuou mantendo a estratégia de explorar seu aspecto grotesco: *"O show mais bárbaro da história, 'Sem limites', 'Proibido em 49 estados'"* (AWI, 2012, p. 126) eram as chamadas promocionais dele, que se revelaram posteriormente um tiro no próprio pé, segundo Awi (2012). As pressões da opinião pública seguiram um aumento contínuo até 1997, com o acirramento das proibições alcançando ainda mais os canais de televisão norte-americanos. Como uma alternativa para conter a insatisfação dos segmentos mais conservadores da sociedade norte-americana, decorrente do aumento da exibição pública de lutas no estilo apresentado no UFC – já presentes em versões similares por diversas partes do mundo –, entra em cena a mudança no nome da luta de termos que remetiam à ideia de Vale-tudo ou *no rules* para *Mixed Martial Arts*. Apesar de pouco documentado em estudos acadêmicos, a mudança na nomenclatura é atribuída a Rick Blume, presidente e CEO (*Chief Executive Officer*[165]) da empresa *Battlecade* – a organizadora dos eventos de MMA intitulados *Extreme Fighting* ocorridos entre os anos de 1995 e 1997 nos Estados Unidos e no Canadá – e ocorreu em 1995. A mudança no nome da luta buscou reduzir, ou apenas suavizar, o estigma associado às lutas sem regras que marcaram o surgimento dos eventos nos Estados Unidos. A mudança no rumo que direcionava lutas como as que eram disputadas no UFC apenas ocorreria em função de interferências eminentemente políticas oriundas do alto escalão da política norte-americana, não tendo ocorrido apenas por uma troca de palavras como o foi a entrada do termo MMA nessa história.

Como seria de se esperar, a trajetória do UFC não foi tranquila. O evento sofreu diversas restrições legais para sua realização em solo norte-americano. Como resultado do discurso de segmentos preocupados com a ruptura dos limites morais e éticos traçados para a ocorrência da violência nos esportes que colocavam em risco a integridade dos lutadores – no caso médicos, políticos, empresas responsáveis pela exibição na mídia e organizações desportivas de artes marciais –, uma reação em cadeia atingiu os eventos de UFC, proibindo sua realização em

[165] Diretor executivo em tradução livre para o português.

diversas partes dos Estados Unidos e do mundo (VAN BOTTENBURG; HEILBRON, 2006). A figura mais emblemática desse processo foi o senador John McCain, pela visibilidade ao que considerava, ser o UFC, a imagem do barbarismo. O arremate das proibições sobre o UFC ocorreu quando John McCain assumiu a presidência do Comitê de Comércio do Senado em 1997, forçando várias empresas de TV a cabo norte-americanas suspenderem as transmissões dos eventos de UFC. Esta medida provocou o colapso financeiro da SEG e foi determinante para a venda do UFC para Dana White e os irmãos Frank e Lorenzo Fertitta.

No mesmo ano de 1997 tem início um evento em proporções similares ou maiores que o UFC existente nos Estados Unidos naquele momento. O *Pride*, como referem García e Malcolm (2010), ou *Pride Fighting Championships*, como referem Awi (2012) e Berger (2013), foi um evento organizado por japoneses que, à época de sua criação, tornou-se o mais importante evento de MMA do mundo. Awi (2012) refere ainda dois outros eventos japoneses que se propõem a promover "lutas reais": o *Shooto*[166], criado em 1989 como a primeira tentativa de um evento sem o formato NHB já largamente apreciado pelos japoneses; e o *Pancrase*, criado em 1993 e acusado de obedecer às mesmas características teatrais do NHB.

Segundo Awi (2012), o *Pride* incluía, antes das lutas, a realização de espetáculos para o público com luzes, piroctenia, canto coral e apresentações teatrais. O *Pride* se apresentava como uma ode ao Japão antigo no contemporâneo que, retornando às análises sobre o formato e o papel dos espetáculos onde experiências limítrofes permitem o consumo de bens culturais como formas de descontrole controlado das emoções, se encaixam perfeitamente tais espetáculos (FEATHERSTONE, 1995).

García, Malcolm (2010) e Awi (2012) exploram a perspectiva de que, o sucesso do *Pride* no Japão, deve-se ao fato da sociedade japonesa associar valores importantes à imagem do lutador, em função do papel dos samurais na construção da identidade nacional daquele país. Outros estudos permitem inferir a proeminência de uma apreciação estética das lutas diferenciada de padrões ocidentais, ao menos através de falas ocidentais, como é possível verificar em produções voltadas para o público infantil com ênfase em lutas (SOUZA, 2013; OLIVIER, 2000). García e Malcolm (2010) abordam a questão como um elemento constituinte do processo de hibridação para o surgimento do MMA. Para estes autores, as escolas ocidental-norte-americana e a oriental-japonesa se fundiram a partir da venda do *Pride* para os mesmos promotores do UFC e isso potencializou o incremento do MMA como uma luta híbrida. Com relação a este tópico, defendo que a fusão referida por García e Malcolm (2010) precise de uma discussão que se insere em uma revisão crítica da ideia de hibridismo cultural. A percepção de

[166] O evento *Shooto* possui significativa popularidade no Brasil e, segundo Awi (2012), é organizado por Dedé Pederneiras que é um dos fundadores da Academia Nova União (um dos centros de treinamentos de MMA mais promissores do Brasil).

lutas sob uma perspectiva ocidental se insere na premissa de Santos (2004) que se refere a uma racionalidade metonímica que toma elementos da organização racionalista ocidental como universais, desconsiderando a existência de outras formas de gerir o mundo e as práticas sociais[167].

Questiono a premissa da hibridação por acreditar na reinterpretação das lutas corporais sob a pressão provocada pela "escola norte-americana". Pensar em hibridação, neste âmbito, me parece um organicismo incompatível com a clara dominação norte-americana no campo das práticas corporais na atualidade, impossibilitando pensar-se em lutas ou escola japonesas como formas puras ou originais, senão sob a tutela do modelo norte-americano. Ou seja, lutas japonesas já configuram um resultado de operações orientalistas (SAID, 1990). O modelo norte-americano de lutas invadiu as expressões corporais no mundo globalizado e a própria percepção de escola japonesa já pressupõe uma adequação aos mecanismos de compreensão contemporâneos de lutas corporais globalizados (norte-americanos). Como uma percepção limítrofe desta insuficiência da assertiva de hibridismo, antes de passar para a crítica teórico-analítica do termo hibridação, reporto-me à condição de tradição inventada à qual está submetida a expressão "escola japonesa", como já discuti anteriormente[168].

Localizando as escolas referidas por García e Malcolm (2010) como monumentos modernos, que se retém à premissa que reduz as escolas japonesa e norte-americana à dicotomia tradicional-moderna, e considerando a ação da empresa orientalista na produção de uma cultura oriental como intrinsecamente moderna (SAID, 1990); a hibridação pressupõe a fragmentação daquelas construções monumentais e a reorganização dos fragmentos a partir de estratégias políticas e econômicas que reproduzem hierarquias; no caso, hierarquias entre a racionalidade metonímica (norte-americana) e outras formas de racionalidades (japonesa entre outras).

---

[167] Ao descrever os fundamentos da razão metonímica, Santos (2004) observa o foco da mesma na ideia de totalidade sob a forma da ordem. As premissas de homogeneidade entre o todo e as partes e da aplicação de leis fundamentais para o todo e suas partes regem esta forma de racionalidade. Este pensamento preside a percepção dicotômica da realidade e alia simetria com hierarquia. Cria-se, em torno desta perspectiva, a ilusão de uma relação horizontal, mas, na verdade, contém, em si, uma hierarquia (conhecimento científico/conhecimento tradicional; homem/mulher; civilizado/primitivo; branco/negro, etc.). Para o autor o todo é concebido como referente, mas não é mais do que uma das partes elevada à categoria do todo. Como premissa de que a expressão "escola norte-americana" seja uma metonímia – a qual reproduz um sistema que determina esquemas explicativos responsáveis pela ocultação do imperialismo exercido por aquela matriz cultural – a "escola japonesa" assume a disposição metafórica – uma releitura dentro daquela racionalidade totalizadora que não a desloca ou tenciona.

[168] Explorando a perspectiva crítica sobre hibridismo, Canclini (2003) desenvolve uma discussão profunda a respeito de processos de hibridação cultural. Para este autor, as mestiçagens entre tradicional, moderno, culto e popular se produzem através de descolecionamentos e desterritorializações. A estrutura apontada por Canclini (*op. cit.*) faz jus à análise de Bauman (*op. cit.*), sobre como ocorrem a passagem da solidez de construções culturais monumentais da modernidade clássica para a fluidez com que circulam os "stands" culturais no avançar da modernidade. Canclini (*op. cit.*) oferece recursos explicativos para entender a passagem apontada por Bauman (*op. cit.*), no sentido de aprofundar processos a partir dos quais aquela solidez monumental do auge da modernidade sofre fraturas em seus edifícios; e como os fragmentos, surgidos dos edifícios monumentais modernos, reconstituem-se em outros objetos culturais em proporções mais manejáveis aos propósitos fugidios da modernidade fluida, através daqueles descolecionamentos e desterritorializações.

> É necessário incluir nas estratégias descolecionadoras e desierarquizadoras das tecnologias culturais a assimetria existente, em sua produção e seu uso, entre os países centrais e os dependentes, entre os consumidores de diferentes classes dentro de uma mesma sociedade. As possibilidades de aproveitar as inovações tecnológicas e adequá-las às próprias necessidades produtivas e comunicacionais são desiguais nos países centrais – geradores de invenções, com altos investimentos para renovar suas indústrias, bens e serviços – e na América Latina, onde os investimentos estão congelados pelo peso da dívida e das políticas de austeridade, onde os cientistas e técnicos trabalham com orçamentos ridículos ou têm que emigrar, o controle dos meios culturais mais modernos está altamente concentrado e depende muito de programação exógena (CANCLINI, 2003, p. 307-308).

É a partir do descolecionamento apontado por Canclini (*ibid.*) que se torna possível uma perspectiva híbrida para o MMA. No entanto, como uma análise em relação à dimensão metonímica totalizadora (SANTOS, 2004) permite inferir, a própria operação de circulação do objeto cultural já prescinde de uma assimetria no domínio das ferramentas responsáveis por esta circulação e a hibridação que decorre dela. As desigualdades no manejo das tecnologias, que pendem, no caso do MMA, para uma valorização dos processos tecnológicos comunicacionais modernos, requerem considerar a operação de hibridação em outros termos para além daqueles que pressupõem uma simetria no acesso aos objetos culturais originados nas escolas mencionadas.

Ainda em referência a outra estratégia moderna de fragmentação dos monumentos histórico-culturais – a desterritorialização – uma percepção pacífica quanto à localidade original de objetos culturais é, no mínimo, ingênua, pois desconsidera a hierarquização inscrita da polarização ocidente-oriente na qual se pensa a demarcação escola norte-americana e escola japonesa de lutas. O binômio lutas ocidentais-orientais mascara os desiguais mecanismos de acesso ao objeto cultural em que se constitui tais manifestações de lutas – os quais exigem considerações sobre condições de classe e decorrentes concentrações de capital (material e simbólico) para aqueles interessados na apropriação e uso desses objetos culturais – possíveis apenas a partir da empresa orientalista de processamento da cultura do Oriente (SAID, 1990). Em outras palavras, o acesso a escolas japonesas e norte-americanas de lutas não é acessível sem que se verifique o contexto sociocultural e político-econômico dos interessados em tal dinâmica. Lutas japonesas, norte-americanas, brasileiras ou de qualquer outra nacionalidade inventada não estão acessíveis a partir de processos democráticos de consumo cultural. Exigem, no mínimo, estruturas materiais e financeiras capazes de produzir sua apropriação por parte de agentes interessados em consumi-las; e, além disso, exigem recursos humanos e bagagem cultural e empírica indispensável para a reprodução de expressões culturais tão sujeitas a vivências corporais como lutas corporais.

O discurso do MMA enquanto modalidade híbrida de luta corporal, onde as escolas norte-americana e japonesa interagem para a produção de uma modalidade única, pressupõe matrizes puras de lutas. Esta leitura é incompatível com as teses de análise cultural, pois desconsidera operações políticas e mediações recorrentes no processo histórico de circulação deste e de outros objetos da cultura. Não há como desconsiderar que o que identificamos como "arte marcial" – o que constituiria uma escola japonesa de lutas corporais, conforme as formulações teóricas de Gárcia e Malcolm (2011) – apenas encontra-se em evidência no cenário cosmopolita das práticas corporais esportivizadas, depois de um complexo processo de releituras. É a adequação ao princípio do *fair play* que permitiu às lutas – independente de serem ou não "artes marciais" – figurarem no rol de práticas esportivas lícitas e recomendáveis – como já discutido no primeiro capítulo desse estudo.

Para apontar esse paradoxo, Awi (2012), em seu texto, traz um trecho modelar no tocante à impregnação de um discurso orientalizado na percepção de um Oriente imaginado.

> Sapp pegou Minotauro pela cintura, de cabeça para baixo, e o jogou com toda a força contra o chão, num golpe hoje proibido chamado popularmente de bate-estaca. Muita gente se pergunta por que o pescoço do brasileiro não se quebrou. Além de não ter se fraturado, Minotauro continuou como se nada tivesse acontecido. Quando o americano caía sobre ele, a diferença de tamanho ficava ainda mais evidente – Sapp cobria quase todo seu corpo. Era como um martelo socando a cabeça de um prego. Minotauro mostrava pela primeira vez uma capacidade sobre-humana de apanhar com a serenidade de um monge. A cada vez que ele se levantava, os japoneses iam a loucura, num reconhecimento da resistência singular daquele brasileiro (AWI, 2012, p. 181).

O trecho onde o autor recupera uma luta do evento por ele identificado como *Pride Shockwave* exalta a disposição serena digna de um samurai japonês do lutador brasileiro Rodrigo Nogueira (o Minotauro). Segundo Awi (*ibid.*) nesta competição se confrontavam lutadores do *Pride* e do K-1 – outro evento japonês de lutas especializadas em golpes realizados pelos membros inferiores e superiores (Karatê, Kung Fu e Kickboxing). Nas palavras do autor, o prazer experimentado pelos japoneses remonta ao acionamento de suas tradições (nos combates antológicos dos samurais). Outra leitura possível é a de um discurso sobre práticas distintivas atribuídas aos praticantes de artes marciais (orientais), com ênfase no desenvolvimento dos valores ocidentais aristocráticos dos esportes (nobreza, respeito, fair play) (BOURDIER, 2007, 2003). Estes valores tidos como orientais funcionam como operadores não só de prestígio, mas alimentam as rivalidades, exploradas por organizadores de eventos de entretenimento enquanto produtos de consumo – como os que se verificam nas famosas coberturas jornalísticas de pesagens entre lutadores do UFC que, com muita frequência, de enfrentam em frente às câmeras como a reproduzir rivalidades (dramatizadas) anteriores ao combate dentro do octógono –, entre

lutadores, acionando identidades mais ou menos providas do capital simbólico associado à fidelidade aos valores dos samurais.

> [...] a festa dos Gracie do outro lado do mundo contou com também com a presença do primo Carlson, ainda desapontado com a derrota de Wallid numa luta preliminar contra o japonês Akira Shoji. Takada saiu ovacionado pelo público, que reconheceu sua bravura diante de um rival infinitamente superior. Na entrevista concedida ainda no ringue, Rickson fez uma homenagem ao japonês que ensinou o jiu-jítsu à sua família. "Eu represento o jiu-jítsu, e o fundador do Gracie Jiu-jítsu foi o senhor Conde Koma, que esteve no Brasil no início do século. Estou trazendo de volta o espírito que a família recebeu do verdadeiro samurai, senhor Koma", afirmou. Perguntado sobre seus planos dali para frente, ele acrescentou: "Como professor, vou continuar disseminando o jiu-jítsu pelo mundo. Como lutador, vou continuar procurando um adversário duro" (AWI, 2012, p. 190).

O trecho contém inúmeras referências a valores associados à cultura dos samurais: "verdadeiro samurai", "espírito" (essência do jiu-jítsu), "disseminando o jiu-jítsu" são apenas alguns exemplos – como tantos outros presentes no texto deste autor ao se referir a tipos "verdadeiros" de lutador ou de lutas, os quais, percebo, numa acepção de ausências subsumidas na retórica do discurso de Awi (*ibid.*), referirem-se a tipos menos "verdadeiros".

O *Pride* japonês, mesmo acionando todo o imaginário de artes marciais japonesas, sofreu fortes abalos, depois que escândalos envolvendo facções criminosas (máfia japonesa), e terminou comprado em 2007 pelos donos do UFC, que passaram a manter a hegemonia sobre universo do MMA.

O UFC passou a controlar os principais eventos da luta surgida sob sua ótica e que se alastrou pelo mundo, provocando deslocamentos significativos nos sentidos de outras lutas. O evento é atualmente administrado pela companhia Zuffa, com sede em Los Angeles, no estado norte-americano da Califórnia. Frank Fertitta e Lorenzo Fertitta são os donos da empresa, que, compraram da SEG, administra o evento UFC já desgastado pelas disputas contra as comissões atléticas da maior parte dos estados norte-americanos. A Zuffa – cujo nome provém de uma gíria italiana que significa "briga de rua" – surgiu da associação com Dana White – o "mentor intelectual" do UFC atualmente. A jogada iniciada por Dana White, conseguiu pressionar Bob Meyrowitz a vender o UFC, através de manobras que impediram os acordos do então detentor dos direitos sobre o evento com a Associação Atlética do estado norte-americano de Nevada, uma entidade estratégica para o futuro do UFC nos Estados Unidos. Um dos membros da comissão era um dos mais interessados no fracasso de Meyrowitz: o próprio Lorenzo Fertitta. Meyrowitz não teve saída a não ser vender em janeiro de 2001 o evento e a exclusividade sobre um *card* reduzido de lutadores de renome.

Para além de fatos pontuais da história do MMA, um aspecto importante para realçar a submissão da luta à interferência politica foi a, já mencionada, pressão sofrida pelo UFC no senado dos Estados Unidos, por parte de John McCain. É possível associar a proibição de lutas de MMA à ameaça que sua expansão poderia causar na hegemonia do Boxe – uma expressão de identidade cultural-esportiva para os Estados Unidos. O senador McCain possui vinculações políticas com o cartel de empresários do Boxe, e pode ser apontado como um defensor desta luta, independente da hipótese de identificação cultural do Boxe – além de ser um defensor desta luta em termos políticos, empresariais e financeiro com o Boxe (AWI, 2012; SWAIN, 2011). Pode-se conjecturar a adesão de McCain ao movimento contra o MMA – o qual focalizou seus maiores esforços sobre a proibição da realização de seus eventos nos estados contrários às regras presentes nas lutas do UFC – aos interesses financeiros de empresários do Boxe que fazem parte do lobby do senador McCain. Mas sua orientação política precisa ser entendida também sob a perspectiva de uma percepção de violência inerente a práticas de lutas corporais ajustada às configurações características onde o Boxe é representativo – inteligíveis pela análise da sociogênese e da psicogênese relacionadas às condições de emergência desta luta nos Estados Unidos (WACQUANT, 2002). De qualquer maneira, o equilíbrio entre a busca pela excitação e a tensão gerada pela percepção da violência foi consequência do apelo político, onde o poder de instâncias sociais associadas às esferas econômicas e esportivas teve papel marcante. Neste processo, o MMA, sob a influência (comercial e financeira) dos organizadores do, então, maior evento desta luta na atualidade (os empresários da Zuffa), tem caminhado em direção ao processo apontado como de esportivização, ainda não concluído, representativo da tese de Elias e Dunning (1992) sobre o esporte como reflexo de uma evolução civilizatória. O UFC, pressionado pela política norte-americana, diretamente, pelas proibições legais discutidas nos plenários de diversos estados norte-americanos (BERGER, 2013); ou, indiretamente, a partir da resistência em admitir a ascensão de uma luta que competiria com a hegemonia da identidade cultural do Boxe para os norte-americanos, foi obrigado a se ajustar às exigências oriun
um *habitus* construído para consumidores também sensibilizados ao "produto MMA".

A aproximação do público em programas como o *The Ultimate Fighter*[169] (TUF), também criado pela Zuffa, conta com o fascínio provocado pela dramatização do cotidiano de lutadores que se dedicam aos treinamentos incansáveis caraterísticos do MMA. Reunidos em uma casa para treinarem e se enfrentarem enquanto integrantes de equipes rivais, os lutadores presentes no TUF são, no mais fiel estilo de um *reality show* voltado para a luta, vistos como pessoas e não somente como lutadores. A despeito do marketing onde conflitos são promovidos

[169] Em tradução livre: O Lutador de Elite.

para incrementar a imagem realística do programa, os atores deste programa mostram suas emoções e suas fraquezas, contribuindo para aumentar o interesse por esse universo apresentado como espetacular (AWI, 2012).

A exploração da visualidade e da própria corporalidade dos lutadores no MMA é evidenciado no TUF onde rotinas de exercícios, treinamentos, dietas e posturas corroboram com a premissa da identificação dos telespectadores com este estilo *fitness* mais rude característico das lutas atualmente[170]. O fascínio em programas como o TUF é produzido pela exibição de cenas onde o convívio é marcado pela tensão entre os participantes do programa; tal fascínio pode estar relacionado com uma aspiração em experimentar uma gama de desafios (imaginados) que exercitam masculinidades contemporâneas: físicas, sensuais e adquiridas. Consumir, mesmo como espectador, as emoções de participar de tensões e conflitos reais ou imaginários, pode ser o que atrai indivíduos, que aspiram fazer parte da comunidade de lutadores, a elegerem, com seus objetos de adoração, o UFC, o TUF ou qualquer outro objeto, mesmo que genérico, que remeta ao MMA.

2.2 TORNAR-SE GUERREIRO

Nesse item, busco apresentar reflexões a respeito do que entendo ser um deslocamento do modelo de vida burguês moderno para um modelo burguês na contemporaneidade (modernidade tardia) relacionando tal discussão ao universo do MMA. Este deslocamento ocorre do ascetismo anunciado por Weber (2003), no que o autor entendeu terem sido as transformações culturais promovidas pelo avanço do protestantismo na sociedade ocidental, para uma ordenação em que expressões de autodisciplina implícitas a um *ethos* viril substituem aquele ascetismo puro e comedido.

Assim, percorro, através de uma busca por premissas trazidas por teóricos e pesquisadores diversos, as trilhas que produziram o que entendo por deslocamentos deste ascetismo das teses weberianas.

Organizei um formato de texto onde é possível encontrar o Estado como uma agência importante naqueles sentidos de ascetismo que participam da construção de masculinidades modernas. E, antes de me deter sobre os tópicos onde discuto como o ascetismo encontrou espaço nas manifestações físico-corporais e esportivas, apresento ainda uma síntese sumária para introduzir tal discussão.

[170] Uma sensualidade viril parece permear o universo fitness como é possível observar em alguns estudos nas ciências humanas ao qual indivíduos, independentemente do sexo, têm prestigiado no universo das academias (CASTRO, 2015; GOLDENBERG, 2002).

Encerradas as expectativas relativas à proteção do indivíduo com o fim do Estado de bem estar social, entregues às prerrogativas da livre concorrência, o indivíduo está sujeito a mecanismos fugidios de condução da sua história pessoal. Para compensar o abismo deixado pela redução da proteção estatal, a esfera privada oferece oportunidades de agência, mas exige o esforço pessoal em contrapartida – responsabilizando o indivíduo pelo seu sucesso ou fracasso. No entanto, em um imaginário de liberdade e igualdade de sociedades democráticas, todos possuem agência. As operações que competem na construção deste imaginário (investimento no capital corporal como limiar do ascetismo) convergem para o fortalecimento do modelo liberal instaurado nas últimas décadas do século XX – período onde se verifica o surgimento do MMA a partir do antigo Vale-tudo brasileiro – sob as prerrogativas políticas e econômicas de países que adotaram este modelo na condução de suas estratégias de governo – as grandes potências do bloco capitalista – e contribuem para a instauração da desconfiança sob a capacidade do Estado mínimo em manter o controle sobre a violência – produzindo os regimes masculinistas que creditam às suas ideologias fundamentalistas o poder de se defenderam de ataques reais ou simbólicos contra suas integridades ameaçadas (OLIVEIRA, 2004).

Oliveira (2004) discute as consequências de mudanças nos parâmetros sobre os quais se sustentaram as instituições que deram suporte ao Estado Nacional.

> As alterações para as quais a sociedade moderna já apontava estão agora se efetivando e desmantelando uma série de instituições e certezas que foram fundamentais para erigir os diversos ideais da modernidade, dentre os quais o de masculinidade (*ibid.* p. 83).

Como destacado por Featherstone (1995), dois aspectos são chaves para a discussão da pós-modernidade importantes para entender a amplitude do MMA sob as dimensões política e econômica: a cultura e o consumo[171]. Ao abordar áreas de estudo que produziram impacto na chamada pós-modernidade (arte, campos acadêmico e cultural), é necessário uma análise que considere um segundo nível de cultura a que o autor refere-se como "esfera cultural" – concomitante com um crescente interesse pela questão da cultura –, levando em conta a eminência da produção de sistemas de produção simbólica e seu relacionamento com a mídia e ocupações relacionadas com a cultura de consumo, a moda e a cultura popular – estratégias de marketing e produção de espaços simbólicos para experiências estéticas difusoras de signos aparentemente desconexos. Como exemplo destas estratégias, posso referir os programas esportivos, os regimes corporais no seu amplo sentido e as práticas corporais híbridas – ou produtos que reúnem as três estratégias, como o MMA.

[171] Manterei aqui o termo pós-modernidade para ser fiel à discussão de Featherstone (*op. cit.*) tomado como referência para a discussão deste tópico, ainda que o termo necessite de uma abordagem mais minuciosa em um estudo sociológico.

Os sentidos apontados por Featherstone (1995) para o direcionamento dos interesses pós-modernos dos estudos em sociologia apontam para o questionamento da hierarquia de temas relacionados à economia e à produção de um lado (relacionados ao masculino) em detrimento dos temas cultura e consumo do outro lado (relacionados ao feminino). Esta ruptura no paradigma dos estudos sociológicos é útil para pensarmos como a relação entre estes dois polos já indica uma reorganização dos alicerces da ordem de gênero – ainda que seja necessário pensar na manutenção de estruturas e instituições apontadas por Connell (2002, 2000) como fundamentais nesta manutenção (esportes, forças armadas, trabalho).

Nos tópicos a seguir, abordarei o contexto sob o qual surge o MMA inicialmente no contexto sócio-estrutural mais amplo e, em seguida, esboçarei os reflexos decorrentes deste no âmbito interno das práticas corporais e o impacto em grupos locais, dos quais figuram os praticantes de luta corporal com destaque para o JJB enquanto um referencial para o desenvolvimento do UFC e do MMA.

Esta divisão é mais didática que operacional, pois, como o próprio texto deixa escapar, considero difícil abordá-los (o âmbito sociocultural e o âmbito interno desta luta) de forma dissociada.

2.2.1 GUERRA DOS MUNDOS

Abordo aqui o movimento nas estruturas e nas ideologias decorrentes desse mesmo quadro a partir de mudanças verificadas no âmbito da passagem modelo de Estado de bem estar social para o Estado (neo)liberal. Somado à confluência de saberes exigidos para compreender a complexidade do problema está a percepção da transgressão das fronteiras típicas deste movimento, que pressupõem o surgimento do pastiche, um descontrole controlado que Featherstone (1995) toma da reflexão de Wouters (1986), para entender como o MMA e o UFC "brincam" com os modelos normativos representativos do Estado-nação. Entendendo como tais modelos normativos foram se consolidando junto às instituições que serviram de suporte sobre os quais a foi sociedade erigida (CONNELL, 2002), é lícito considerar que, entre estes pilares, figuram as artes marciais como representação máxima de masculinidades regulatórias. E, continuando com esta linha de raciocínio que localiza as artes marciais como pilares do modelo normativo para o Estado, sugiro refletirmos sobre o quanto os questionamentos surgidos com o avanço de reivindicações feministas e dos movimentos gays (OLIVEIRA, 2004; GUASCH, 2000), junto à gênese de competições de artes marciais "reais", que um movimento de exacerbação da dominação masculina através da ênfase de uma retórica de masculinidades

belicosas e beligerantes. Acredito que tenha sido este incômodo causado por aqueles movimentos que questionaram uma ordem de gênero fundada em um projeto estatal patriarcal masculinista o espaço aberto para o a exploração do consumo de bens culturais como o Vale-tudo, o MMA e o UFC.

A flutuação das responsabilidades é marcante em vista deste processo, gerando o negligenciamento de necessidade sociais – como foi possível atestar na crescente interferência das instâncias privadas nos rumos das manifestações culturais e esportivas, menos submissas àquelas políticas estatais que abriram mão de seu monopólio sobre instituições esportivas, para aproximar a discussão do fenômeno da emergência do UFC[172]. Oliveira (2004) nota que é justamente esse modelo de Estado, enfraquecido politicamente pelas determinações de organismos financeiros multinacionais e pelos megaespeculadores, que tem favorecido movimentos globalizadores do capital nacional. Neste quadro de definhamento, movimentos fundamentalistas e messiânicos emergem na tentativa de resgatar a moderna caracterização masculina – antes sustentada pelos ideais defendidos pelas instituições do Estado nacional (*ibid.*).

> [...] os guerreiros do Al Qaeda, do Hamas, a extrema direita americana, os revolucionários de Chiapas, os *skinheads* e os neonazis, entre tantos outros espalhados em diversas partes do globo, flertam constantemente com o resgate da imagem e do ideal masculino autêntico, baseando-se em seu estereótipo moderno. (...) Essa reação messiânica fundamentalista busca se opor ao império da violência indireta do mercado e que se impõe sem armas, mas com redes de computadores e o discurso da *performance* e da competitividade, mais sutil e suave. (...) todo messianismo surge como o resgate da força bruta, daí o seu vínculo com elementos de poder direto e sem sutilezas (OLIVEIRA, 2004, p. 99).

Como um reflexo da influência do definhamento político do Estado-nação moderno, movimentos de extrema direita acirram seus discursos racistas, religiosos, extremistas e machistas, enquanto os de extrema esquerda identificam as políticas estatais remanescentes sob um viés conspirador de apoio à política do capital transnacional, e abandonam as demandas dos movimentos de gênero à periferia das discussões políticas[173].

---

[172] Com a desterritorialização do capital pela disseminação das regras de livre mercado, o Estado deixou de deter o poder sobre as movimentações financeiras, tornando o capital transnacional. Como reflexo, a agência estatal diminuiu sua ação sobre instituições que mantinham uma coesão social, como educação, trabalho e a instituição esportiva. Neste processo que leva a um afastamento do Estado daquelas instituições onde uma ordem de gênero se mantinha como poderosa ferramenta de manutenção de estruturas sociais restritivas para minorias sociais, o capital, escapando ao domínio de políticas de Estado e o ciberespaço torna-se seu domicílio – bem como da informação fundamental para o controle das movimentações econômicas e financeiras (OLIVEIRA, 2004).

[173] Outro aspecto salientado por Oliveira (*op. cit.*) refere-se à crescente organização de facções criminosas onde o narcotráfico, o contrabando, e outras atividades ilícitas enraizadas no aparelho estatal (sistema judiciário, legislativo, segurança pública) colocam em risco a vida social republicana e democrática, tornando o Estado incapaz de cumprir com suas obrigações, em especial, em questões relativas ao monopólio do uso da força.

A intrincada relação entre a violência e mudanças que vêm ocorrendo na organização do Estado em função do avanço do projeto (neo)liberal na modernidade tardia. Como um dos reflexos destas mudanças, além da mudança em sensibilidades éticas e estéticas que sofrem influências de modelos viris e agressivo inerente à criminalidade, a cultura da violência reflete sobre a maior exigência dos contribuintes por segurança e a reivindicarem o uso de armas – citando, como exemplo, os norte-americanos que justificam suas atitudes de autodefesa promovendo mais violência. A contraparte brasileira deste processo produz movimentos sociais onde os segmentos mais incomodados com o avanço da violência na sociedade (classes mais abastadas) exigem mudanças, através da contratação de serviços particulares de segurança; reivindicações por mudanças nas leis que permitam a posse de armas, penas mais severas para crimes que representam os delitos (roubo ou sequestro seguido de morte da vítima, por exemplo) que têm adquirido grande espaço nas mídias; diminuição da maioridade penal[174]; adesão a partidos políticos com discursos conservadores radicais eu reproduzam os discursos mais próximos à manutenção do status quo do modelo hegemônico de masculinidade branca, heterossexual e de classe média.

É possível sugerir que este posicionamento político a favor da maioridade penal traga, em seu bojo, aquelas percepções apontadas por Bauman (2001) de que há um crescente movimento, no avançar da modernidade, em direção à demarcação de limites contra o "Outro". Este aspecto para uma discussão de gênero é produtiva, na medida em que, em função de conjunturas socioeconômicas, quem estará mais sujeito às penalidades dentro do formato previsto naquela PEC é o indivíduo sujeito às dicotomias étnico-racial e de níveis de instrução e, em consequência, de acesso a ocupações profissionais. Como resultado, mantendo o distanciamento e a hegemonia do segmento definidos como branco, classe média, de origem burguesa-liberal, e dotado de repertórios culturais que lhes oferecem melhores posições na topologia social; aqueles mais sujeitos a penalidades por esse novo sistema jurídico-criminal constituem exatamente o mesmo segmento que se apresenta como o "Outro" da masculinidade hegemônica[175].

---

[174] A Proposta de Emenda à Constituição (PEC) 171/1993 que diminui a maioridade penal tem sido amplamente discutida na Câmara dos Deputados, e o texto desta proposta passou pelo primeiro turno na referida instância do Congresso Nacional depois de manobra regimental do presidente da Casa, o deputado Eduardo Cunha, do Partido do Movimento Democrático Brasileiro do estado do Rio de Janeiro (PMDB-RJ). A PEC 171/1993, que reduz a maioridade penal de 18 para 16 anos, foi aprovada pela Câmara dos Deputados em 19 de agosto de 2015 com 320 votos favoráveis (precisava de 308). No momento da escrita desse texto, a partir de uma consulta ao site da Câmara dos Deputados federais (www.camara.gov.br), existe a informação de que a PEC 171/1993 encontra-se na situação "Remessa ao Senado Federal por meio do Of. nº 495/15/PS-GSE".

[175] Paralelamente à aprovação da PEC 171/1993 da maioridade penal, um aumento de investimentos em educação ou políticas capazes de redistribuir a renda em um cenário altamente desigual no Brasil parece pouco provável junto do avanço das políticas neoliberais em franco desenvolvimento no país, como é possível observar nas iniciativas do governo do estado de São Paulo pelo Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB) de cariz liberal que têm diminuido seus investimentos sobre a educação. Com o avanço de políticas liberais, minoras sociais, menos capazes de acesso a condições adequadas de educação e preparação para ocuparem funções bem remuneradas, estão mais sujeitas a problemática da distribuição desigual de renda nesse pais – um regurgitar de ideologias raciais hierarquizantes que aumenta ainda mais processos discriminatórios que incidem sobre o "Outro" de masculinidades hegemônicas, o afro-descendente, que, mais sujeito a dificuldades socioeconômicas, em função de conjunturas

A problemática do controle da violência por parte do Estado, refletindo demandas políticas do segmento dominante reconhecido por sua adesão ao projeto de classe média, reverbera sobre a necessidade de redistribuição dos recursos para a segurança, sob a incontornável diminuição da cobertura com recursos públicos sobre programas sociais, precarizando e diminuindo as ações estatais que poderiam minorar a escalada do crime. Como consequência,

> Por um lado, a derrocada do Estado que, enquanto corpo da nação, servia de metáfora para o corpo destemido e imponente do varão, simbolizado pelo soldado, faz submergir um dos ícones mais fortes que apoiavam os ideais modernos de masculinidade. Por outro, o aumento da violência e da incerteza pode, em alguns contextos específicos, revigorar os ideais guerreiros e o espirito destemido diante do perigo e mesmo da morte junto aos segmentos mais afetados pela exclusão, ou seja, as camadas populares, o que se reflete nos ideais masculinos valorizados por gangues e inúmeros grupos criminosos. É a volta do guerreiro medieval bárbaro (OLIVEIRA, 2004, p. 102).

Aproximando-me mais detidamente do objeto desse estudo, devo considerar que, na esteira de uma nova organização do Estado-nação, no Brasil, episódios de exibição de força envolvendo exibições de lutas corporais, em grande medida, se tornaram um produto de consumo. Mesmo já tendo explorado esta temática ao descrever a gênese do MMA, retomarei alguns fatos presentes na literatura sobre tal tema a fim de evidenciar a relação entre: i) a relaxação do monopólio estatal sobre a violência; ii) o avanço de políticas (neo)liberais

---

históricas em uma sociedade tão marcada pelas hierarquias sociais, é o mesmo tipo social detectado por aquelas instâncias punitivas previstas pela PEC 171/1993. Outro marcador importante dentro da celeuma promotora da defesa pela redução da maioridade penal repousa sobre radicalismos de ordem religiosa; a relação entre política e religião na alta esfera política brasileira, nucleares de um avanço de instancias neopentecostais no cenário político-cultural em nosso país (DANTAS, 2013, 2011; MACHADO; 2012), identifica uma forte relação entre o avanço de movimentos de reivindicação implementados por segmentos defensores de mulheres e de gays e ao avanço da bancada evangélica no Congresso Nacional (MACHADO, 2012). Machado (*op cit.*) refere que o avanço desta bancada no poder legislativo brasileiro tenciona, na arena política do país, com discussões capazes de promover olhares menos retrógrados com relação a sexualidades e relações de gênero. O referido presidente da Câmara dos Deputados (deputado Eduardo Cunha), alcançou a presidência da casa, depois de emergir de um quadro identificado por Machado (*op. cit.*) como o de uma participação crescente dos evangélicos fluminenses nos poderes executivo e legislativo na primeira década do século XXI. Tal quadro político, junto ao ativismo religioso conservador nas eleições de 2010 – verificado através da presença significativa de religiosos evangélicos no poder executivo e legislativo brasileiro que lutam para barrar mudanças políticas que permitem leis capazes de uma revisão da moralidade sexual vigente –, soma-se a iniciativas políticas que lutam por legislações mais propensas ao avanço de direitos políticos e sociais a mulheres e gays. Este quadro, referindo a questão da violência simbólica a que estão sujeitas minorias demarcadas por preconceitos de gênero e sexualidades, importa para uma leitura do posicionamento político que vem ganhando força na arena política brasileira; junto às tentativas de partidos políticos conservadores e ligados a movimentos religiosos é perceptível um movimento ajustado às retóricas de segmentos que defendem medidas violentas – como aquelas promovidas pela liberação do uso de armas; por reivindicação de punições mais severas para crimes que afetam as classes mais abastadas em uma sociedade caracterizada pela hierarquia social fundada em diferenças marcantes na posse de renda; e pela diminuição da maioridade penal – e aponta para uma imbricação entre religião, conservadorismos e o poder político dos segmentos abastados da sociedade brasileira. Neste ponto, as análises e reflexões de DaMatta (*op. cit.*) parecem muito atuais no sentido de identificar, nestas retóricas, um indício do "sabe com quem está falando?" que mantém o perfil hierarquizado da sociedade brasileira; a análise de DaMatta (*op. cit.*) revela uma relação da retórica política liberal com uma ordem de gênero onde classes poderosas brasileiras se identificam *pari passu* com modelos de masculinidades hegemônicas ajustadas a necessidades socioconômicas, culturais e políticas de uma classe média, branca,heterossexual e que se identificam com modelos sociais europeus e norte-americanos.

coadjuvantes; iii) e um gosto crescente por aqueles eventos que exploram lutas com poucas regras que permitem espetáculos de sensualidade destrutiva[176].

À época do UFC, submetido ao acirramento de regras sob a vigilância das associações atléticas norte-americanas, no Brasil, o *Rio Heroes* se propunha em 2007 fugir ao formato "pasteurizado" do UFC e reviver competições de lutas no estilo *no rules* que caracterizaram os primeiros Vale-tudo, e cujos principais personagens estavam envolvidos com a rivalidade entre a luta dos Gracie, o que nesse estudo identifico como JJB, e outras lutas no Rio de Janeiro. Segundo Awi (2012), o ápice de tal movimento foi a rivalidade entre o JJB e a luta livre. O *Rio Heroes* chegou a mais de dez edições e se caracterizou pela ausência quase completa de limites, proibindo apenas mordidas, puxão de cabelo e dedo no olho. O caráter violento desse tipo de competição era exatamente o que atraia milhões de espectadores a pagarem pelo direito de assistir às lutas pela internet, e a apostarem nos lutadores anônimos.

É pertinente nesse ponto atentar para o interesse de investidores no lucro nessas exibições de confrontos sem regras entre lutadores sem nenhuma preparação física ou técnica, explorando o esvaecimento do controle e da censura estatais decorrentes da instalação das políticas liberais de Estado mínimo. Pode também conjecturar-se sobre a penetração deste tipo de competição no imaginário coletivo, aliando-a às artes marciais – o que seria abominável para a elite intelectual ou política interessada em preservar a reputação destas práticas corporais. Preciso aqui, mais uma vez, resgatar a tese de Featherstone (1995) sobre o consumo de produtos culturais capazes de permitirem a experimentação de emoções no formato do descontrole controlado defendido por Wouters (1986) que, longe de representar uma derrocada do projeto evolucionista civilizatório, ajusta-se, por outro lado, à premissa de um acirramento nas ferramentas regulatórias que sustentam aquele projeto civilizatório. Estes eventos competitivos de lutas no estilo *no rules*, ao estenderem o limite possível da capacidade física de lutadores suportarem agressões às suas integridades orgânicas, exaltam a perspectiva do limite físico de lutadores vistos como acima da média; e, em um jogo produtivo para a construção de imagens de superioridade masculina, tais operações simbólico-culturais arremessam aqueles lutadores, dispostos a terem suas potencialidades orgânicas submetidas ao exame público, à condição de deuses, e a serem objeto de adoração por parte de comunidades constituídas por indivíduos ávidos em resgatarem sentidos de uma suposta pureza masculina.

Em atenção ao que expus antes, e percebendo a superficialidade de leituras lineares sobre o fenômeno da violência intrínseca a eventos no formato *no rules* – eventos estes já em declínio, como a história do avançar do MMA em direção oposta àquela caracterizada pelos eventos de

[176] Desenvolvo esse tema mais à frente no presente estudo.

Vale-tudo da aurora deste tipo de entretenimento –, defendo que pensar na fuga do sentido do esporte exige maior exame, pois, no meu entender, nem o Vale-tudo nem tampouco o MMA devam ser considerados esportes para que se pense em um evanescer do processo evolutivo civilizatório, mas antes consideremos o objeto MMA como práticas físico-corporais para às quais se advoga, por parte de seus adeptos, uma crescente autonomia. Autonomia com a qual aqueles mesmo adeptos vêm encontrando espaço para maior participação política dentro de um universo aristocrata e restritivo que é o mundo dos esportes. Se for possível, ainda, transferir a problemática das leituras lineares e superficiais para um espaço de proeminente efervescência como os que se constituem os espetáculos promovidos no UFC, e os discursos de que lutadores que aspirem por compor o *card* daquela organização devam submeter-se aos regimes ascéticos marcados pela renúncia e pela implacável dedicação a rotinas desumanas de preparação, é licito dirigir a discussão a respeito de um estilo de vida intrínseco ao consumo e apreciação do MMA nos termos de uma tensão entre estrutura e agência, como explorados por Giddens (2000).

Um aspecto digno de investigação sociológica pode ser a relação entre interesses por lutas corporais como alternativa de cuidados corporais, em atenção à tendência na modernidade tardia a este tipo de investimento como reflexo da responsabilização do indivíduo pelo seu sucesso (GIDDENS, 2002; BAUMAN, 2001). O fato de que tem havido um crescente interesse por lutas enquanto regime de cuidados corporais, principalmente como um fenômeno urbano, pode ser resultado daquelas percepções que consideram o aumento da violência decorrente do esvaecimento, por parte do Estado, das agências responsáveis pela segurança pública, e, como resposta, da organização da população civil para compensar tal falta de segurança. Em outras palavras, aquele esvaziamento do Estado sobre a segurança pública pode indicar que segmentos sociais, incomodados com esta condição de suscetibilidade ao crime, se preparem, praticando lutas corporais como recurso de defesa pessoal, para lidarem com uma insegurança crescente na sociedade. Esta dinâmica, intrínseca às reordenações produzidas pela desestabilização de instituições que caracterizaram o auge da modernidade, é compreensível, para Bauman (2001), a partir do reconhecimento do crescente distanciamento e decorrente estranhamento entre indivíduos que se enclausuram, cada vez mais, em comunidades na busca por homogeneidade e compartilhamentos de gostos em comum. Com a individualização e responsabilização pelo projeto pessoal, o indivíduo sofre um processo de afastamento nas relações sociais imediatas e, para contornar este afastamento, procura ingressar em movimentos identitários capazes de produzir sentidos fortes de identificação coletiva; entre tais movimentos, de grande relevância para a compreensão da onda conservadora que apela para símbolos de masculinidade essencial, selvagem e não-corrompida pelas retóricas feminilizantes da modernidade, capazes de resgatar

identidades importantes para o sentido de pertencimento, figuram as lutas corporais. Este aspecto pode ser verificado em competições de luta onde indivíduos identificados como membros de comunidades de lutadores exibem orgulhosamente, em seu corpo – como abordarei de maneira sistemática, enquanto o domínio de línguas que demarcam, ao mesmo tempo em que perpetuam comunidades de lutadores – signos que remetem seus portadores à virilidade, à coragem e à honra inscritas em tais práticas corporais.

Como comentei anteriormente de forma pontual, refiro agora, para evidenciar a associação entre masculinidades e ocorrência de violências, a confusão provocada pela pancadaria ocorrida no *Pentagon Combat*, uma versão brasileira para o UFC norte-americano realizada em 1997 no Rio de Janeiro. Frisando a complexidade da apropriação por comunidades de lutadores interessados, que, como presumo, estivessem interessados no potencial distintivo que os confrontos de Vale-tudo embutiram aos lutadores fieis ao estilo Gracie de lutar, e que cresciam como produto de consumo no Brasil e no mundo, Awi (2012) remete à repercussão negativa que as "gangues do Jiu-jítsu" produziram para a população daquela cidade e os reflexos políticos que estes tumultos causaram.

> As imagens de pancadaria no clube (Tijuca Tênis Clube)[177] rodaram o mundo. O canal americano de notícias CNN fez uma reportagem sobre a confusão, destacando que ela foi consequência da rivalidade entre duas gangues de lutadores. No Brasil, os jornais e as TVs questionaram a legalidade do Pentagon Combat e trataram o caso como um desfecho natural de décadas de impunidade contra brigões. Deputados e vereadores se manifestaram. Lutadores foram comparados a criminosos, dois dias depois do evento, o então prefeito do Rio de Janeiro Luiz Paulo Conde anunciou o fim dos torneios de vale-tudo na cidade, 35 anos depois da proibição provocada pelo programa *Heróis do Ringue*. A medida valeria enquanto não houvesse uma rígida regulamentação de torneios desse tipo, a instituição que descumprisse a determinação teria o alvará de funcionamento sumariamente cassado. O governador Marcello Alencar, por sua vez, baixou um decreto tornando obrigatória a autorização prévia da Secretaria de Segurança Pública para eventos de luta, mas disse que não poderia proibi-los. "Esses eventos são disputados em ambientes fechados, e não podemos intervir como na ditadura" afirmou o jornal *O Globo* no dia 30 de setembro. A Secretaria de Segurança Pública prometeu reforçar a fiscalização nas academias, especialmente nas de jiu-jítsu. Os praticantes seriam cadastrados para facilitar a identificação e a punição em caso de briga em lugares públicos. Neste período, qualquer pessoa que se apresentasse como lutador, especialmente de jiu-jítsu, corria o risco de ser olhado com desconfiança (AWI, 2012, p. 154-155).

O trecho permite inferir que, apesar do furor pela exibição ao vivo pela televisão no programa *SporTV*, e apesar do clamor de medidas punitivas e restritivas, por parte da agência de segurança pública daquela cidade, sobre lutadores envolvidos em conflitos como os exibidos neste episódio, a aura de fascínio pelos "guerreiros" que, como refere Teixeira (2007), representaram um refluxo da imbricada apropriação da estética da criminalidade pela juventude

[177] Um clube localizado na cidade do Rio de Janeiro onde até hoje ocorrem competições tradicionais de Jiu-jítsu Brasileiro.

de classe média. Para completar o quadro, o poder político do JJB, conquistado pela sua relação com autoridades e personalidades influentes da sociedade carioca desde sua origem, ajudou a preservá-lo, reforçando ainda mais a aura de respeitabilidade e fascínio que lutadores possuíam naquele cenário onde a criminalidade participa emprestando sentidos para a produção de um gosto pela estética do crime. Arrisco que, contraditoriamente, este e outros conflitos de menores proporções – como descritos no tópico onde apresento uma história da luta nos seus primórdios – funcionaram como índices capazes de aumentar ainda mais o prestígio daquelas práticas violentas e contundentes de lutas corporais, enquanto uma complexa manifestação de rebeldia contra o esvaziamento dos códigos morais que sustentaram o Estado e a masculinidade (OLIVEIRA, 2004).

No contexto das modificações oriundas desse novo momento da cultura – mediados por mudanças no cenário econômico e promotores da reação em cadeia nas políticas dos Estados –, Featherstone (1995) atenta para a necessidade de considerar a emergência de diferentes modos de identidade, de formação e deformação de *habitus*, e a importância de não confundi-los com novos estilos de vida. Como refleti, ao abordar a premissa de que os conflitos entre "gangues de lutadores" no Rio de Janeiro tenham funcionado como resposta à retração do Estado, a "desordem cultural" pode ser vista como um aprofundamento do princípio integrador.

> Assim, podem existir "regras de desordem" cujo funcionamento permita controlar mais facilmente as oscilações entre a ordem e a desordem, a consciência de status e o jogo da fantasia e do desejo, o controle e o descontrole emocionais, o cálculo instrumental e o hedonismo – que anteriormente representavam uma ameaça ao imperativo de manter uma estrutura de identidade consistente e de recusar as transgressões (FEATHERSTONE, 1995, p. 40).

É preciso considerar a cultura de consumo como um dos operadores para a constituição do *habitus* e como mediadora de relações sociais, na medida em que esta opera na atribuição de prestígio aos estilos de vida pautados pelo consumo. Neste caso, o produto consumido é o próprio corpo masculino como arma, que se torna agente no processo de resgate das instituições em ruínas – acionando um certo sentido da nostalgia apontado por Featherstone (1995). E esta operação de resgate proporciona o prazer e libera as tensões acumuladas, cumprindo seu papel catalisador – ainda que assuma, para defensores de percepções ideais de lazer, o caráter de anti-lazer por ser uma atividade fora de padrões correntes de aceitabilidade social (prejudicial e nociva) (MARCELLINO, 1995)[178].

[178] Confrontando uma perspectiva utópica de lazer, possivelmente distante daquelas perceptíveis em manifestações de confrontos protagonizadas por lutadores nos episódios apresentados aqui, é possível identificar uma perspectiva idealizada de lazer por parte de Marcellino (*op. cit.*), para quem o lazer reflete adesão a repertórios culturais intrínsecos ao meio onde ele ocorre; e concentra dinâmicas onde, necessariamente, se instituem operações formativas que, desenvolvidas como livre expressão, pressupõem participação política irremediável.

Para a nova configuração social que emerge da retração do Estado (neo)liberal, novos estilos de vida exigem o consumo de novas práticas. O próprio corpo torna-se um objeto de consumo e, reflexivamente, torna-se agente e participa nos processos de subjetivação, como será abordado no tópico a seguir. Estes novos agentes – entre os quais estão os próprios indivíduos e seus corpos (re)configurados a partir de processos (aparentemente) desordenados de modelamento sociocultural – se apresentam em sintonia com novos espaços, aos quais posso incluir centros de lutas corporais e eventos destas modalidades de práticas físico-desportivas, onde aqueles agentes constroem suas agências, e sobre os quais direcionam esforços para fazerem jus à adequação a estes espaços. Os regimes de exercícios, o uso de ergogênicos (entre os quais os esteroides anabolizantes), e a moda (tatuagens, hipermuscularidades, trajes de acessórios típicos de lutas) podem ser apontados como recursos para a adequação ao contexto em voga. Estes mesmos regimes tanto alimentam, quanto permitem o escoamento do excesso da produção incontornável do capitalismo (FEATHERSTONE, 1995).

Featherstone (1995) faz uma reflexão sobre o destino dos excessos da produção provenientes das recomendações da livre iniciativa e aponta a produção de espaços por onde tais excessos possam escoar. O capitalismo (super)produz imagens e locais de consumo que endossam os prazeres do excesso.

> Essas imagens e locais provocam ainda um embaçamento da fronteira entre arte e vida cotidiana. Assim, é preciso investigar: (1) a persistência na cultura de consumo, de elementos da tradição carnavalesca pré-industrial; (2) a transformação e o deslocamento do carnavalesco em imagens da mídia, *design*, publicidade, vídeos de rock, cinema; (3) a persistência e a transformação de elementos carnavalescos em certos locais de consumo: *resorts*, estádios esportivos, parques temáticos, lojas de departamentos e *shopping centers*; (4) seu deslocamento e incorporação no consumo conspícuo, pelo Estado ou pelas grandes empresas privadas, na forma de espetáculos de "prestígio" para o grande público e/ou para os setores privilegiados da alta administração pública e privada (FEATHERSTONE, 1995, p. 42).

A transgressão e o protesto dos limites de civilidade possíveis nos carnavais, nas feiras e nos festivais da cultura popular funcionam como espaços liminares, onde a agitação, o descontrole e a promiscuidade eram proporcionados – a realização dos sonhos impossíveis.

O potencial lúdico e transgressor do pós-modernismo pode ser constatado pelas exposições de objetos desconectados de seu contexto, acionando lembranças e emoções presentes nas feiras, nas lojas de departamentos ou nos parques temáticos. Estes espaços de desordem ordenada reelaboram as locações exóticas e os espetáculos da cultura popular, e tornam-se comuns nas paisagens urbanas. A expansão dos meios de comunicação de massa provocou a exacerbação dessas experiências oníricas proporcionadas pelos carnavais contemporâneos, e pode ser entendida como um revigoramento da experiência estética pelo

consumo de uma cultura urbana e popular – um elemento importante para novas formas de sociabilidade no mundo pós-moderno (*ibid.*).

Featherstone (*ibid*.) chama a atenção, no entanto, para o aspecto liminar dessas experiências onde a tese da ruptura no processo civilizatório é questionada. Sobre esta questão, Wouters (1986) enfatiza a premissa do descontrole controlado das emoções como uma das disposições a que devam estar sujeitos os indivíduos para usufruírem de experiências oferecidas em parques temáticos, museus e outros espaços dedicados a carnavalizações e à desordem. A vigilância acirrada e a segurança à espreita estende ao máximo aquele limiar das regras; e permite vivenciar a emoção de uma quase fuga de limites; pois, ainda que

> [...] exista uma ênfase vigorosa na sobrecarga sensorial, na imersão estética, nas percepções oníricas dos sujeitos descentrados, por meio das quais as pessoas obtém acesso a um amplo leque de sensações e experiências emocionais, é importante frisar que isso não representa o eclipse dos controles. É preciso disciplina para passear através das mercadorias em exposição, olhar e não agarrar, movimentar-se casualmente sem interromper o fluxo, contemplar com entusiasmo moderado e ar *blasé*, observar os outros sem ser visto, tolerar a proximidade dos corpos sem se sentir ameaçado. É preciso também a capacidade de administrar as oscilações entre o envolvimento intenso e o distanciamento estético.

Observar o consumo do espetáculo esportivo e preparar-se para ele requer o controle das ansiedades e das tensões. Ao mesmo tempo, os novos modelos de interação coletiva exigem regimes de conduta adequados. A corporalidade dos lutadores e toda a estética oriunda da exibição de um novo produto a ser consumido – as lutas corporais –, antes de indicarem uma deterioração dos progressos obtidos no processo civilizatório, aponta para a exacerbação, a incorporação profunda dos operadores dos mecanismos classificatórios – indicativos do próprio *habitus* daqueles grupos detentores da maior parcela do capital simbólico subjacente a estas manifestações. A inscrição no próprio corpo dos sinais distintivos informa a posição do agente na hierarquia própria desse campo – o complexo espaço de lutas corporais dentro do qual o MMA pode ser entendido como uma autêntica representação. Há ainda um espaço onde as aparentes desordens atravessam um curioso processo de ordenamento, mesmo mantendo a efígie de descontrole: o UFC.

Por um lado, a configuração do MMA a partir da pressão imposta pela opinião pública para a diminuição da violência nos combates aponta para um processo de sedimentação da perspectiva do descontrole controlado da excitação provocada pela fruição do espetáculo promovido pelo UFC. Por outro lado, nenhuma outra expressão de luta se encaixou tão profundamente no modelo pós-moderno – tomando Featherstone (1995) como referência para esta análise cultural-simbólica – de exacerbação do imagético quanto o MMA. A exibição dos

combates do UFC e de eventos similares na *web* indicam uma preservação, sem precedentes, de uma imagética do pastiche inerente ao universo das lutas corporais. Somada à massiva exibição destes registros, treinamentos, particularidades de exercitações físicas desenvolvidas para otimizar habilidades dos competidores, e toda a propaganda voltada para promover o UFC, atualmente reiteram o caráter visual do MMA. A experiência estética que envolve esta modalidade de prática corporal representa bem a premissa da vivência e do consumo de emoções e prazeres desse fenômeno tipicamente globalizado. Talvez. Devo explorar mais à frente este aspecto, ao me deter no que entendo como línguas, com seus idioletos linguísticos e falas gestuais e corporais que catalisam ambiguidades de sentidos com polissemias repletas de significados atuantes em comunidades de lutadores.

O espetáculo das exibições das lutas do UFC pode ser comparado com as feiras, os parques temáticos ou os shoppings centers de que fala Featherstone (1995), no sentido de produzirem os prazeres através do consumo do excedente dentro de uma perspectiva de livre mercado – neste caso, para no extrapolar de potencialidades humanas, entendendo o MMA como o simulacro de situações limítrofes da performance. Homens – e, mais recentemente, mulheres – podem exceder-se em seus investimentos corporais e extrapolarem seus limites físicos e não serem rechaçados por isso: ao contrário, serão dignos de admiração, pois representam o ápice das potencialidades humanas.

O MMA pode ser entendido, sob a lente de Featherstone (1995), como uma "confusa" ordenação de lutas distintas com princípios internos – umas oriundas de discursos orientalistas claros reconhecidas por sua aura de sobriedade associada ao extremo oriente (Judô, Tae Twon Do); outras como representações clássicas do ideário esportivo (Luta Olímpica ou Wrestling em suas variantes Estilo Livre ou Greco-romana) que, produtivamente, ainda reverberam aquela sobriedade imanente às lutas orientalizadas; ou ainda as formas "mestiças", tanto pela ideia de atualização de lutas orientalizadas (JJB, Kickboxing[179]) quanto por apontarem para uma fronteira entre o esporte amador e profissional (Boxe Olímpico e Boxe profissional[180]). Nesse sentido, defendo que, levando em conta a projeção do MMA a partir das operações de mediação produzidas junto àquelas agências responsáveis pela sua promoção como produto de excelência entre as lutas corporais, praticantes de MMA percebem-se como representantes do que há de

[179] O Kickboxing constitui em uma luta que advoga raízes tradicionais próximas ao Muay Thai e outras lutas referenciadas como originadas em países asiáticos. Compõem-se de chutes (kick) e socos (boxing) e delimita-se a partir de regras para competições esportivas como as que surgiram do movimento de resistência à pasteurização das artes marciais (GARCÍA; MALCOLM, 2010).

[180] O Boxe se apresenta sob duas modalidades distintas. A modalidade Boxe Profissional, caracterizada por um sistema de avaliação para determinar o vencedor no qual o árbitro identifica como vencedor aquele que atingiu o adversário de forma mais contundente é a mais próxima de uma "luta real", para reproduzir as queixas dos opositores da "articialização" das lutas. Já a modalidade de Boxe Olímpico preocupa-se em computar em seu sistema para definir o vitorioso em uma competição o lutador que "encaixou" mais golpes, em uma leitura próxima a que permite entender a existência de uma beleza estética na luta, e que deva ser o reconhecimento de tal expressividade estética o critério sob o qual se definirá o vencedor.

mais produtivo a ser alcançado em matéria de treinamento, esforço e dedicação pessoal – valendo-se do formato varejista da modalidade –; e, em contrapartida, sustentados naquelas retóricas de invencibilidade, superação autodisciplina espartana, lutadores de desta modalidade sejam pensados como capazes de resgatarem valores "perdidos" pela contida e monótona vida social submetida a regras convencionadas, ou, em atenção a uma perspectiva importante para estudos de gênero, sejam a reificação da e uma masculinidade supostamente perdida devido à modernização e aos movimentos feministas e gays das últimas décadas.

O contexto apelativo em que surgiu o próprio MMA permite mais associações com a tese de Featherstone (1995). Como nota Doeg (2013), o UFC criado por Rorion Gracie e seus parceiros surgiu da exploração do sentido realístico do documentário *Gracie Jiu-jítsu in Action* em fitas de VHS. Rorion, depois de inúmeras dificuldades financeiras em sua estadia nos Estados Unidos – as quais talvez tenham funcionado para reforçar seu mito de herói –, foi convencido por sua esposa e pelo aluno Jay Abraham – um dos primeiros alunos que passou de profissional de vendas a "mago do marketing" e "produtor de bilionários" nos Estados Unidos com seus livros e DVDs – a reunir as imagens de lutas da família Gracie que exibia aos seus alunos no início de sua jornada pela divulgação de sua luta em uma garagem na casa onde morava na Califórnia para a produção do documentário. Apesar da qualidade rudimentar das edições, as cenas dos Gracie finalizando adversários de outras modalidades (Luta Livre, Muay Thai, Boxe, etc.) foram misturadas a imagens de leões derrubando suas presas e devorando-as, enquanto o próprio Rorion Gracie narrava os combates enfatizando que nenhuma outra luta era capaz de superar seu Jiu-jítsu. Segundo Awi (2012), a mensagem do rei da selva ensinava *"[...] que uma luta de verdade se vence no chão"* (p. 92) – um princípio característico do JJB ainda atual, inclusive em função da propagação da ideia de que lutadores de MMA originários do JJB possuam mais vantagem sobre outros lutadores não tão habilidosos nesta luta. A venda do documentário *Gracie Jiu-jítsu in Action* adquiriu grande visibilidade, levando Rorion Gracie a criar uma coleção de cinco fascículos de instruções de JJB em fitas de VHS, anunciadas em propagandas de revistas e enviadas aos compradores cadastrados da referida coleção.

Um aspecto que aponta a intrínseca relação entre a trajetória do MMA que, desde seu início, se confunde com o próprio JJB com lógicas de mercado, é a trajetória do idealizador desta empreitada, Rorion Gracie. Retomo esta relação para apontar o contrassenso entre o que é pregado pelos Gracie como um necessário ascetismo e uma disposição para o confronto que, em um sentido estrito, me parece inviabilizar disposições capazes de preservar o indivíduo como um regime ascético deveria supor. Como já mencionado, em entrevistas onde a popularidade do JJB é abordada, Rorion Gracie aponta para a disseminação e perpetuação de uma ideologia de

superioridade paradoxal onde o sentido do esporte é utilizado para afirmar a legitimidade do Jiu-jítsu Brasileiro. A luta é entendida (e divulgada) como prática social salutar, mas os confrontos do documentário *Gracie Jiu-jítsu in Action*, como o produto vendido como carro chefe do empreendimento da marca Gracie, reiteram o caráter beligerante da filosofia Gracie, apontando para o deslocamento dos sentidos e a coexistência dos paradoxos em um mesmo discurso.

O UFC criado por Rorion Gracie e o aluno que o acompanhou desde a garagem na Califórnia – o veterano de guerra Art Davie – representou para este a possibilidade de se reencontrar profissionalmente promovendo o patrocínio de uma modalidade de esporte radical, voltada para jovens, – o projeto inicial de uma cervejaria mexicana da qual Art Davie era representante (AWI, 2012). Por sugestão de Art Davie, Rorion pensou em transformar as fitas em VHS *Gracie Jiu-jítsu in Action* em um torneio real – tinha por pressuposto exibir autênticas situações de brigas reais – até respeitando o princípio de que as lutas, ao se "esportivizarem", estariam "pasteurizando" (AWI, 2012) o interesse mais elementar de praticantes de luta (o gosto por subjugar fisicamente o oponente).

A WOW! criada por Rorion Gracie e Art Davie em 1993 apostou na transmissão pay-per-view para impulsionar os desafios ao vivo que seriam a marca registrada do produto. De posse da ideia de explorar o fantástico realístico das lutas que simulavam "brigas reais", buscou o apoio de uma empresa nova-iorquina especializada em televisionar shows de música, a *Semaphore Entertainment Group* (SEG), para colocar os "shows" no ar (BERGER, 2013; AWI, 2012).

A história do UFC e do MMA ainda guarda mais personagens envolvidos com o espetáculo. Um dos colaboradores mais ilustres, o roteirista e diretor de cinema conhecido pelo filme *Conan: o bárbaro* eternizado por Arnold Schwarzenegger, foi apresentado a Rorion Gracie e o ajudou a planejar o ringue celebrado como um dos símbolos do MMA: o octógono. O formato da área dos combates a serem produzidos na empreitada desses amigos foi inspirado no filme *Mad Max*, estrelado por Mel Gibson. Sem teto e pensado inicialmente para ser erguido por um guindaste – dentro do formato dos populares shows de *Pro Wrestling*[181] norte-americanos – tinha o objetivo de evitar interrupções da luta pela retenção do lutador no *corner* como acontece no Boxe onde o ringue é quadrado.

O nome do evento é outro capitulo instigante da história do MMA. No primeiro modelo de cartaz para promover a venda do espetáculo sem regras, estava o slogan "O mais bárbaro e sangrento da história" e no alto, o nome *War of the Worlds*. Na hora da realização do evento, entretanto, a SEG (a empresa responsável pela exibição pela televisão) mudou o nome para

[181] Já abordado no capítulo anterior.

Ultimate Fighting Championship: The Beginnings[182] – uma promessa para uma continuação (AWI, 2012).

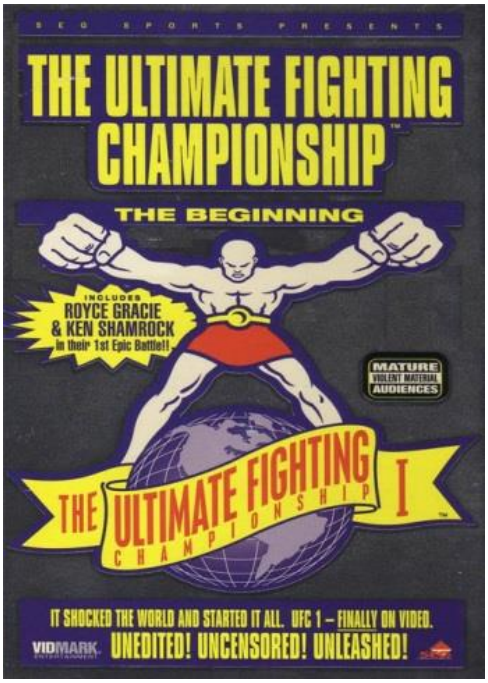

Figura 1 – Pôster do UFC 1: disponível em < http://eduardobm1979.blogspot.com.br/2012/08/ufc-1-ou-ultimate-fighting-championship.html#pages/2>. Acesso em 06 abr 2016.

Cenário pronto, o lutador escolhido para protagonizar a abertura do empreendimento foi o franzino Royce Gracie, irmão de Rorion – o personagem perfeito para realçar a vitória do JJB ao invés de focalizar no lutador e manter acesa a filosofia Gracie da invencibilidade da luta. A luta principal foi entre Royce e um lutador de Kung Fu alto e "branquelo" – fraturando de vez as representações estereotipadas de lutas orientais praticadas por asiáticos de pequena estatura e olhos puxados. As regras previstas para o evento eram mais radicais que aquelas presentes em confrontos de Vale-tudo ocorridos no Brasil até então: somente mordidas e dedos no olho foram proibidos – todos os recursos possíveis para resistir até a perda da consciência do adversário ou sua desistência (AWI, 2012).

A imagem de Royce Gracie vencendo na última luta da noite do primeiro UFC um adversário muito maior era difícil de entender para o público norte-americano: uma disputa onde um competidor mais fraco obrigava outro maior e mais forte a desistir da luta – uma autêntica referência ao mito de Davi contra Golias que aponta para um deslocamento de imagens, reorientando narrativas clássicas para o mundo ocidental.

[182] Em tradução livre: Campeonato de Luta de Elite: Os Primórdios.

O aspecto de mosaico das produções que seguem o formato pioneiro do UFC conjuga figuras de linguagem que acionam signos que resgatam elementos de uma masculinidade primordial, tosca, física, rude, considerados atributos autênticos, o verdadeiro simulacro sob forma de pastiche citado por Featherstone (1995). Estes atributos, no entanto, subvertem, aparentemente, o autocontrole de emoções esperado para o avanço do processo civilizatório (ELIAS, 1993) e arrisco dizer que tenham invadido as percepções estéticas dos ambientes onde se vivencia os propalados espaços de entretenimento e de transgressão das normas estabelecidas. Para examinar apenas a dimensão exterior destes espaços, detenho a observação daqueles elementos masculinos "autênticos" (rudes, físicos, toscos): *Warrior's Realm*[183], na Austrália; *Cage Fight Tournament*[184], na Bélgica (primeiro torneio oficial desse tipo na Europa); *Free Fight Event*[185] e *2hot2handle*[186], na Holanda; *Cage Rage King of the Cage* ou *Cage Rage Championships*[187] e *Ultimate Combat*[188], no Reino Unido; *Shooto*[189], na Suécia, Suíça e Lituânia; *Cage*[190], na Finlândia; *Viking Fight*[191]t, na Dinamarca; *Mix Fight M-1*[192], na Rússia; *The Star of Peresvit*[193], na Ucrânia; K.O Arena, na Espanha; e *Pankration*, na Grécia, entre outros eventos[194]. A coexistência entre o atual e o arcaico evidenciada nos nomes dos eventos espetaculares de MMA pelo mundo revelam a penetração da tendência globalizante da percepção dos shows de lutas deste tipo enquanto extremas, impactantes, intensas, decisivas, prementes, ativas, nuas e masculinas. Posso aqui trazer mais uma vez a dimensão limítrofe, mas vigiada por operações de mediação cultural perspicazmente elaboradas para adicionar estes sentidos de masculinidades objetivas e pragmáticas em uma associação com o descontrole controlado de emoções característico dos produtos de consumo cultural inerentes a um pós-modernismo (FEATHERSTONE, 1995). Esse efeito de imediatismo permite a inferência de que o aqui e agora, e a dispensação da reflexão e da abstração se ajusta à emergência de um primado da visualidade compatível com a familiaridade com a internet, os videogames e a tecnologia típica

[183] Em tradução livre: Reino do Guerreiro.
[184] Em tradução livre: Torneio da Luta em Gaiola.
[185] Em tradução livre: Evento de Luta Livre.
[186] Em tradução livre: Punhos Intensos.
[187] Em tradução livre: Campeonato Gaiola em Fúria.
[188] Em tradução livre: Combate Final.
[189] Aliteração em língua inglesa de expressão da língua japonesa próximo a Shu-to cuja tradução aproximada seria aprendizado de luta.
[190] Em tradução livre: Gaiola.
[191] Em tradução livre: Combate Viking.
[192] Em tradução livre: Combate Mixado.
[193] Em tradução livre: O Astro de Peresvit.
[194] As nomenclaturas utilizadas em idioma inglês mantém o texto de García e Malcolm (2010) e podem não condizer com expressões utilizadas nos países citados.

aos tempos do *touch screen*[195] onde tudo está disponível ao toque dos dedos, como se o fosse em tempo real.

Para dizer o mínimo, praticamente toda a engrenagem envolvida no UFC é consumível e rentável. A comparação com shopping centers é bastante cabível, também pelo amplo repertório de possibilidades que oferece não só aos espectadores e telespectadores, mas aos próprios competidores. É possível, desde que se dedique irrestritamente, adaptar-se a quaisquer exigências nesse tipo de modalidade de competição. Para ilustrar este ponto, basta atentar para o fato de que o MMA ainda está em construção. E, por sua vez, os estilos se cruzam e se fundem em maior ou menor medida, produzindo uma profusão de estilos e uma tendência a apresentar sempre novidades – no caso, lutadores dispostos a encenar capítulos inéditos na história do UFC e entrar para a história do MMA. Ressalto ser esta dinamicidade de uma luta ainda por reconhecer-se o fator primordial para acreditarmos em uma multiplicidade de línguas, que lhe perpetuam, delimitam e participem de sua construção, tão quantos forem múltiplos os entes sociais que a ela dediquem-se.

É possível considerar que o envolvimento dos competidores com esse tipo de luta dá-se pela possibilidade de um retorno financeiro, de mobilidade social. Isto reforça a tônica para a percepção de um produto, ao mesmo tempo, que aciona as críticas e reacende a discussão sobre sua legitimidade como esporte ou não, um ingrediente sempre interessante para manter viva a polêmica e gerar mais capital (simbólico ou material) em torno do produto a ser consumido. O investimento em suas capacidades físicas através do trabalho corporal proporciona aos lutadores o capital corporal necessário ao sucesso nesse campo (VAN BOTTENBURG; HEILBRON, 2006). A evidente e intrínseca relação entre a prática do MMA e o interesse por ascensão social – um aspecto que contraria o sentido fundante do esporte por ferir suas premissas elementares (princípio aristocrático) do envolvimento desinteressado que deveria nortear seus adeptos do esporte (BOURDIEU, 2003) – é a discussão que, a meu ver, alimenta o próprio interesse pela prática. Libertar-se do jugo moral e usufruir do retorno que a dedicação aos treinos exaustivos pode proporcionar deve ser ponto de pauta para os interessados na área – e aqui posso incluir toda a gama de profissionais envolvidos com a modalidade (de preparadores físicos a assessores de imprensa). O pensamento de que os "ganhos" advindos da prática esportiva devem produzir o acúmulo de capital social em detrimento do capital financeiro se mostra uma verdadeira utopia, em se analisando o processo evolutivo das práticas esportivas no campo profissional. O que pode ser debatido, nesse sentido, diz respeito à nostalgia – talvez acionada ainda pelos defensores da "pureza" em um duplo sentido dos esportes (tanto pureza de origem, quanto pureza moral) e, de

[195] Faço referência à dinamicidade característica dos diálogos veiculado na web onde abreviaturas conjugam significados que descrições extensas poderiam dispersar.

forma mais veemente, das artes marciais menos abertas a modificações em suas configurações tradicionais – que pairam nesse campo – um modelo de análise incompatível com o atual estágio da modernidade, onde os padrões estão em constantes questionamentos. A experiência estética apontada como uma tendência para esse momento da modernidade não deve ser privada, dentro da lógica do consumo, da apropriação do espetáculo das lutas corporais, e deixar de ser um produto exótico, ainda que corra o risco de não ser mais atrativo para o consumo.

Nesse contexto de mudanças (profundas ou aparentes), o "consumo" do MMA pode significar mudanças de paradigmas e rupturas com esquemas cristalizados de percepção ética e estética, como já apontam as próprias releituras de lutas como espaço de participação política, através da apropriação de fragmentos culturais oriundos de elites sociais que, depois de descolecionados e desterritorializados, apresentam-se como substâncias para a produção de falas performativas próprias de minorias socioeconômicas e político-culturais. Considerar que o MMA exibido em eventos do UFC figura como um "retorno ao barbarismo" também deve ser algo passível de exame. Esta leitura pode conter pontos de conexão com temas que ultrapassam o âmbito da cultura ou da economia, que também merecem exame. Sugiro pensarmos que há, em tais análises, hipertextualidades em tais assertivas, que podem constituir-se de questionamentos dirigidos por elites político-culturais dotadas de poder científico-acadêmico suficientes para colocar sob exame uma expressão cultural não-legítima por não se ajustar aos corolários esportivos olímpicos aristocráticos euro-ocidentais. Por hora, é suficiente salientar a possibilidade de coabitação de diversos discursos difíceis de serem catalogados em função de seu caráter fugidio, próprios de um carnaval.

2.2.2 COMO ÁGUA[196]

Uma questão que pode ser levantada em atenção à percepção de um *ethos* violento e agressivo como discuti antes são as vulnerabilidades a que os próprios agentes da violência e agressões tornam-se espécies de reféns. Do prestígio atribuído à imagem de *BAD!* para os riscos a que devem estar submetidos aqueles que envergam esta imagem, o homem precisa enfrentar os refluxos de uma estrutura violenta na qual masculinidades hegemônicas se sustentam. Entre tais desafios estão os sistemas de regulação legitimados por leis e práticas sociais (legislação trabalhista, regimes de treinamento físico e privações afetivas de diferentes graus) a que homens mobilizados por desejo de afirmarem-se em acordo com masculinidades hegemônicas prestigiadas por grupos como os de lutadores estão sujeitos.

[196] Versão em português do filme-documentário norte-americano sobre Anderson Silva intitulado *Like water* distribuído pela ESPN Films em 2011.

Mantendo o foco iniciado no tópico anterior, discuto a imagem perturbadora do *pitboy* a partir de acordos masculinistas implícitos a sociabilidades que emergem de espaços marcados pela reverência a masculinidades hegemônicas. Nascimento e seus colaboradores (2011) detectaram, em textos veiculados em produções publicitárias especializadas em lutas, uma reiterada caracterização de padrões de masculinidade onde virilidade, competição e violência nos esportes estão associadas ao "ser homem" – um aspecto explorado por Dunning e Maguire em seu estudo relacionando gênero e esporte (DUNNING; MAGUIRE, 1997). Este estudo (NASCIMENTO et al, 2011) encontra referências ao "corpo na luta"; "ao desafio e à provocação"; reverências a mestres (das lutas) aos melhores, ao vencedor, à família; e a um vocabulário relacionado ao surf – reiterando a premissa da imbricação entre lutas e cultura *surfwear*, imbricação de um estilo de vida "menino do rio" e lutador e JJB. O estudo aponta para a percepção do JJB como representação de homens como fortes, insensíveis, determinados e corajosos, sendo a força vista como um atributo, por excelência, masculino (*ibid.*); identificam também esta luta como um ritual de masculinização onde a imagem masculina é referência para o sucesso nestas práticas; e a figura paterna é apontada como referência de autoridade e introdutora no universo do JJB, estabelecendo os vínculos entre pai e filho, mestre-aprendiz, homem-menino; e alimenta polaridades onde em um dos polos está o pai-treinador e do outro o filho-aprendiz que apontam para o aspecto reprodutivista das lutas no tocante à manutenção de hierarquias, como uma aproximação de aspectos que Drigo (2007) encontra como resultado da inserção de lutas no Brasil, onde seja compreensível uma reverência a masculinidades viris e combativas[197].

Como revela o estudo de Cardoso (2005), ao refletir sobre o impacto das atitudes violentas de jovens praticantes de lutas no Rio de Janeiro (os *pitboys*) na imprensa carioca a partir dos anos de 1990, é comum a relação entre comportamentos violentos que reproduzem intransigências e preconceitos; e que tais intransigências sejam intrínsecas aos distanciamentos apontados por Bauman (2001) para o momento em que indivíduos se isolam cada vez mais por medo da diferença. O tema, explorado por estudos e registros de forma significativa (AWI, 2012; TEIXEIRA, 2010, 2007; CARDOSO, 2005; GONTIJO, 2002), foi extensamente mobilizado pela mídia carioca nos anos de 1990.

[197] Os dados detectados por Nascimento e colaboradores (2011) corroboram com os defendidos por Drigo (2007) no tocante à participação da mímese e da reprodutibilidade intrínsecas ao ensino-aprendizagem de lutas em nosso meio, onde a figura do mestre-professor-competidor é preponderante na atribuição de moralidades e sentidos que se produz junto ao ingresso em prática de lutas corporais. Chamo a atenção, resgatando premissas de Drigo (2007) a respeito do formato mimético sobre os quais se sustenta um modelo de ensino-aprendizagem de lutas corporais baseado na figura do mestre-competidor; e nas reflexões de Eric Anderson (2005) a respeito do potencial excludente, heteronormativo, misógino e homofóbico da instância esportiva, para a responsabilidade dos professores de lutas sobre a consciência de seus alunos no tocante a lançar mão de técnicas de luta aprendidas nos treinos.

> Nesta época, a imprensa carioca já noticiava as rixas envolvendo lutadores com mais rigor que no passado. No dia 9 de janeiro de 1994, *O Globo* publicou reportagem de uma página intitulada "A geração que a violência engoliu", abordando as gangues de classe média que comportavam como marginais. O jornal denunciava a criação de áreas delimitadas dominadas por grupos onde os outros tipos de lutadores não eram bem-vindos. As gangues foram chamadas pelo jornal de "Tribos do Jiu-jítsu" e "Turma do Boxe Tailandês". Lutadores de jiu-jítsu eram os mais endinheirados, exibiam as orelhas deformadas e se reuniam na Zona Sul e na Barra da Tijuca. A turma do boxe tailandês, cujo ídolo era Jean-Claude Van Damme, concentrava-se nas áreas menos valorizadas da Zona Sul – da Glória ao Leme. Na foto principal da reportagem, havia um grupo de amigos que não se preocuparam em esconder o rosto. Um deles, o professor de jiu-jítsu Marcos Aurélio Valadares, usava uma camisa da Academia Carlson Gracie, onde estava escrito "Isto aqui não é Disneylândia" (AWI, 2012, p. 144)[198].

O reconhecimento público, mesmo problemático e paradoxalmente promotor de prestígio importante para a construção das subjetividades masculinas, engloba a adequação aos parâmetros salvaguardados em modelos e estruturas de treinamento, comuns entre espaços dedicados a lutas corporais, com forte conteúdo autoritário, onde a figura do líder obedece a princípios análogos aos de treinamentos militares – de onde as artes marciais parecem extrair parte significativa de seu referencial ideológico –; e mantêm seu *status*: disciplina e hierarquia. Atentando para a premissa de que estas instituições esportivas e militares darão suporte ideológico aos mecanismos de manutenção da ordem de gênero (CONNELL, 2002, 2000), o prestígio atribuído àqueles capazes de suportar as exigências do treinamento extenuante funciona como um operador de capital simbólico sobre o qual apostam os organizadores de eventos esportivos com vista aos lucros.

> Nos três, quatro meses de preparação para um combate, o atleta do UFC deve se acostumar aos sacrifícios físicos. Cada um deles trabalha num limite diferente de tolerância à dor, mas todos devem encará-las apenas como mais um elemento da disputa, como são o adversário, o árbitro e o público. Muitos dizem que o estado de concentração e excitação durante o combate é tão intenso que não há espaço para sentir dor. "Sabe quando uma pessoa toma um tiro ou é atropelada, mas continua correndo, movida pela adrenalina? É mais ou menos assim que a gente se relaciona com a dor. Só nos damos conta dela horas depois da luta, depois que o corpo relaxa diz (Pedro) Rizzo (...) Mesmo que o combate seja tão rápido que não haja tempo para de senti-la, já foi tomada a decisão mais difícil, a de se submeter a ela. "Por isso, todo lutador merece respeito. Tem que ser macho mesmo para entrar naquele octógono", afirma Wanderlei Silva. (...) Para muitos, o maior sofrimento se concentra nos últimos dias antes dos confrontos. Quase todos pesam, no dia a dia, além do limite de sua categoria. Há casos extremos, como o de Gleison Tibau, que normalmente chega à semana anterior da luta com até 15 quilos a mais que o permitido entre as pessoas leves. Às vezes, sobram até sete, oito quilos para serem eliminados no último dia (AWI, 2012, p. 280-281).

[198] Além da geografia da rivalidade entre lutas e suas imbricações com condições de classes refletidas na oposição Jiu-jítsu (endinheirados) *versus* Boxe Tailandês (menos favorecidos), este ponto permite a reflexão sobre o modelo de referência que perpetua padrões masculinistas centrado na experiência do professor-pai-mestre.

As falas de lutadores brasileiros do UFC, que me parecem reproduzir treinamentos militares, apontam para a banalização dos sofrimentos físicos e psicológicos e permitem inferir ser esta uma condição *sine qua non* para tornar-se um competidor de MMA[199].

> Cigano talvez seja o nosso mais improvável campeão do UFC. Por sua dedicação tardia às artes marciais, nada em sua trajetória indicava que poderia se tornar um sucesso. A rápida aprendizagem talvez só tenha sido possível porque ele soube potencializar uma virtude não só de atleta, mas de boa parte do povo brasileiro: uma rara capacidade de adaptação. "Seja como a água que abre caminho através das pedras: não se oponha ao obstáculo; contorne-o!", ensinou Bruce Lee aos seus discípulos há mais de trinta anos com uma frase que batizou o documentário sobre Anderson (Silva), *Como água*[200], que estreou nos cinemas em março de 2012. Não apenas Anderson Silva, mas nossos melhores lutadores sabem se moldar de acordo com a situação, diante das adversidades. É uma qualidade indispensável no MMA. Por permitir o uso de golpes das mais diversas modalidades, o esporte acaba premiando a capacidade de improviso do atleta diante de tantas variáveis (AWI, 2012, p. 288).

O discurso apresentado por Awi (2012) remete a uma representação de que lutador brasileiro é um misto de emoção, força de vontade e qualidade técnica; um elemento que parece revigorar disposições culturalistas brasileiras defendidas nas primeiras décadas do século XX[201]. É possível dizer que Awi (2012) defenda a existência de uma essência do lutador brasileiro e esta essência seja compartilhada por brasileiros imaginados, e, de certa maneira, pulverize imagens fragmentárias, mas poderosas de manejo (crédulos) daquelas qualidades gestadas na retórica da miscigenação brasileira. No entanto, percebo que tal discurso oculta a assimilação passiva das estratégias que sustentam a exploração desta credulidade do lutador brasileiro que, incapaz de perceber quão irreais podem ser biografias lendárias de astros do UFC – produções surgidas de processos de intermediação culturais perspicazmente elaborados por profissionais do mercado de entretenimento, como os que organizam eventos de luta no UFC, a exemplo de Dana White e sua empresa Zuffa.

> Neste sentido, os meios de comunicação não apenas permitem uma disseminação maior do jogo em si, de determinado esporte ou espetáculo, mas geram um verdadeiro novo

[199] Detectei durante a pesquisa um interesse crescente em uma modalidade de treinamento conhecida por *crossfit*. Esse sistema de treinamento físico baseado em modelos de treinamento militar, semelhantes a pistas de treinamento militar, que, como referência a treinamentos em circuitos, é composta de exercitações com alto grau de dificuldade; apela para a agressividade e a competitividade entre os participantes de uma sessão de treinamento, tendo sido um dos atrativos para aqueles que dispõem de recursos materiais e de tempo para dedicarem-se à ela; pois, além de ser uma atividade que demanda investimentos consideráveis de materiais, está, em sua versão mais ortodoxa, disponíveis apenas em academias e estúdios especializados nem sempre acessíveis às camadas mais populares as sociedade.

[200] Grifo do autor.

[201] As discussões sobre uma gênese do povo brasileiro que participaram das operações político-culturais brasileiras, e que permearam os discursos nacionalistas parecem não terem se apagado por completo. As análises de Ortiz (1985) sobre a contrução de uma imagem de brasilidade que veio se desenvolvendo ao longo da história política brasileira; e as de Albuquerque Júnior (2013) sobre uma imagem brasileira viril, atrelada ao falo e à sexualidade, apontam para uma apropriação de um tipo brasileiro pela intelectualidade brasileira que pode reverberar em retóricas de que lançam mão os mass media e outros canais atuantes na construção de subjetividades masculinas brasileiras. Soma-se a este aspecto, o fato de que a problemática percepção de misto, de híbrido e de uma brasilidade exótica e miscigenada é ainda uma interessante retórica para as operações culturais e distintivas que fornecem a elites brasileiras a posse simbólica de elementos percebidos como intrínsecos ao popular brasileiro (FRY, 1982).

> mundo que possibilita a inserção e identificação psíquica dos indivíduos com alguns modelos ideais, que logo serão amplamente explorados em todos os sentidos, tanto comercialmente quanto ideologicamente (ALVAREZ; MARQUES, 2014, p. 7).

A discussão que emerge da observação sobre a interferência do discurso midiático na subjetivação de lutadores brasileiros coloca em questão a honra atribuída à capacidade de suportar sofrimentos (físicos e psicológicos) inerentes aos treinamentos de MMA. Como indivíduos produzidos de uma mistura de raças, cuja história social esteve marcada por escravidão e negligências, lutadores brasileiros possuem, nessa retórica, o "DNA" para serem astros do MMA. A associação com o pensamento racial do século XIX, que explorei nesse estudo, como um elemento problemático da construção do pertencimento imaginário da comunidade nacional brasileira, me parece se apresentar em suas cores mais vivas neste discurso sobre brasileiros "com DNA para o MMA". O sacrifício vai, além de suportar as dores dos treinamentos e privações a que devem se submeter lutadores que desejem competir em eventos de MMA, incidir sobre outras operações indicativas de negligências quanto aos limites psicológicos da própria capacidade de suportar agressões à integridade física; ou quanto à insensatez travestida de coragem em sobrecarregar o corpo com estratégias fisioterápicas exaustivas, procedimentos cirúrgicos reparatórios e medicações que reduzam os danos causados por combates altamente contundentes de lutas de MMA. No entanto, expandindo o escopo das perspectivas sacrificiais a que lutadores de MMA estão sujeitos, é possível concordar com Sabino (2002) quanto à atribuição de prestígio e virilidade (componentes convencionados da honra masculina) àqueles submetidos ao uso dos esteroides, como uma das estratégias apontadas por Almeida, Moraes e Oliveira (2008) como usuais entre lutadores, mesmo sob o risco de danos à saúde – uma alusão ao *no pain, no gain*[202] comum entre os atletas de fisiculturismo e de lutas. Neste caso, o sacrifício se localiza em uma fronteira difusa entre uma degenerescência físico-psíquica e o acúmulo de capital masculino-lutatório.

A noção de honra embutida nesse imaginário de que ser um lutador de MMA não é um indivíduo comum, pois é reconhecido pela sua resistência hercúlea – cujos contornos estão sob constante vigilância das operações comerciais e mercadológicas dos organizadores de eventos como o UFC e similares – implica na aceitação tácita dessa condição de "guerreiro". O intrincado complexo que atribui valores à autodisciplina como um sinal de prestígio, funciona, ao mesmo tempo, para subjugar os lutadores às duras condições de treinamento e à ausência de amparo trabalhista e reforça posturas inflexíveis sobre atribuir sentidos depreciativos àqueles incapazes de suportar as mesmas privações – que coloca sob suspeita a honra e a masculinidade destes indivíduos –, mantendo sob controle ideológico os atores que atuam nesse cenário. Este

[202] Em tradução livre para o português "sem dor, não há ganho".

fato social da falta de cobertura trabalhista do indivíduo capazes de amparar um praticante de esporte, classificação como a que advogam defensores do MMA como esporte, em casos de invalidez ou do inevitável desgaste orgânico-psicológico promovido por reincidentes exposições a lesões comuns em lutas corporais faz parte, no Brasil, de pesquisadores e teóricos interessados em desvendar as implicações desta falta de consenso sobre a carreira esportiva no país (SCHIMITT, 2007; KRIEGER, 1999)[203].

Uma reflexão possível sobre os problemas a que homens estejam sujeitos em função de não aceitarem suas vulnerabilidades, e de não respeitarem suas limitações orgânico-psíquicas pode ser a abordagem sobre a questão da honra masculina em sociedades latinas, como as discutidas por Pitt-Rivers (1994) que, suponho, não estejam restritas àquela geografia, mas incidam a outras espacialidades. As reflexões trazidas pelo estudo de Pitt-Rivers (*ibid.*) permitem inferir que a honra esteja sujeita a provas e que um pretendente a possuí-la deve também mantê-la – sob o risco de ser marginalizado ou desprestigiado em função da reprovação em qualquer destas provas.

> Os esportes de combate, com ou sem armas, evocam uma habilidade baseada na força e na técnica, atributos que seus praticantes acreditam que devem possuir e adquirir para construir socialmente sua masculinidade. Demonstrar tenacidade e determinação seriam os aspectos exigidos dos homens ao buscar a vitória no combate, valores também conhecidos como "garra" ou força de vontade para vencer (CECCHETTO, 2004, p. 142).

Contribuindo com as reflexões de Pitt-Rivers (1994), a discussão sobre a força e a técnica referidas por Cecchetto (*ibid.*) são conquistadas pela dedicação e obediência aos seus mestres e parceiros de treino; e está submetida ao reconhecimento por parte deles o título necessário ao progresso enquanto competidor. Para a compreensão da masculinidade presente no universo da luta, esse pode ser um tema crucial. Ser digno de envergar o "título" de lutador de determinada

[203] Sobre a questão da inconsistência da abordagem das relações humanas necessárias à percepção do lutador, como de qualquer outro profissional dedicado à carreira esportiva, pude, depois de atuar como professor de uma disciplina que tratava da questão (Organização e Legislação Desportiva do curso de Licenciatura em Educação Física da URFJ), me interessar em um aprofundamento sobre o problema. Em uma de minhas tentativas de entender a questão, pude conversar com um o autor do livro sobre Justiça Desportiva em 2007, Paulo Marcos Schmitt, um especialista em direito no âmbito dos esportes. Naquele momento, o advogado revelou a abrangência precária da discussão em nosso país sobre o amparo trabalhista a atletas de Futebol. Mesmo sendo o escopo da legislação brasileira que incide sobre a atuação profissional de atletas voltado para o futebol, verifiquei que esta legislação fere à própria Constituição brasileira (1988) no tocante à jornada de trabalho que não é respeitada para fins de respeito às leis trabalhistas. Percebo que, depois de consultar o quadro legislativo atual sobre o tema, como através de reflexões trazidas por Garcia (2011), não há ainda clareza quanto a abordagem sobre o problema. Posso entender que, por mais que o Futebol faça parte de sentidos identitários de brasilidade, jogadores deste esporte, talvez como percebidos em submissão a marcadores sociais de classe (pobre), étnico-racial (mestiço) e de escolarização (elementar a insuficiente), estejam sob as mesmas condições de precariedade junto a direitos de previdência social no país que muitos segmentos sociais entregues à informalidade no Brasil (PELUSO, 2009; SÁ FILHO, 2009). Neste aspecto também é possível pensar, como é necessário pensarmos quando nos detivermos a problemáticas relativos à questões de gênero, não deixarmos de considerar as interseccionalidades que infringem sobre o problema (BRAH, 2006). O problema da carreira esportiva, mesmo com a emergência de novos estudos sobre homens promovidos com o crescimento de estudos sobre mulheres e estudos de gênero feminista tem produzido nos últimos anos, não discute os riscos que as próprias defesas de hegemonias masculinas causam àqueles que não alcançam a proteção do projeto de masculinidades hegemônicas.

equipe pode representar uma honra que compete para a construção da identidade (masculina) de lutador. Para uma luta ainda em processo de formação como o MMA, a honra a ela atrelada merece ser investigada tendo em vista que um estudo onde se identifiquem suas representações pode apontar para a forma como a própria masculinidade é entendida dentro do grupo. É possível que atitudes homofóbicas, preconceituosas ou abusivas componham o rol de verificações da masculinidade, pois funcionam como um mecanismo de policiamento da honra – indicam a direção para que não se perca de vista quais são os limites da honra.

Ainda relacionada à questão da honra, outra temática a merecer destaque é uma concepção de amizade inerente ao meio da luta. A sinergia existente no interior das lutas funciona como um espaço para a preservação daqueles valores masculinos imprescindíveis ao lutador bem sucedido (resistência à dor, coragem e obediência aos treinos) (NASCIMENTO et al, 2011; RIAL, 2000). Neste ambiente de camaradagem, a homossociabilidade exclui expressões de afetividade que denotem fraqueza ou feminilidade – não raro, se questiona a sexualidade de lutadores (TEIXEIRA, 2007), assim como em esportes em geral (CAMARGO, 2012), que se desviam do ideal masculino esperado para estes praticantes. Como observa Teixeira (2007), o espaço dos treinos de luta corporais se consagra a partir da apologia a elementos distintivos de uma masculinidade hegemônica – das quais o JJB figura como uma das mais exploradas em termos de estudos acadêmicos (NUNES, 2004; NASCIMENTO et al, 2011; CARDOSO, 2005; SENA, 2011) – que não comporta intimidades ou fragilidades.

> O lutador de jiu-jítsu é obrigado a conviver com a dor, o desgaste físico, as contusões – e a superá-los. Ter a "casca grossa" é uma necessidade, uma exigência que a prática do esporte impõe naturalmente, e que alguns logram vencer. Mas para além da necessidade da couraça endurecida, há toda uma dimensão psicológica que a acompanha e, por que não dizer, a envolve. Pois a "casca grossa" é, sobretudo, uma construção de si a ser constantemente apresentada e reiterada a outrem; é, ao mesmo tempo, uma disposição e um estímulo psíquico fundamental, principalmente se levarmos em conta que uma academia de jiu-jítsu, qualquer uma, é um espaço hipermasculino, cuja atmosfera encontra-se permeada por um *ethos* ligado à virilidade. Assim sendo, uma "distância regulamentar" deve ser sempre observada em seu interior. Não apenas maiores intimidades físicas devem ser evitadas, como seria normal supor: também o falar abertamente de si – a confissão de intimidades sentimentais de cunho pessoal – pode ser malvisto ou mal interpretado. Nesse sentido, a "casca grossa" funcionaria também como um recurso de sociabilidade. Ser um sujeito durão, "fechado", de poucas, mas firmes palavras, poderia ajudar na aceitação do indivíduo pelo grupo (TEIXEIRA, 2010, p. 5).

No oposto à percepção de uma verdadeira masculinidade, está o não-viril (fraco, sem resistência à dor, frágil). Em oposição ao prestígio decorrente do ser "casca grossa" – e, portanto, desonrado – figuram masculinidades não-hegemônicas que ameaçam uma homossociabilidade possível ao universo das lutas corporais. Reflito sobre esta questão na perspectiva de que a compreensão de como se processam as relações de amizade entre pessoas do mesmo sexo guarda

forte relação com a homo-orientação, mas se diferencia desta por uma série de códigos implícitos que as distinguem. Realçando o teor liminar da relação entre lutadores, um episódio ocorrido na 15ª edição do TUF norte-americano levantou a discussão sobre a sexualidade no universo das lutas. Como exemplo significativo da tensão relacionada com a proximidade de lutadores sob suspeita da sexualidade, uma pesquisa sobre o programa organizado pela mesma empresa promotora do UFC (a Zuffa), Maia e Lins exploram a relação conflituosa com a homossexualidade no ambiente das lutas de MMA apresentado no TUF 15. O tema veio à tona após a revelação de um dos personagens do programa ocorrido em 2012 (Dakota Cochrane). O lutador declarou que sua participação em filmes pornográficos homossexuais era motivo de arrependimento e justificou sua participação em tais produções como um erro em sua vida e que teria sido ocasionada por necessidades financeiras. O fato é colocado como um "tropeço" em sua vida e o lutador defende merecer uma chance de continuar sua vida, apesar disso. A polêmica realça o preconceito principalmente relacionado à própria natureza das lutas, onde há um contato próximo como o JJB – segundo Maia e Lins (2013) confundido por alguns com um ato sexual devido à proximidade em que ocorrem as movimentações. O tema foi alvo da resistência de outros lutadores de entrarem no octógono com Dakota por suspeitarem de suas intenções – no caso, não serem de fato utilizar-se do recurso da luta no solo para vencer o oponente, mas de se aproveitar da posição de estar sob outro homem numa referência à passividade do "não-homem". O texto dos autores aponta uma preocupação a respeito da masculinidade de lutadores, sob suspeita nos casos de homossexualidade – realçadas em outros momentos onde o lutador não expresse traços de masculinidade incontestável como beijar outro homem (beijo de Anderson Silva em Minotauro) ou como o gosto por arte e decoração (revelação da predileção de Demian Maia em entrevista a Marília Gabriela em 2012). O beijo entre os lutadores do UFC ainda disponível em um site de notícias na web, foi objeto de campanhas homofóbicas que ganharam espaço em redes sociais devido à fricção que provocou em pilares de retóricas masculinistas homofóbicas. Sem me aprofundar nas entrelinhas do objeto em questão, em função de me ater a tais aspectos em outros momentos nesse estudo, conjugo, também observando o conteúdo implícito à predileção de Demian Silva por arte e decoração, as referidas falas a operações midiáticas oportunistas, mascaradas em objetivos de esmaecer estereótipos enquanto objetos, passíveis de fornecer lucros materiais e simbólicos para o segmento jornalístico que, como lembra-nos Bourdieu (1997), corresponde a um grupo desprovido da originalidade ou da profundidade indissociáveis a quem deseje promover uma campanha desse quilate.

Provocando ainda mais as suscetibilidades masculinistas heterossexistas, proponho pensarmos na profundidade de uma cena onde um astro do UFC como Anderson Silva se permite

ser imortalizado em um beijo em seu adversário durante a pesagem do UFC 162. Empresas especializadas na venda de lutas como entretenimento esportivo, como a Zuffa que administra o UFC, precisam tornar menos agressivas e mais "palatáveis" ao público imagens que denotariam violência; parecem ser manejadas com cuidado para adquirirem, além de um ar de pessoalidade, atributos afetivos que denotem a humanidade dos lutadores; suavizando sua truculência. Este aspecto pode ser encontrado junto à exploração de imagens por parte de empresas que exploram comercialmente as exibições de eventos de lutas, como as identificadas na análise de magazines e de programas sobre lutas corporais (TOREZANI, 2012; NASCIMENTO et al, 2011), é possível identificar, como uma evidência de operações de mediação cultural que suavizem imagens beligerantes que dificultariam o consumo deliberado do MMA.

A utilização de deslocamentos de sentidos aparece em outras produções midiáticas onde se tenta suavizar o cariz agressivo de lutadores de MMA[204]. Em uma passagem antológica, Anderson Silva, após a pesagem para o UFC 162 em Las Vegas no ano de 2013, beija Chris Weidman na boca; a cena alimentou diversos comentários jornalísticos e charges em sites de notícias brasileiros(ANDERSON, 2013; REZENDE, 2013); e posso sugerir que serve como contraponto para uma análise sobre uma heteronormatividade inerente ao universo das lutas[205]. Considerando os elementos que comporiam uma concepção prototípica de "macho" – nos cânones mais estabilizantes que o imaginário poderia conceber um homem (já interpretado...) –, um campeão detentor do cinturão dos pesos médios no UFC não beija seu adversário e desafiante pela conquista do cinturão sem querer dizer alguma coisa que não diga respeito a sua masculinidade (autêntica, segura de si, inatingível?). Em entrevistas após a cena paradigmática, Anderson Silva brinca sobre o "beijo" em rival dizendo: "Eu encarei, ele me encarou...". As possíveis interpretações sobre essa imagem percorrem um universo de significados que remeteriam à (hetero)sexualidade e nos permitiriam divagar (incansavelmente) sobre as motivações dos personagens que compõem essa cena e sobre os interesses envolvidos – o que nos levaria a uma peregrinação em estações onde as masculinidades fazem paradas e não desejam desviar-se de sua trajetória. Anderson é conhecido por sua autoconfiança, tanto por sua postura indolente debochada perante o combate em si, como com relação às insinuações sobre

[204] Recorro à proposta de Joly (2003) para análise da fotografia do beijo na pesagem do UFC 162, concebendo para tal análise a relevância de enquadramentos (artísticos e socioculturais) nos quais é imprescindível expandir a percepção da fotografia de uma representação do objeto para *"[...] abordá-la enquanto prática social, plural, perpetuamente variável"* (ROUILLÉ, 2009, p. 198). Considero que, na imagem captada por uma fotografia, entram em cena os enunciados que permeiam o universo onde ela foi produzida, produzindo uma fotografia como um objeto auto-referenciado.

[205] Circulou por redes sociais e foi comentado por jornalistas um cartoon onde o beijo de Anderson Silva e Chris Weidman foi referido como uma afronta às colocações homofóbicas do Pastor Feliciano, um dos personagens mais paradigmáticos da onda conservadora da política brasileira. O deputado Pastor Marco Antônio Feliciano do PSC-SP preside a Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara dos Deputados e tem sido alvo de duras críticas por seu projeto apelidado de "cura gay" (Projeto de Decreto Legislativo 234/11 de autoria do deputado João Campos do PSDB-GO). A vinheta da chamada atribuída a esse quadro: "Que isso Anderson Silva? Beijar oponente na boca não pode!"revela o tom jocoso da afirmação e o formato onde a charge está veiculada suavizam os discursos correntes sobre a questão da heterossexualidade.

sua masculinidade. Há uma série de comentários sobre a voz fina do lutador e a incompatibilidade de sua voz com sua biografia (construída e imaginada) beligerante. Talvez seja interessante associar a figura da negritude a uma ideia de masculinidade autêntica e imperecível – e esta operação, mesmo arriscada, pode funcionar para evidenciar as interceccionalidades, importantes para o Brah (2006) alerta ser imprescindível para leituras sobre gênero. A literatura permite recuperar indícios de que se associou o homem negro à sexualidade animalizada, estereotipando o negro como um "macho viril" exaltando sua potência sexual – uma marca simbólica repleta de significados (BROOKSHAW, 1983). Nada mais compreensível que institucionalizar a cientificidade da animalidade do negro – inclusive de seus ins fortemente sexualizados (ALBURQUERQUE JUNIOR, 2013).

A condição reacionária do discurso presente na imagem do beijo de um verdadeiro homem em outro homem, nada mais faz que reafirmar que um beijo entre dois homens "de verdade" não altera sua condição de serem "verdadeiros homens", numa acepção de que a masculinidade é atributo de "homens de verdade" (heterossexuais). A leitura que faço é a de que não há ruptura com o discurso a respeito da masculinidade heteronormativa na fotografia dos lutadores se beijando. O ar de naturalidade de Anderson referindo-se ao fato de ter beijado Weidman que o encarou no momento da pose após a pesagem corrobora para a interpretação de que ele (Anderson) só poderia mostrar-se em um beijo por ser de fato um homem; e manter inabalável sua heterossexualidade. A fantasia que emerge da foto do beijo de Anderson serve de máscara que faz reaparecer identidades que precisam ser perpetuadas e veneradas. Com efeito, os comentários que surgem a partir de uma construção como a de um beijo de um homem campeão por seis vezes dos pesos médios do UFC em seu desafiante (pelo mesmo cinturão dos pesos médios no UFC) reposicionam e multiplicam a falácia a respeito de uma suposta liberdade de expressões que desautorizaria o debate sobre a homofobia.

Reportando-se à proposta de Rouillé (2009), cabe o comentário de que não há na foto do beijo de Anderson um referente dado, sem levar em conta as condições de produção da retórica sobre o ato de um beijo entre dois lutadores de MMA do UFC. O beijo entre dois homens poderia ser menos impactante se houvesse uma clara assimetria (possível apenas entre o "homem" e seu "outro") entre os personagens. Mas, entre dois homens onde as assimetrias não estão claramente referidas, me parece ser a única saída considerar ser uma manutenção das estruturas heteronormativas, a intenção da produção da referida imagem. O beijo, por mais que não esteja revestido de uma roupagem romântica que caracterizaria as construções associadas à ideia de relacionamentos românticos tão caros à sociedade burguesa – com todas as alusões ao sentimento, à conjugalidade e à manutenção do afeto –, ainda pode ser considerado um símbolo

de união dentro dos cânones da sociedade heteronormativa. Anderson Silva, ao beijar seu desafiante pelo cinturão dos pesos médios no UFC, está tranquilamente repousando sobre a narrativa do homem "pós-moderno", seguro de sua (hetero)sexualidade. Tão seguro que pode se dar ao luxo de ter uma voz fina, sorrir em reportagens, não ter um corpo hipermusculoso (e hiperviril), não vestir corporalidades (o conjunto de sua *héxis*, seus sorrisos, sua voz fina) comumente associadas ao lutador temido, como ameaçar, de forma belicosa, seus adversários, e até comportar-se de maneira excessivamente autoconfiante. Toda a composição do personagem Anderson Silva lhe confere um escudo protetor que um beijo em outro homem – seja ele quem for – não abalaria seu status de representante da classe de lutadores de MMA.

2.2.3 "*TÁ* TIRANDO ONDA?"

Observo uma demarcação de espaços onde a heterossexualidade é percebida como legítima e imprescindível, reproduzindo o sistema hierárquico característico dos esportes e sobre o qual, nas lutas corporais, não cabem questionamentos. Este sistema de atribuição de valores à (heteros)sexualidade aponta para a manutenção do regime de gênero, onde está embutido um regime de sexualidade cujos atravessamentos por aspectos políticos e econômicos podem explicar a emergência de ataques homofóbicos na atualidade – como já discutido no tópico sobre o definhamento do Estado em função da instalação das políticas (neo)liberais, nas últimas décadas.

A reprodução dessa hierarquia compete para reforçar os parâmetros a partir dos quais o esporte mantenha mecanismos discriminatórios e exploratórios. Resgatando a discussão sobre uma autoridade incrustada na hierarquia implícita às lutas corporais, como explora a tese de Drigo (2007), defendo que, na estrutura hierárquica típica do esporte, esteja inculcado um modelo de autodisciplina protagonizado pelo lutador-campeão-professor – o mestre. O discípulo busca seu mestre como referencial (ideal) e, dado o fascínio produzido pela idealização dos resultados obtidos pela dedicação aos esforços contínuos para atingir os resultados (como na imagem do campeão considerado um mito e um exemplo a ser seguido), o ascetismo e a dedicação irrestrita às durezas do treinamento – único capaz de tornar um lutador o "casca-grossa" vencedor – incorre como única alternativa para atingir os mesmos resultados de seu mestre. Este imaginário é, de certa forma, oportunamente explorado por organizadores e empresários do âmbito das lutas. Grandes somas em dinheiro são acumuladas em detrimento da integridade física e da saúde de lutadores inebriados pelo sonho de sucesso e ascensão social. O *coach*, ou o mestre, é, junto do pertencimento às equipes de prestígio, personagem importante no

engenhoso processo de construção do lutador profissional – como ilustram momentos nos quais lutadores atravessaram oscilações problemáticas na carreira em função de desavenças com treinadores e equipes[206]. Este interesse por exercícios físicos encontrou no JJB sua exaltação, pois elevava o caráter ascético das rotinas recomendadas pela família Gracie – desde sua dieta para potencializar as capacidades físicas dos adeptos da nova modalidade de luta, como a dedicação aos preceitos morais necessários ao sucesso (performance) embutido na trajetória dos discípulos dos Gracie – e conferia aos seus adeptos a corporalidade característica das aspirações *cool*, imanentes à zona sul. Ainda que a apropriação da luta não tenha sido, obrigatoriamente, resultado de contato direto com os membros da família Gracie[207] – incluindo aqueles dedicados aos ensinamentos da família que foram tutelados por seus preceptores[208] –, pois a luta não se restringe somente às entidades detentoras diretas da marca Gracie (como a Gracie Barra ou a Gracie Humaitá)[209], foi com a expansão da cidade do Rio de Janeiro para a região oeste que se consolidou um *ethos* do Jiu-jítsu dos Gracie.

> *Zona Oeste* designa uma série de bairros, desde Magalhães Bastos até Santa Cruz, algumas vezes incluindo até Jacarepaguá e Barra da Tijuca. Porém, nestes dois últimos bairros, verdadeiras cidades dentro do município, vive uma parcela da população mais abastada da cidade, chamada de emergente por constituir-se de pequenos burgueses e da nova burguesia em ascensão, de yuppies e de todo tipo de "novos-ricos", que imitam, de certa forma, uma espécie de *american way of life* nos trópicos, criando-se um efeito de *"miamização"* desses bairros (GONTIJO, 2002, p. 50).

Não por acaso, há na Barra da Tijuca uma réplica em tamanho reduzido da estátua da liberdade na entrada do shopping mais antigo do bairro (Barra Shopping). A apologia aos símbolos americanos aponta para a forte orientação cultural daquele país em diversas instâncias.

> Os nomes dados às academias mostram toda a corporeidade modal[210] subentendida e demonstram a que ponto a corpolatria é uma cultura importada dos Estados Unidos: os nomes, a maioria em inglês (*Power*, *Physical Center*, *Rio Sport Center*), transmitem literalmente os princípios ideológicos que entram em jogo nessas construções corporais (MALYSSE, 2002, p. 95).

Neste ambiente influenciado por ideais importados dos Estados Unidos, o JJB encontrou um espaço promissor para se desenvolver. O investimento necessário para o desenvolvimento

[206] Como nota Awi (2012), Vitor Belfort passou por problemas junto a seus companheiros de treino em função da adoção de comportamentos incompatíveis para membros de equipes renomadas no auge de sua carreira.
[207] As equipes Nova União e Aliance são exemplos de expansão do Jiu-jítsu Brasileiro.
[208] Vitor Belfort é um exemplo de dedicação dos Gracie a um lutador que não possui o sangue da família – apesar dos atritos entre o lutador e a família – e Hélio Vígio pertence a uma das primeiras gerações de lutadores acompanhadas de perto por um dos precursores do Jiu-jítsu Brasileiro (AWI 2012).
[209] Agremiações do Jiu-jítsu Brasileiro cujas matrizes originaram-se em bairros da cidade do Rio de Janeiro e que possuem atualmente extensões por todo o país e pelo mundo.
[210] Para Malysse (2002) corporeidade modal refere-se a discursos prescritivos sobre usos do corpo.

das habilidades intrínsecas à luta exige não apenas um aporte financeiro considerável – tendo em vista os valores de quimonos apropriados para a prática da modalidade serem consideráveis em termos de média da população –, mas o tempo dispensado ao aperfeiçoamento também não está ao alcance do indivíduo de classes trabalhadoras. Os ingredientes para o crescimento do interesse pela luta foram encontrados na juventude de classe média do novo bairro da zona oeste do Rio de Janeiro e produziram uma dinâmica social característica dos Vale-tudo dos anos de 1980, emblemáticos na trajetória do MMA.

Ainda que o fenômeno da emergência da Barra da Tijuca não tenha participado diretamente da construção do *ethos* do JJB, ele é contemporâneo à migração dos membros da família Gracie que protagonizaram a criação do UFC responsável pelo surgimento do MMA nos Estados Unidos, sendo ainda emblemático da imbricação fitness-arte marcial-violência do Rio de janeiro nos anos de 1980 e 1990. A dicotomia zona norte-zona sul no Rio de janeiro aciona uma polaridade na percepção social de classes, atribuindo à primeira a condição marginalizada (pobre, favelizada, destituída de cultura, estigmatizada) e à segunda o *status* ("bem localizada", *fashion*, elegante) (GONTIJO, 2002). Mas esta divisão atravessa um processo de separação entre o lugar e o espaço, deslocando as identidades e nublando esta dicotomia. O desalojamento promovido pelas trocas simbólicas compete para a construção de um personagem importante na gênese do lutador de JJB, que exercerá forte influência no lutador de MMA.

É possível dizer que o desalojamento do sentido de "zona sul" tenha sua máxima expressão (e exaltação) na extensão do imaginário de prestígio social desta região da cidade para a Barra da Tijuca – e este é um aspecto crucial para a gênese da figura do *pitboy*.

> Ao contrário de outras épocas, as autoridades que decidissem investigar a ação de grupos de lutadores tinham de sair da Zona Sul carioca. Entre o fim da década de 1980 e início da de 1990, a Barra da Tijuca entrou no mapa das artes marciais no Rio de Janeiro. O aparecimento de academias na região foi mais uma das consequências do crescimento da cidade em direção à Zona Oeste. O bairro consolidava uma nova maneira de se viver no Rio, num planejamento urbano que privilegiava o transporte por carros e a moradia em condomínios fechados. A rotina social dos jovens se assemelhava à dos da Zona Sul por causa da praia e da emergente vida noturna, mas as turmas eram divididas por condomínios. O *Barra Shopping*, inaugurado em 1981, foi palco de diversas brigas entre turmas dos primeiros condomínios da Barra – *Riviera del Fiori*, Barramares, Novo Leblon, Nova Ipanema e Barra Sul – ou contra bandos de outros bairros, como Tijuca e Jacarepaguá. Outro grupo importante vinha da área do Quebra-Mar, no início da praia da Barra. Quem vinha de fora para surfar ali era chamado de "haoli", termo apropriado dos surfistas havaianos e que significa forasteiro, e só podia entrar na água com autorização dos locais. Quem insistisse corria o risco de ser espancado (AWI, 2012, p. 145-146).

O trecho reportado por Awi (*ibid.*) ilustra a tensão entre grupos de praticantes de JJB identificados por suas pertenças a localidades em referência a uma "zona sul imaginada" – que

remete a uma economia simbólica onde os significados atribuídos ao corpo e à juventude (também imaginados) imbricam-se à belicosidade e à beligerância para as quais lutadores de Jiu-jítsu nessa época eram estimulados. Os ingredientes essenciais para a construção de um ambiente propício para o surgimento da imagem corrompida do JJB – estereotipada no *pitboy* – estão relacionados justamente a espaços de lazer prototípicos da classe média representativa da zona sul da cidade: praias (de dia) e boates (à noite). A condição financeira abastada – fornecedora dos recursos para o usufruto potencial dos espaços de lazer disponível –; a oferta de espaços para a prática das lutas nas academias surgidas junto com a ocupação do bairro – as quais, grosso modo, trariam as novidades do mercado do fitness como forma de incrementar o investimento no local e atender às demandas de moradores providos de recursos financeiros (os novos-ricos da Barra) e, entre elas, as lutas – e o modelo de estrutura social-familiar salientado por Teixeira (2011) permissivo e corruptor, sustenta a dinâmica dentro da qual este paroxismo do culto ao corpo em uma sociedade fruto do Estado mínimo onde a (in)segurança (pública) está subsumida a um "Vale-tudo" social.

Dentro desse complexo cenário simbólico, onde mudanças econômicas trouxeram à tona novas formas de agência, jovens – em um sentido amplo atentando para a premissa de que a juventude também é uma comunidade imaginada em acordo com a eminência do "ser jovem" e *cool* (LIPOVETSKI, 1983) é, em si mesma uma condição de prestígio – elegem como símbolo personalidades do universo das lutas. O título de *BAD!*[211] atribuído a Rorion Gracie – um personagem possuidor de todos os atributos para funcionar como um mito – tem suas raízes no *pitboy* da zona sul do Rio de Janeiro.

> [...] o jiu-jítsu acarretou o aparecimento de uma imagem identitária jovem bastante divulgada na imprensa, o chamado "*pitboy*". Trata-se de rapazes praticantes de jiu-jítsu que criam em suas casas cães da raça geneticamente manipulada *pit bull* e que, em ocasiões determinadas, realizam lutas entre os cães, como tipo pós-moderno de rinhas de briga de galo. Em geral, esses rapazes são extremamente moralistas e usam força brutal para defender seus valores, numa versão tropical e menos (ou nada) politizada dos skinheads europeus (GONTIJO, 2002, p. 60-61).

A apreciação de Gontijo (*ibid.*) sobre as práticas dos *pitboys* relacionadas à violência refere sua presença em conturbados episódios ocorridos no Rio de Janeiro entre as décadas de 1980 e 1990 de confrontos entre grupos em espaços públicos ou casas e shows e boates. Confrontos ocorridos na cidade protagonizavam rivalidades que ocorriam por pertencimento a grupos locais ou práticas sociais muitas vezes difíceis de distinguir (rivalidades entre gangues de bairros, entre facções de crime organizado de favelas, praticantes de modalidades diferentes de

[211] O titulo atribuído em reportagem da revista masculina *Playboy* a Rorion Gracie (BERGER, 2013; AWI, 2012).

lutas, etc.). Mas os conflitos mais representativos foram aqueles ocorridos por jovens de classe média da zona sul e Barra – que sugiro, seja visto como um espaço imaginado que representa a comunidade dos emergentes da cidade do Rio de Janeiro possuidores das mesmas características do jovem de classe média estudados por Teixeira (2007) – por ganharem destaque na imprensa (CARDOSO, 2005) e levantarem a polêmica sobre a associação entre violência e pobreza.

O *pitboy* que atemorizou a zona sul da cidade do Rio de Janeiro nos anos de 1980 e 1990 é o foco do estudo de Teixeira (2007) e sua abordagem permite reflexões importantes para entender sua complexidade. Como refere o autor (TEIXEIRA, 2007), uma ressignificação da malandragem dentro dos pressupostos de Da Matta (1997) pode ser detectada pela emergência do crime organizado e a atribuições de sentidos a este tipo social relacionados ao paroxismo daquela malandragem – a transgressão e o repúdio à ordem ganha novos contornos com a banalização da violência e o uso ostensivo de armas de fogo. A identificação de jovens de classe média e alta do Rio de Janeiro desde os anos de 1980 com uma estética típica destes grupos marginalizados reatualiza a imagem da malandragem de Da Matta (1997). A moda da "cultura da favela", do hip-hop e do funk "proibidão" (TEIXEIRA, 2010) e a apologia ao crime e às drogas funcionou como um recurso para a falta de sentido na vida pautada pelo consumo. A identificação dessa camada da sociedade com a marginalidade traduz uma posição de protesto contra o sistema de regras estabelecido. A exibição pública de sua marginalidade (o uso das armas de fogo no tráfico) do jovem traficante mostra sua inadequação e mostra uma similaridade com a exibição pública da prática no Jiu-jítsu (a orelha "estourada" como um sinal inconfundível e uma *héxis* corporal característica).

A percepção de significados atribuídos ao corpo do lutador, da linguagem não verbal presente nas cicatrizes e no estereótipo do lutador é um problema sociológico recorrente em pesquisas acadêmicas (WACQUANT, 2002; TEIXEIRA, 2010; NUNES, 2004; SENA, 2011) A inscrição no corpo de símbolos indicativos do pertencimento a um grupo cujo prestígio está relacionado com seu poder de intimidação exime o lutador da necessidade de justificar esse poder. No caso do JJB, o corpo do praticante fala por ele. Todo um esforço por conquistar tais símbolos exige ultrapassar etapas e submeter-se a rituais através dos quais o reconhecimento público é peça fundamental para a atribuição de prestígio e capital social – dentro do grupo dos lutadores de JJB e fora dele para a sociedade de um modo geral. A ocorrência frequente de torneios da modalidade – os quais, possivelmente pela popularidade que atingiu pela expansão dos locais de prática e, consequentemente, do número de praticantes ser cada vez maior – ainda funciona como um dos rituais onde o praticante desta luta justifica os resultados de sua dedicação aos treinos extenuantes característicos da prática. Somado a isso, é possível que o

lutador de JJB tenha ainda a oportunidade de justificar a superioridade de sua habilidade quando forçado a demonstrar a autoconfiança adquirida no exercício da modalidade em confrontos públicos contra aqueles menos dotados de habilidades para lutar (e se defender) que ousem duvidar do seu potencial beligerante. Bastaria identificar os sinais indicativos da familiaridade com a luta, mas, sem dúvida, se necessário, o lutador deve valer-se de sua superioridade quando a situação exigir. Minha tentativa de eufemizar a disposição para o confronto pode ser melhor entendida a partir de um dos diversos trechos onde Awi (2012) ilustra a determinação com que um Gracie defende o lema da família:

> Em abril de 2010, ele (Royce Gracie) foi ministrar um seminário de jiu-jítsu em Abu Dhabi na mesma semana em que o UFC de número 112 foi levado para a capital dos Emirados Árabes. Convidado pela organização para uma visita promocional, encontrou-se com vários astros do evento, entre eles os brasileiros Anderson Silva, Vitor Belfort e seu primo Renzo Gracie. Depois de um bate-papo amistoso com todos os lutadores, despediu-se cheio de sorrisos. Quando estava deixando o lugar, deu-lhe um estalo na cabeça. Lembrou-se de uma conversa que tivera semanas antes com alguns primos sobre um vídeo que circulava na internet. Durante uma sessão de treinos, Anderson Silva imitava, às gargalhadas, o estilo de vários lutadores famosos: Kimbo Slice, Chuck Liddell, Lyoto Machida, Randy Couture e... dele mesmo, Royce Gracie. Com bom humor, Anderson repetia o soco, o chute e a maneira como Royce partia para cima do adversário. Na mesma hora, o Gracie voltou e foi em direção a Anderson, que continuava conversando com os colegas. A expressão e a voz já não tinham mais nada a ver com o Royce simpático de dois minutos antes.
> - Aí, *mermão*, que parada é essa de ficar me imitando na internet? Tá tirando onda com a minha cara?
> Anderson levou um susto, claro, e procurou acalmar Royce.
> - Que é isso mestre, era só uma brincadeira na hora do treino...
> O clima ficou tenso, mas, como Anderson já tinha dado várias declarações respeitosas sobre a família Gracie, Royce aceitou as desculpas (AWI, 2012, p. 16-17)

Awi (*ibid.*) relembra a criação dos membros da família Gracie cercada de situações onde era necessário se defender – até contra adversários maiores e mais fortes. O Jiu-jítsu para os Gracie possuía um caráter quase religioso e os praticantes dessa luta deveriam defender a sua superioridade sob quaisquer circunstâncias. O temperamento desafiador foi uma tônica dos praticantes desta modalidade e merece uma reflexão com base na assimilação do *ethos* guerreiro que caracteriza o crime organizado do Rio de Janeiro. As armas exibidas tanto pelo jovem do crime organizado (arma de fogo) como pelo praticante de Jiu-jítsu dos Gracie (seu próprio corpo), garantem a capacidade de subjugar o outro e funcionam como um recurso coercitivo – o "você sabe com quem está falando" característico da figura autoritária (TEIXEIRA, 2007).

> Em alguns casos, esse despertar de olhares causado pela deformação que exibe no rosto pode ser exatamente aquilo que o lutador deseja. Por dois motivos: o orgulho de fazer parte de uma "tribo" cujo símbolo máximo de pertencimento é justamente a orelha inchada, e a mensagem de intimidação que ela veicula. Ao se deparar com uma orelha "estourada" numa festa ou boate, qualquer jovem carioca de classe média ou alta *já sabe, de antemão, com quem está falando*. Ou seja, sabe que está lidando com um

> lutador de jiu-jítsu, possivelmente um "casca-grossa". A mensagem tácita da marca corporal do lutador não se completa sem um dado de ambiguidade; por um lado, atua no sentido de impor respeito ou mesmo temor, por outro, serve como o primeiro e mais imediato sinal que dispara o gatilho do estigma, do estereótipo que acompanha os praticantes dessa arte marcial. Ao reconhecer uma "orelha de couve-flor", dificilmente alguém imaginará que se trata de um sujeito pacato, um atleta que restringe o uso de sua técnica somente ao tatame. Mais provável que pense estar diante de um "*pitboy*" encrenqueiro (TEIXEIRA, 2010, p. 6).

A imagem do malandro e do traficante desloca o sentido apontado por Da Matta (1997) do malandro (andar malicioso e fala mansa) para o bandido (no extremo da desobediência à ordem estabelecida), onde o uso da força serve para transgredir a regra. A oposição ao "otário" (o extremo do "caxias") representa o fascínio por essa atualização da malandragem. Os exemplos dados aos jovens de classe média e alta por sua própria família de que burlar as regras é aceitável (o "arrego" para o guarda de trânsito ou a pressão sobre o professor contra a reprovação mesmo sob o rendimento insuficiente) funciona como uma escola da malandragem e reforça a consciência da impunidade – num relaxamento da percepção de limites e de violência (TEIXEIRA, 2010). A capacidade de exibir força e poder serve de atrativo para a adesão a esse estilo de vida e fornece o prestígio e o prazer que fortalecem a autoestima e proporcionam a fruição e o respeito pelo pertencimento a um grupo (a "galera do Jiu-jítsu") (*ibid.*). O respeito atribuído à malandragem na sociedade brasileira e sua imbricação com a admiração aos adeptos das "artes de guerra" justifica a adesão dos jovens de elite com o mundo da criminalidade e serviu de suporte para o surgimento dos *pitboys*, que aterrorizaram boates da zona sul do Rio de Janeiro nos anos de 1980 e 1990. Os *pitboys* foram rapidamente associados à prática de Jiu-jítsu e, ironicamente, emprestaram o prestígio a uma prática (teoricamente) esportiva. Já que sua ascensão esteve sustentada pela emergência de valores importantes para o processo civilizatório, a ironia está na ruptura pelos ideais elitizados importantes para uma prática esportiva. O *BAD!* Rorion Gracie, apesar de já ter deixado a zona sul do Rio de Janeiro quando eclodiram os conflitos causados por *pitboys* lutadores de Jiu-jítsu, tinha em sua bagagem a história de sua família em conflitos dessa natureza (AWI, 2012; DOEG, 2010; BERGER, 2013).

Desde os confrontos da época da instalação da família Gracie no Rio de Janeiro na década de 1920 até os anos de 1970, ocorreram inúmeros desafios onde a imagem de *pitboys* já estava sendo construída. A transgressão às regras não apenas esportivas, mas às próprias normas de convívio social convencionais marcaram as disputas travadas por praticantes de JJB (CARDOSO, 2005). A filosofia de "não levar desaforo para casa" gerou desavenças e intrigas que duraram décadas e alimentaram rivalidades com outras modalidades de lutas que funcionaram como uma marca registrada do JJB (ideal para resolver situações reais de conflitos). Este produto foi vendido nas fitas de VHS *Gracie Jiu-jítsu in Action*.

Os reflexos das mudanças ocorridas no interior dos Estados Nacionais modernos em decorrências das políticas neoliberais impactaram a gestão dos corpos e, por extensão, as interações entre os indivíduos. As lutas corporais – e, em especial, o JJB de onde se originem sentidos para a percepção de um "estilo" de lutador brasileiro (indolente, mas determinado) – reflete a íntima relação entre um novo olhar para os cuidados corporais que encerra sentidos de consumo do corpo onde valores simbólicos estão agregados em torno de uma perspectiva masculinizada de agência. Postulo que esta perspectiva contenha significativas contribuições para a emergência do MMA na medida em que esta luta representa o zênite de um espetáculo onde narrativas sobre saúde, investimento pessoal e sucesso dividam espaço enquanto protagonistas.

III E O VERBO SE FEZ CARNE

Ó rodas, ó engrenagens, r-r-r-r-r-r-r-r eterno!
Forte espasmo retido dos maquinismos em fúria!
Em fúria dentro e fora de mim,
Por todos os nervos dissecados fora,
Por todas as papilas fora com que eu sinto!
Tenho os lábios secos, ó grandes ruídos modernos,
De vos ouvir demasiadamente de perto,
E arde-me a cabeça de vos querer cantar com um excesso
De expressão de todas as minhas sensações,
Com um excesso contemporâneo de vós, ó maquinas.
(...)
Em febre e olhando os motores como a uma natureza tropical
Grandes trópicos humanos de ferro e fogo e força
Canto, e canto o presente, e também o passado e o futuro
Porque o presente, e também o passado e o futuro
E há Platão e Virgílio dentro das máquinas e luzes eléctricas
Só porque houve outrora e foram humanos Virgílio e Platão
E pedaços de Alexandre Magno do século talvez cinquenta,
Átomos que hão de ir ter febre para o cérebro de Ésquilo do século cem,
Andam por estas correias de transmissão e por estes êmbolos e por estes volantes,
Rugindo, rangendo, ciciando, estrugindo, ferreando,
Fazendo-me um excesso de carícias ao corpo numa só carícia à alma.
Fernando Pessoa

Um aspecto que emerge do cenário produzido pela expansão das lutas corporais poderia ser colocado em termos de operações de mediação que fazem desta categoria de práticas físico-desportivas tornar-se consumível. Pressuponho, em atenção a Featherstone (1995), que aqueles intermediários culturais a que refere Bourdieu (2007) como uma nova burguesia ávida por estabelecer novos gostos e estilos de vida dentro dos quais encontre espaço de participação na arena político-cultural, tenha desenvolvido habilidades para sensibilizar a sociedade sobre tais práticas, e a apreciarem detalhes que só poderiam ser identificados, principalmente em um momento da modernidade onde tradições são paradoxalmente contestadas e reintroduzidas na vida social, a partir daquelas operações de sensibilização sobre "beleza" contida nelas. Esta capacidade para apreciar uma "beleza" que só existe para quem entende um sentido "profundo" das lutas corporais – que ultrapassa a interpretação carregada de sentimentos de aversão e críticas que a relacionam à agressividade e violência – deverá resultar daquelas sensibilizações produzidas por operações de educação ética e estética que comentei no primeiro capítulo, condizentes com a perspectiva de gosto e estilo de vida de Bourdieu (2007). Penso ser interessante aproximar uma educação ética e estética de perspectivas de percepção ética e estética a partir das observações de Gumbrecht (2007).

Analisando a apreciação da beleza do movimento atlético, Gumbrecht (2007) nos instiga a pensar na impossibilidade de reduzir a emoção que acompanha a percepção estética deste objeto a partir de esquemas racionais e objetivos. Para este autor, apreciar a beleza de

movimentos atléticos, que, no caso das lutas corporais significa perceber uma sincronia, uma eficácia e uma escolha do movimento corporal mais adequado, é uma experiência irredutível à razão, ainda que seja alvo de muitas crônicas, reportagens, conversas entre admiradores de esportes e sentimentos de pertencimento (*ibid.*). Para dizer o mínimo, mesmo não sendo pensada em termos pragmáticos, a apreciação da beleza atlética é misteriosa e assustadora para aqueles não sensíveis às suas sutilezas e um deleite para quem já experimentou a sensação de prazer ao saborear uma iguaria desta natureza. Ainda que "beleza", para apreciadores de lutas corporais, não seja, grosso modo, um adjetivo cabível, em função da associação desse termo com subjetividades femininas incompatíveis com uma sensibilidade viril, é compreensível que a manutenção desta dicotomia em percepções de beleza reforce processos de mediação cultural nas quais sentidos de beleza sejam generificados; e tais processos de mediação possam incorrer de modelos de educação ética e estética marcadamente generificados: é uma "beleza" que apenas inteligível para "homens" (leia-se homens no sentido de masculinidade hegemônica, heterossexual, viril, destemida a ponto de apreciar cenas de violência). Neste sentido, a polarização de beleza como feminina (associada à arte, à sensibilidade, ao devaneio) e "beleza" como masculina (pragmatismo, racionalidade científica, masculinista presente em nossa perspectiva metonímica ocidental) é o cerne da generificação da apreciação estética dos esportes. A apreciação de uma "beleza" atlética, indissociável de uma percepção generificada de "beleza", prescinde, para esse estudo, de uma análise sociológica capaz de identificar tanto ferramentas linguísticas (expressões indicativas do domínio de uma língua que demarca a existência de uma comunidade), quanto dinâmicas e estruturas que perpetuam esta língua e esta comunidade. Entendo ser uma forma de sensibilidade viril que participe e reproduza, em um processo dialético performativo (BOURDIEU, 2008, 2007), repertórios culturais que dão vida à comunidade de lutadores que serviu de universo empírico desse estudo.

Independente do posicionamento da "beleza" em um *continuum* de subjetividades relativas ao gênero – uma ironia que utilizo para evidenciar o caráter não natural desta associação de "beleza" com noções essencialistas de gênero –, cabe considerar que exista, de fato, como deverei argumentar nesse estudo, uma apreciação de beleza no movimento (nas técnicas, nos golpes, nas sequências) que apenas aqueles familiarizados com as lutas (os quais, pressuponho, sejam dotados de um *habitus* de lutadores) faça sentido. Entendo que a análise e a interpretação do que defendo pertencer a uma linguagem da comunidade estudada possui familiaridade linguística com técnicas do corpo maussiana (MAUSS, 2003), e que esta familiaridade seja produto de mediações culturais-educativas promovidas por intermediários culturais, onde "beleza" pertença a um tipo de sensibilidade masculina e viril.

Em outro momento, quando discuto a construção de comunidades imaginadas em torno das práticas de lutas, reflito a respeito dos intermediadores culturais que se especializam – no sentido dado por Featherstone (1995) – no manejo de saberes a partir da premissa do poder do discurso na perspectiva foucaultiana. Para argumentar sobre a possibilidade desta relação, recorrerei ao mecanismo de desencaixe da modernidade tardia de Giddens (1991) onde o autor apresenta, como um desses mecanismos, os sistemas peritos (ferramentas importantes para resgatar uma segurança nas relações sociais modernas); e da premissa de Giddens (1991) sobre a reflexividade do saber na modernidade tardia, para entender o papel daquelas textualidades científicas que, em sua circulação, sofrem deformações a partir de operações de mediação executadas pelos agentes sociais interessados em estabelecerem espaços de consumo de bens culturais masculinizantes, e chegam à ponta do processo (as falas dos lutadores) como singulares apropriações de significantes, significados e sentidos.

Entendo os agentes capazes de manejar o discurso como ferramenta para o poder dentro do campo, as enunciações performativas no sentido que se pode inferir der Bourdieu (2008, 2003, 1989), como os intermediários culturais que Featherstone (1995) identifica como fundamentais na promoção de gostos e estilos de vida responsáveis pelo consumo de bens culturais. Para o objeto em questão neste estudo, tais intermediários culturais, hábeis no manejo de bens culturais masculinizantes (lutas corporais, fitness, eventos de competições de lutas como o MMA) – são: i) profissionais do âmbito midiático-jornalístico; ii) empresários do entretenimento esportivo; iii) profissionais do ramo dos esportes capazes de sensibilizar a sociedade sobre possibilidades de consumo de uma versão ascética contemporânea de regimes corporais (professores de Educação Física, preparadores físicos, *personal trainers*, mestres de lutas, lutadores profissionais e todos os que promovem o desenvolvimento de sensibilidades éticas e estéticas simpáticas àquelas masculinidades consumíveis). No caso do UFC, os dois primeiros agentes que apontei se confundem, já que, para que a empresa de exploração dos lucros deste evento se mantenha, um programa bem arquitetado de dinâmicas de mediação culturais é imprescindível, e, como é possível verificar em consulta aos dois principais veículos de promoção do MMA daquela empresa – o *Ultimate Fighting Championship* (UFC) e o *The Ultimate Fighter* (TUF)[212] –, a preocupação com tais programas de mediação são cuidadosamente organizados.

As operações de sensibilização sobre o valor simbólico do *Mixed Martial Arts* (MMA) atuam para que lutas corporais, práticas do fitness e eventos relacionados a tal luta tornem-se atraentes e consumíveis. Em contrapartida, o domínio e a capacidade de manejar as linguagens

[212] O TUF é o programa no formato de *reality show* produzido pelos organizadores do UFC.

implícitas a este consumo é uma habilidade essencial para o sucesso daquelas mediações culturais. Pude verificar tal fato estudando sites e páginas nas redes sociais preocupadas com a promoção do MMA, e frequentando eventos de competições de lutas corporais que tomam como referência o cenário do UFC exibido em programas de televisão. Alguns aspectos dos eventos citados ajustam-se *pari passu* nas execuções de competições que presenciei em Goiânia durante o período de realização da pesquisa de campo: ringue iluminado por jogos de luzes coloridas e cenográficas; lutadores chegando à área e luta por entre nuvens de fumaça; mulheres languidamente movendo-se nos intervalos das lutas para deleite dos espectadores; comemorações tempestivas ao término dos combates; e preocupação em manter vivo um contexto de respeito a artes marciais e seus nomes representativos em convites para que subam ao ringue e declarem sua adoração às artes marciais e seu respeito aos eventos destas manifestações culturais. Obviamente que estes aspectos ganham contornos culturais locais, mas não deixam de exibir a preocupação em, como pastiches, respeitar ao modelo litúrgico do UFC. Nos eventos que observei, todas as descrições são cabíveis, mas adicionadas de um colorido familiar e que me pareceu ajustar-se a uma perspectiva familiar comum em Goiânia; em respeito a tradições e nomes das primeiras e antológicas academias de lutas na cidade – uma conjuntura que pretendo explorar mais à frente quando realço a dimensão imagética atrelada a histórias de vida dos lutadores que participaram como colaboradores nesse estudo.

Os intermediários culturais responsáveis por sensibilizações éticas e estéticas que participam da distribuição dos valores simbólicos de lutas, regimes corporais ascéticos e eventos de MMA manejam tais bens culturais pelo ajuste (ou reprodução) das falas (verbais, gestuais e corporais) de integrantes de comunidades de lutadores, participando na e para a construção de *habitus* nos integrantes da comunidade de lutadores que estudei. Sugiro pensarmos que as falas dos lutadores funcionem como critérios para a objetivação de operações distintivas com as quais eles movem-se em espaços sociais que fizeram parte desse estudo, mesmo ciente de outras perspectivas sobre tal impregnação social nos corpos[213]. Tais falas (verbais, gestuais e corporais), performativas e impregnadas de imaginários sobre masculinidades hegemônicas, virilidade e fisicalidade, as substâncias que participam da instauração de critérios éticos e estéticos com os quais os integrantes da comunidade estudada movem-se nos espaços sociais que lhes exigem adesão a determinados estilos de masculinidade.

[213] As perspectivas performativas possibilitadas por Bourdieu a partir de sua noção de *habitus* (*op. cit.*) pressupõem uma inscrição nos corpos e nas práticas a que Butler (2003b, 2002); já que para esta a própria noção do limite e da naturalidade de corpos e de seus usos só é possível na medida em que se instala nos mesmos um discurso sobre ele; refutando a tese de uma pré-existência do corpo sobre o qual de inscreve a cultura. Na perspectiva da autora o próprio sentido de corpo só existe quando se instaura o discurso sobre ele.

Observo que as condições de produção dos atos de fala, os quais entendo como todas as dinâmicas capazes de construir lutadores de MMA como explorei anteriormente, pressupõem, de antemão, performances lutatórias e resultados em competições de lutas corporais como JJB, Muay Thai ou MMA nas quais o poder conferido pelas vitórias de um lutador fala mais que verdades científicas. E, dentro de tal sistematicidade linguística, percebo que se a organização da comunidade de lutadores, submetida a condições de produção dominadas por indivíduos cujos *habitus* lhes permitam coordenar tais operações. Ou seja, a comunidade estudada é conduzida por lutadores bem sucedidos em competições de luta; e, mesmo se tensionada por modelos de planejamentos "Outros" que não aqueles subsidiados pelas experiências simbólicas marcadas pelo sofrimento físico (treinos flageladores, dietas irascíveis e perdas de peso limítrofes) – como o caso em que a preparação física de um lutador da comunidade estudada estava sob minha orientação[214], sofreu sérias resistências por parte de treinadores cujas trajetórias dotaram-nos de autoridade para questionar especializações profissionais destituídas de capital empírico –, o aspecto preponderante é a manutenção da hierarquia baseada em uma trajetória de vitórias e do seu *habitus* de campeão. Não se questiona, por mais desumanas que sejam aquelas dinâmicas de treinamento, sua necessidade, pois, não apenas todos os demais lutadores de MMA passam cotidianamente por tais regimes, mas, sem eles, toda a cadeia hierárquica – todo o universo sagrado responsável pela existência do MMA – estaria em risco.

Ainda sobre dietas restritivas, devo fazer mais uma observação sobre o que entendo estar atrelado à ideia do auto-sacrifício e da forja viril que emerge naquele que se submete a restrições físicas e psíquicas[215]. A observação que desejo destacar é a do uso de suplementação alimentar em treinamentos como substituição da alimentação convencional – aquela de qualquer indivíduo não atleta, lutador ou não, mas que não se dedique a treinar com fins competitivos como os lutadores que agora observo – por suplementações esportivas. Na verdade isso gera uma demanda muito sensível no universo do MMA que é o patrocínio, como, de alguma forma, parece ser esperado e almejado por lutadores das modalidades que participam do rol de lutas da comunidade que acompanhei nesse estudo. Empresas interessadas em ver sua logomarca exibida junto aos nomes de lutadores de referência (de JJB ou MMA como os casos em que posso trazer

[214] Um graduando do curso onde atuo como docente desenvolveu um planejamento de treinamento depois de avaliar todos os parâmetros fisiológicos do lutador e encontra-se, no momento da escrita desse estudo, em fase de conclusão de seu trabalho de conclusão de curso de Licenciatura em Educação Física (SILVA, 2015).

[215] A dimensão simbólica no tocante à alimentação é um aspecto digno de nota na medida em que demarca estilos de vida e gostos distintivos (BOURDIEU, 2007). Não é objetivo desse estudo discutir a aplicabilidade de expedientes utilizados por praticantes de lutas para o controle do peso, mas, de forma análoga ao que ocorre junto a alguns praticantes de musculação e fisiculturistas, dietas e uso de suplementos não parecem reproduzir achados científicos ou recomendações sustentadas por especialistas (SABINO; LUZ; CARVALHO, 2010; SABINO, 2002; POPE; PHILIPS; OLIVARDIA, 2000); as crenças e as práticas adotadas por indivíduos que adotam deitas para controle do peso e modelagem do corpo são, em linhas gerais, frutos de representações de que sofrimento, renúncia e obstinação produzirão resultados, em detrimento de orientações especializadas de profissionais habilitados para tal.

elementos empíricos para reforçar essa discussão), devem patrocinar estes lutadores, mas exigem em troca não apenas os resultados positivos em competições (de JJB ou MMA). Exigem que o lutador patrocinado porte a logomarca em seus trajes de luta (no quimono para o JJB e no sungão ou na bermuda de MMA). Além de exibir a logomarca do seu patrocinador, este lutador que aspira despontar em competições da luta onde exibe suas habilidades acima da média, deve ainda se esforçar para manter-se dentro de um padrão estético que remeta sua imagem corporal à sua adesão à vida ascética simbolizada por uma aparência saudável. Este aspecto sensível que relaciona a adesão à dieta restritiva à crença que de o sacrifício é o único meio para tornar-se (psiquicamente) forte (com seus traços simbólicos bem verificáveis como uma muscularidade aparente sob um baixo percentual de gordura, com uma expressão saudável e bela, ainda que sob uma fisionomia carrancuda de um *lutador ideal*); e a possiblidade de ascender como lutador (de JJB ou de MMA) mesmo estando submetido a condições tão sacrificantes de sua dieta restritiva – um duplo sacrifício, pois, sob condições nutricionais precárias, seu corpo trabalha no limite de suas capacidades orgânicas.

O patrocínio de pequenos empresários do mercado de suplementação esportiva não oferece uma contribuição efetiva em termos materiais e financeiros; a suplementação, mesmo sendo considerada como a regra para o controle de peso importante entre lutadores de competição – e não uma alternativa como seria possível aduzir, em princípio –, em geral, resume-se a quantidades discretas de suplementos. Em caso do lutador desejar continuar substituindo seu prato de comida por doses de suplementos esportivos, deve arcar com o restante do valor para que possa fechar um mês – a suplementação alimentar patrocinada cobre o espaço de tempo de um mês – ou deverá interromper e retornar para a alimentação através do prato de comida – diminuindo-o para chegar à quantidade necessária à sua perda de peso projetada. O tom irônico desta descrição busca sintetizar um achado encontrado no campo; evidencia a instabilidade do apoio dado por patrocinadores a lutadores que ainda não estão no nível de competidores reconhecidos do público; e este me parece um dado que evidencia o quanto as condições socioeconômicas interferem no processo de construção de masculinidades, pois a submissão ao sacrifício não atende apenas a retóricas de masculinidade que imprimem o sentido de força e resistência ao indivíduo, mas constituem um diferencial em masculinidades de agentes afetados por condições materiais restritivas produzidas por sua origem social. Em poucas palavras, superar o desafio da impossibilidade de consumir os suplementos que precisaria para ser tão ou melhor que seus adversários mais abastados produz uma força de vontade para superar o próprio desafio de ser lutador.

No tocante à eficácia da suplementação esportiva para o lutador, outra problemática refere-se à própria não-especificidade de uma dieta própria para lutador que precisa oscilar tanto de peso em espaços de tempo tão curtos. No sentido apontado, antes de serem rotinas e regimes que atendam a bases científicas seculares, sustento serem, treinamentos e aprendizagens de lutas, reflexos de sistemas de representações coletivas dentro dos quais reverberem masculinidades viris, destemidas e produzidas nas práticas de lutas corporais a que me referi no primeiro capítulo (imaginadas, orientalizadas e inventadas). Este aspecto permite evidenciar o potencial que um lutador campeão, mesmo depois de ter se afastado de competições, possui para determinar quais devem ser os protocolos a serem utilizados para formar o novo campeão. A dedicação irrestrita que lutadores oferecem aos seus mestres-professores-campeões me sugere, como pude detectar na pesquisa de campo, imprime naqueles um respeito ao poder que estes líderes exercem sobre suas comunidades; pois, entre lutadores fieis àqueles modelos de preparação física sustentados na empiria e em fórmulas sacrificantes de exercitações interessadas na exaustão orgânica de lutadores, encontrei indivíduos com bagagens profissionais e educacionais consideráveis. O domínio da teoria por parte de lutadores com formação profissional considerável – alguns com nível superior – não os capacitara a questionar as estratégias de seus mestres devido, a meu ver, ao respeito que suas histórias de vida, suas vitórias e o seu domínio da técnica. Pareceu-me que conhecimentos mais elementares sobre fisiologia e teorias de treinamento fiquem eclipsados pela força que emana da experiência de campeões que, tendo marcado em seu próprio corpo (muscular, tatuado, viril, riscado de cicatrizes que garantem seu poder de vencer) e em sua história signos do sucesso no tatame-ringue-octógono, dispensem o domínio do saber teórico – ainda que eles mesmos (os lutadores bem sucedidos) valorizem e incentivem aos lutadores que desejem ascender na carreira recorrerem a professores de Educação Física enquanto profissionais do treinamento desportivo.

Considero ser necessário visualizar a dimensão da linguagem como uma entidade capaz de oferecer ferramentas verbais e não verbais de comunicação (corpo, simulacros, imagens hiper-reais e produções icônicas que especialistas em "vender sua própria imagem" devem saber explorar) a fim de ajustar as análises produzidas, nesse momento, à leitura de uma sensibilização viril necessária ao consumo lutas corporais como bens culturais. É o domínio por parte dos membros de tais comunidades e a performatividade que lhes é imputada que torna possível a existência do diálogo nestas e sua perpetuação. Devo, antes de me deter em interpretações mais microscópicas das linguagens dos lutadores, considerar que, mesmo defendendo a adesão a projetos de treinamento de atletas sustentados por princípios científicos de treinamento desportivo, hoje, depois da pesquisa onde verifiquei tamanha elasticidade dos limites da

condição humana em lutadores sujeitos a dietas e regimes surreais para competirem em eventos de MMA, não estou certo se todas as recomendações canônicas com as quais venho defendendo aqueles projetos possuam poder de verdade.

Os corpos de lutadores, tendo o lutador-campeão como emblema de comunidades de lutadores, apresentam-se em uma sutil e intrincada relação com a existência desta comunidade. Antes mesmo que falem, lutadores, com seus corpos que falam através das marcas de sua condição de campeões, em maior ou menor grau, permitem que sejam reconhecidos em seu acúmulo de capital masculino e, por conseguinte, de seu poder (ANDERSON, 2005). A tais reconhecimentos, defino como a "beleza" das lutas corporais. Quando penso aqui em padrões consensuais de "beleza" de cujas significações devam praticantes de luta dominar, me vem à mente a ideia de que a motivação para a adesão às lutas corporais prescinde do reconhecimento da "beleza" inscrita na *héxis* corporal do lutador; retomando a premissa bourdiesiana do *habitus*, postulo que, como um signo de distinção, "entender" o que acontece em uma área de luta entre dois competidores prestigia o indivíduo e o permite compartilhar de gostos junto aos seus pares (outros lutadores). Neste sentido, a fim de acumular porções maiores de saberes sobre tais lutas – e dominar cada vez mais a retórica das lutas como um indicativo de produção e de percepção estética das mesmas – é necessária a dedicação irrestritas a treinos de lutas aos quais devam, necessariamente, aspirantes àqueles saberes dedicar-se; e, através deste processo, instala-se um processo capaz de promover sensibilidades éticas e estéticas são a causa de um apreciar da "beleza" das lutas corporais.

Nas colocações pressuponho haver uma complexidade, como é possível inferir a partir da apreciação da "beleza" atlética explorada por Gumbrecht (*ibid.*), em apresentar um estatuto para as sensibilidades ética e estética na apreciação da beleza em lutas corporais, tendo em vista o sentido corrente de beleza não se ajustar à "beleza" a que faço menção nesse momento. E, no entanto, tal apreciação interage e modula uma dialética na qual se constitui a dinâmica da apreciação de "belezas" das lutas corporais (seja nos corpos dos lutadores, seja no movimentar destes corpos). Só resta admitir que o apreciador reconheça esta beleza em uma luta por palavras, gestos e corporalidades que podem lhe escapam da fala imediata, exigindo a utilização de "atalhos", como esforços para construir corpos tão muscularizados e marcados por signos de "beleza" daqueles lutadores-campeões (tatuagens, cicatrizes, *héxis* corporais indicativas de domínio da língua de lutadores), para que partilhe de uma "beleza" que se lhe faz importante para identificá-lo como um prestigiado lutador. Talvez seja possível pensarmos no fato de que expressões originais de lutas tenham se modificado (lutas como artes marciais imaginadas, inventadas e orientalizadas), tenham sofrido deformações pelos processos de mediação e reunido

expressões de línguas de lutas corporais com as línguas dos grupos por onde passaram – como Clifford (2000) recomenda devam ser compreendidas as leituras etnográficas – e que, percorrendo espaços singulares em suas viagens culturais, tenham aquelas línguas se tornado outras línguas – como devo salientar ao encontrar lutadores com orelhas estouradas de JJB com cabelos moicanos de Muay Thai e tatuagens tribais de um jovem surfista em pleno cerrado brasileiro. Tais expressões de falas servem como arcabouço imanente para a produção das falas (mesmo como atalhos) sobre um reconhecimento e domínio da "beleza" das lutas corporais que vêm à tona na fala dos lutadores a partir de expressões híbridas, não puras, em função de serem as comunidades de lutadores mutuamente influenciadas por línguas oriundas de suas diversas comunidades – a viagem de Clifford (*ibid*.).

As vozes e práticas surgidas na comunidade de lutadores que acompanhei estão ancoradas em modelos de expressões verbais e gestuais-corporais validados e perpetuados em um universo eminentemente impregnado pelo *ethos* das lutas corporais. Este *ethos* representa um pragmatismo e uma lógica nos quais não se permite referir-se verbalmente a uma beleza, sob o risco de ser tal referência verbal tachada de apreciação feminilizada, sensível e incompatível com o *ethos* masculinista das lutas corporais. Então, o conjunto de expressões que compõem a língua verbal e corporal-gestual, com a qual se aprecia a "beleza" das lutas corporais, está encharcado de pragmatismos fundados na ação masculina imediata e viril. Este conjunto de expressões que compõem uma língua verbal e corporal-gestual a que me refiro é formado por gírias sexualmente agressivas; expressões fisionômicas ameaçadoras; movimentos masculinos estereotipados surgidos de contextos midiáticos masculinizados e agressivos como os presentes em personagens de filmes hollywoodianos; participam de dramatizações de pesagens de lutas do UFC exibidas na televisão (que reproduzem as *storylines* em que se resumem os teatros de pesagens das lutas antológicas de Boxe norte-americano onde lutadores agrediam fisicamente os seus adversários diante dos olhos dos expectadores); em *héxis* corporal brutalizada e surgida da apropriação de estéticas do crime e da marginalização social (como as percebidas nos estudos etnográficos que apresentarei junto às argumentações desse tópico); e tantas outras marcas identitárias que aparecem em contextos outros que não apenas os das lutas, mas que, para um tipo especial de luta corporal (as modalidades que compõem o rol das lutas realçadas em confrontos de MMA como o JJB e o Muay Thai, por exemplo) que exploro nesse momento, aparecem como representativas de modelos de masculinidades que, se reproduzidos, permitem o acúmulo de capital simbólico desejado por lutadores da comunidade estudada – aproximando-os de uma imagem de lutadores-campeões porque síntese desse imaginário masculino representado em tais signos de virilidade (*héxis* corporal brutalizada de lutador, fisionomia agressiva, linguajar

sexualmente agressivo). Em outras palavras, as falas (verbais, gestuais e corporais) constituem-se em discursos que produzem, de certo modo, o lutador – ao contribuir para demarcar um repertório simbólico a seu respeito.

Aqui, recorro ao recorte de literaturas que exploram movimentos presentes no cenário de uma Educação Física e de esportes, como os apresentados nos capítulos anteriores desse estudo, para expandir o olhar sobre o que entendo terem sido as condições de produção de simbolismos sobre aquelas práticas (e suas decorrentes sensibilidades estéticas) que impactam nas falas e nas línguas verbais e corporais que suportam tais falas. A partir das interpretações extraídas dos capítulos anteriores sobre lutas corporais e artes marciais, penso ser possível inferir proposições de Simmel (1983) sobre modelos de sociação nos quais organizações éticas e estéticas catalisem energias sociais intrínsecas a comunidades de lutadores. Em outras palavras, defendo que comunidades de lutadores se organizem em modelos de sociação identificados como espaços característicos de lutas corporais (academias, centros de treinamentos, equipes de lutas ou de artes marciais, bandeiras de lutas corporais e/ou artes marciais). Entendo tais modelos de sociação como marcados por formas de interação onde fisicalidades viris e pragmáticas participem decisivamente, e onde masculinidades sejam referidas como ideais.

3.1 CLUBE DA LUTA

A análise nesse momento apresenta falas verbais e gestuais-corporais de lutadores a partir da proposta de tipos ideais weberianos (BAUMAN, 2008; WEBER, 1987). Adoto uma perspectiva compreensiva que não deva ser interpretada como uma tentativa de exaltar expressões estereotipadas encravadas na historicidade das relações de gênero – que poderia ser entendida como reflexo de leis intrínsecas a tendências incontornáveis que levariam a um desfecho final no embate entre homens e mulheres. De outra forma, justifico, com a proposta metodológica ajustada a tipos ideais, minha tentativa em mostrar uma empatia pela organização das instituições e das práticas que permitiram a emergência dos textos interpretativos que apresento nesse momento, sem abrir mão do formato crítico do estudo.

Os mediadores culturais, mergulhados na produção de simbologias sobre lutadores e competições de lutas corporais, emergem de circulações de capital masculino lutatório responsáveis por determinados estilos de percepção estética nos quais aqueles modelos de sociação típicos de academias de lutas corporais aparecem como pano de fundo (formas de interação onde fisicalidades viris e pragmáticas são decisivos) (SIMMEL, 1983). Dentro da tensão entre a produção e a reprodução dos gostos e estilos, cujos modelos de sociação referidos são o pano de fundo sobre os quais se projetam tais estilos, a agência dos mediadores culturais

envolvidos nesse processo relaciona-se com o campo onde esta mesma agência se inscreve. É possível dizer que esta agência e biografias de intermediadores culturais e biografias de lutadores se confundam. Em uma palavra, aqueles intermediários culturais a que me referi antes constroem suas agências junto aos mesmos processos de circulação do capital simbólico masculino. Como defendo que o capital masculino seja apresentado, neste emaranhado de mediações culturais, como energia construtora daqueles espaços de sociação identificados como academias de lutas corporais, percebo que as biografias de jornalistas, empresários e lutadores estão imbricadas e funcionam como veículos para a produção de marcas identitárias de comunidades de lutadores. Sob um viés mais incisivo, entendo que biografias de grandes nomes do UFC compõem atualmente histórias de personagens que povoam o imaginário e as representações coletivas com as quais membros da comunidade de lutadores se comunicam verbalmente, gestualmente, corporalmente e, mesmo, virtualmente – através da web e, em um sentido mais amplo, em redes sociais, sites sobre lutas vinculadas ao MMA, chats sobre temáticas que envolvem lutas vinculadas ao MMA, *bloggers*, *twitter*, etc.

Nos espaços de sociação são produzidas falas a partir das quais posso entender existir a língua com a qual integrantes da comunidade comunicam-se entre si e com o universo ao redor. A circulação do capital masculino referente à prática de lutas corporais está subordinada a operações de mediação cultural que envolve a exploração de lutas corporais. Em tais dinâmicas de circulação do capital simbólico, a partir de falas e de línguas que sustentam a existência da comunidade de lutas corporais, se constroem masculinidades socialmente relevantes para esse universo. É essa circulação que passo a explorar agora.

Nesse tópico, apresento um exercício analítico para esclarecer o que entendo serem falas verbais e corporais que permitem identificar uma espécie de "língua" existente em comunidades de lutadores.

O exercício constante de localizar as ferramentas no chão da oficina de produção de linguagens de lutadores em que se tornou esse texto – a empresa que, ironicamente, tem sido a própria oficina (algo que talvez seja o que acontece no grupo aonde venho nos últimos meses desenvolvendo minha percepção sobre masculinidades do MMA deste grupo, considerando às vezes em que o aspecto caótico das luvas, cordas de pular, "paús", berimbaus, pandeiros e anilhas que insistem em voltar para o chão da academia e lá ficarem durantes os treinos) – me exige materializar em ferramentas teórico-metodológicas "ferramentas" que me parecem indispensáveis. Este problema me leva a colocar, em termos em que Clifford (2000) define ser irremediável, ao se referir à tentativa de dar coerência a algo que só é possível existir em sua versão ininteligível para os sujeitos que o produz, uma história de vida que ultrapassa os limites

de uma formação acadêmica. É natural (mesmo que pareça pretencioso) ter que recorrer a tais protocolos para não me ver exposto aos insucessos a que o modelo "tentativa-e-erro" poderia sujeitar um trabalho desse cariz. Mas, não apenas por insegurança de cometer os equívocos que comprometeriam uma leitura sociológica desse tema tão fugidio e interdito que é a masculinidade (no singular em uma tentativa, assumidamente arriscada, de recortar masculinidades dentro de universos tão particulares), faço uma pausa nos esforços de seguir na trilha de teorias sociológicas (indulgentes o suficiente) para navegar nos limites de suas abrangências e entro no âmbito de escolas talvez mais afeitas à Antropologia para buscar ferramentas que me permitam recortar o objeto analisado nesse momento: falas e línguas.

Em função da ilusão da liberdade para adotar uma identidade a partir do consumo, o processo de auto-identificação através do uso de produtos produzidos e comercializados em massa parece sugestivo (BAUMAN, 2001). Posso inferir que, para uma comunidade de lutadores, o consumo de lutas corporais, cuja representação máxima, entendo, ocorra na realização do MMA – dentro do qual cada comunidade dedicada a formar competidores nesta modalidade defende ser detentora de saberes que as tornam únicas e as singularizam diante das demais –, constitui-se em uma ferramenta poderosa de identificação com ideais de uma masculinidade que se advogam essenciais. Os meios de comunicação de massa, responsáveis em grande medida pela popularização dessa adequação a formas de consumo específicas, exploram e maximizam modelos identidade onde o indivíduo tem a oportunidade de "adquirir" (como uma roupa) um estilo que o torna (re)conhecido como moderno e atualizado. Neste caso, ser (re)conhecido como moderno e atualizado é, paradoxalmente, atender a operações de resgate de identidades supostamente puras, não-corrompidas pela modernização, e estas identidades estão *pari passu* em imersão nas comunidades de lutas corporais onde se prestigiam artes marciais "puras", "não-corrompidas", de guerreiros samurais imortalizados em lutas como o JJB como símbolos de masculinidade. Mas

> Sua dependência não se limita ao ato da compra. Lembre-se, por exemplo, o formidável poder que os meios de comunicação de massa exercem sobre a imaginação popular, coletiva e individual. Imagens poderosas, "mais reais que a realidade", em telas ubíquas estabelecem padrões de realidade e de sua avaliação, e também a necessidade de tornar mais palatável a realidade "vivida". A vida desejada tende a ser a vida "vista na TV". A vida na telinha diminui e tira o charme da vida vivida: é a vida vivida que parece irreal, e continuará a parecer irreal enquanto não for remodelada na forma de imagens que possam parecer na tela. (Para completar a realidade de nossa própria vida, precisamos passá-la para videotape – essa coisa confortavelmente apagável, sempre pronta para a substituição das velhas gravações pelas novas) (BAUMAN, 2001, p. 99).

Como mercadorias – que são mais suscetíveis primeiramente ao processo de liquefação do estágio atual da modernidade –, os estilos de consumo como formas de identificação

apropriadas aos processos de "política-vida" são criados para imediata obsolescência e perenidade. Um estilo novo está sendo fabricado e testado para ser validado e reconhecido como mais eficaz, ao mesmo tempo em que um está em uso e obtendo resultados fabulosos. É possível que esse objeto de estudo com o qual o presente estudo se relaciona seja tão perene quanto qualquer produto consumido no atual estágio da modernidade. Sob o risco de ver-se esvair em meio a tantos produtos de consumo cultural, pode o MMA, assim como outras lutas corporais e artes marciais, tornar-se obsoleto e, com ele, estilos de masculinidade detonadores de expressões identitárias e suas línguas[216].

Nesse estudo, *língua* e *fala* de comunidades de lutadores são produzidas como pastiches e simulacros efêmeros e instáveis dentro de espaços de lutas corporais como o MMA. Ainda que o MMA não possa, ao menos a partir do que observo nessa pesquisa, ser autônomo a ponto de produzir sua própria *língua*, e tome de empréstimo de outras lutas que o constituam (JJB, Muay Thai, Boxe, Wrestling, Judô ou quaisquer outras que possam construir lutadores de MMA), sugiro pensarmos na emergência (contextuais e conjunturais) de um sistema simbólico compartilhado por lutadores de MMA; mesmo que tais sistemas tendam a tornarem-se rapidamente obsoletos tal qual o próprio MMA pode tornar-se nesta modernidade fluida que propõe Bauman (2001). Esta discussão realça a tensão entre a abordagem da estrutura e a da ação (GIDDENS, 2000). É possível refletir a respeito das operações responsáveis pela adoção de mecanismos classificatórios a partir dos quais as coisas e as práticas ganham prestígio, e identificam os agentes – mecanismos, em estreita medida, responsáveis pela produção de *línguas* identitárias e construtoras de comunidades[217].

Canclini (2003) refere o processo classificatório como uma forma compartimentada de viver o social. Concordando com este autor, entendo o avançar da modernidade e a expansão das práticas urbanas de sociabilidade como produzindo "coexistência" de espaços para consumo culto, popular e massivo – e do trânsito dos indivíduos na cidade para estes estilos de consumo. Penso ainda que tais sociabilidades requerem habilidades específicas que resgatam a proposta de um *habitus* ao mesmo tempo em que o tensiona. Neste caso, as habilidades requeridas atrelam-se ao domínio da língua produzida e mediadora de interações sociais de comunidades de lutadores – como as que sugiro pertencerem àqueles espaços de sociação explorados pelos intermediários

[216] No sentido de uma alteração do padrão de vigilância característico no panóptico de Bentham apropriado por Foucault (2002), Bauman (*op. cit.*) postula que, no momento, vivemos como se o espetáculo tomasse o lugar do observador: muitos observam poucos e os padrões (maleáveis e flexíveis) são respeitados não mais pela coerção, mas pela tentação e pela sedução, disfarçados de livre-arbítrio.

[217] Proponho um quadro analítico para as interpretações seguintes a partir das premissas de Barthes (2001) para fundamentar a análise de um sistema de códigos compartilhado por indivíduos que o tomam como referencial para a produção de suas interações. Mesmo ciente de que interpretações fundadas em regras estruturalistas mostram-se insuficientes em meio às discussões sobre pós-modernidade, acredito ser possível pensar em um modelo de leitura para o grupo estudado; e, dentro desta perspectiva, entendo as dinâmicas produzidas dentro do grupo referido como um sistema que se pensa como auto-referido, e não se perceba sob tensões de outros que lhe influenciam.

culturais que participam da produção e do manejo do capital masculino que gera comunidades de lutadores reunidas sob signos de academias, centros de treinamento, equipes ou bandeiras de lutas corporais.

A tensão, referida por Bauman (2001), sobre o movimento do agente entre formas de consumo (de produtos, de práticas e de espaços) cuja classificação entre culto, popular ou massivo não está clara, é aplicável para esse momento da discussão. Questiono em que medida uma dada expressão cultural no campo das lutas é culta ou popular; ou, ainda, em que medida, mesmo culta ou popular, ela é massiva, levando-se em conta que esta condição pode desestabilizar o caráter identitário – que advoga uma dada condição de culta ou de popular para a construção de seu poder identitário. O trânsito intrínseco à vida urbana – que, como lembra Bauman (2001), restaura o nomadismo paralelo à individualização e a responsabilização pelo projeto de vida pós-moderno – produzem as lutas semânticas que funcionam como encenações dos conflitos entre as forças sociais em questão (mercado, história, Estado, publicidade e as lutas pela sobrevivência) (CANCLINI, 2003). Entendo que, no universo pesquisado, há uma retórica de que as masculinidades embutidas na construção de sentidos identitários de comunidades de lutadores resgatem expressões essenciais e puras de lutas corporais; não havendo, neste sentido, espaço definido para culto, massivo e popular. É importante, de outra forma, independente da rubrica culta, massiva ou popular, que sentidos de masculinidade pura, essencial, não-corrompida pelo que muitos entendem como uma suposta feminilização da modernidade – para parafrasear Albuquerque Júnior (2003) – sejam verificados. Na esteira de uma indiferença à classificação de cultura como culta, massiva ou popular, lutas corporais dignas de figurarem como substrato da produção de língua na comunidade de lutadores – e de participação na arena de discussão sobre a propriedade do bem cultural luta corporal por segmentos de diversas origens político-culturais e socioeconômicas – devem, antes de mais nada, remeterem-se diretamente a sentidos “originais” de masculinidades. Estes sentidos originais, entendidos apenas como metáfora, indicam, como explora Oliveira (2004), uma relação orgânica com rusticidade ou expressões de masculinidade oriundas de classes populares. Este autor apresenta um estatuto significativo do que sejam signos operados por intermediários, signos entre os quais, com muitas chances, também o sejam operados por profissionais envolvidos com eventos de lutas corporais onde se vê, claramente, o acionamento destes signos selvagens, radicais e perigosos (logomarcas com punhos em riste, com animais ferozes, com lutadores em posição de confronto, etc.). Ou seja, nesse caso há uma intersecção entre gênero e classe na produção desse repertório simbólico; trata-se, em alusão a classes populares, da produção de um pastiche de masculinidades que cruza gênero e classe socioeconômica.

E Oliveira (*ibid.*) analisa a delicada relação entre masculinidade, desvios sociais e violência junto de mudanças sociais ocorridas no acirramento do processo de modernização.

> Essa situação é para*doxa*l também em relação aos ideais modernos de masculinidade, pois o comportamento violento sempre irá radicar no ressurgimento e revalorização dos ideais masculinos, verificado em grupos criminosos de todo tipo, como as gangues de adolescentes dos subúrbios e periferias pobres dos grandes centros, ao mesmo tempo em que desmantela a rigidez de gênero junto aos segmentos capazes de ampliar seu leque de opções de consumo, ou seja, camadas médias e altas da população (OLIVEIRA, 2004, p. 126-127).

Percebo, no texto em que Oliveira (*ibid.*) explora a penetração de violências urbanas no imaginário sobre masculinidades, uma imbricação problemática entre comunidades de lutadores e suas línguas e falas e uma estética subsumida em expressões presentes em organizações criminosas. Como discuto mais a seguir, expressões presentes em falas comuns em comunidades de lutadores transitam entre sentidos normativos de ordem social implícita ao respeito a artes marciais, e uma magia embutida nas práticas de grupos afeitos à violência. Em minhas observações de campo vi claramente o quanto uma perspectiva de experiência erótica marcada pela dicotomia dominador/dominado (ativo/passivo, agressor/agredido), uma espécie de gozo em rememorar imagens e vídeos onde o corpo de dos indivíduos percebidos como desviantes, criminosos ou abjetos sociais (assassinos, estupradores, assaltantes) são exibidos depois de agredidos.

3.1.1 VAI DETONAR

Para realçar a profundidade do ponto que me trouxe à análise do consumo da violência dentro dos esportes e das lutas corporais como elemento fulcral de interações masculinas, inicio a abordagem com dados encontrados por pesquisadores de gênero no âmbito daquelas práticas competitivas. Sobre tal temática, Messner (1990) reflete sobre uma clara identificação entre o corpo do atleta masculino e violência nos esportes violentos. A naturalização do poder dos homens sobre "Outros" homens e sobre as mulheres se instaura em uma relação intrínseca com a distribuição social da violência. A prática esportiva suprime semelhanças sexuais naturais, constrói diferenças e, em seguida, principalmente através da mídia, tece uma estrutura de símbolos e interpretações em torno destas diferenças naturalizando-as. O esporte, assim como instâncias onde o gosto por práticas agressivas que simulam o ferir e o subjugar o "Outro", tais como videogames temáticos de guerras e criminalidade, é uma importante instituição organizada para a incorporação da masculinidade. Na "cultura industrial", assim como naquelas produções que exploram tais desejos violentos, figuras temidas como *Rambo* ou atletas de esportes

violentos representam os caras durões que provam a superioridade dos homens sobre as mulheres e, ao mesmo tempo, compõem o papel do outro primitivo em oposição aos homens do mais alto status que definem-se a si mesmos como modernos e civilizados.

Nos esportes, como linguagem corrente decisiva para a centralidade da masculinidade das lutas corporais, é preferível que um competidor esteja pronto para atacar seu adversário sem piedade; lutas corporais e esportes competitivos são reconhecidos por adotarem estratégias para vencer expondo o oponente a danos físicos, tornando a agressão à integridade do outro algo banal na busca pelo resultado (MESSNER, 2000). A questão que vem à tona é a de que a preparação e o ambiente hostil inerente à competição esportiva podem influenciar no comportamento fora de campo destes atletas. O esporte aponta para um cenário em que as atitudes e experiências desumanas inerentes a pratica competitiva são comuns. Neste sentido, as práticas tidas como esportivas, mesmo tendo sido exploradas como fundamentos da tese da evolução em direção à civilidade (ELIAS; DUNNING, 1992), remetem a uma ambiência de gosto por práticas hostis e violência que nos permitem problematizar, ao menos, tais teses.

A problematização de uma violência naturalizada deve ser considerada para uma percepção da subjetividade masculina inerente às práticas competitivas, e que me parecem fulcrais para a análise das lutas corporais. Este aspecto ressoa na pesquisa empírica que pude realizar para esse estudo. Relatos de colabores revelam haver no esporte um contexto de normalização da violência: ela é vista como intrínseca ao jogo. No caso da pesquisa de campo que realizei, uma ambiência ofensiva e hostil foi observada, mesmo que em menor proporção. Acredito que posturas hostis sobre "Outros" homens tenham sido suavizadas pela forte presença de indivíduos mais velhos, de suas famílias e por suas adesões às religiões neopentecostais – um aspecto que corrobora, em parte, com dados encontrados por Garis (2000), em seu estudo em um *gym* de Boxe, sobre a presença de lutadores mais velhos e casados como influente em posturas menos ofensivas, misóginas e homofóbicas. Tais posturas agressivas e pouco afeitas a respeitar suscetibilidades, também ilustram um processo emocional, uma supressão de âmbito grupal da empatia pela dor e pelo ferimento causado a um adversário no jogo, em determinadas situações de práticas das lutas, ou, no cotidiano, em relação ao "Outro". A normalização da violência no esporte preconiza que, com o objetivo de vencer, atletas – da mesma forma que soldados – devem estar dispostos e serem capazes de infligirem danos aos seus adversários, que deve ser visto como um inimigo. A situação deve ser vista como "ele ou eu" e que alguém vai, naturalmente, se machucar e é melhor que seja o outro (MESSNER, 2000). A maior motivação para esta supressão da empatia pela dor do outro é a recompensa incomparável por ter sido bem sucedido ao utilizar a violência. E ainda se é recompensado com o reconhecimento público que

pode proporcionar honras formais e lucros financeiros pelos resultados obtidos. Leituras psicanalíticas podem apontar que a recompensa encontrada por homens praticantes de esportes foi, muitas vezes, sentir-se em um espaço onde supriam carências físicas e emocionais oriundas de pais ausentes através de conexão inicial com outros homens mais velhos ou de mesma idade. Messner (*ibid.*) realça que, em muitos casos, o esporte é o único espaço para esse tipo de relação. Os achados do autor refutam a premissa de que o único alvo de jovens atletas se relaciona com recompensas financeiras e adulação pública. Alguns dos colaboradores na pesquisa do autor revelaram sentirem-se inseguros e marginalizados e encontraram na participação nos esportes aceitação e reconhecimento de que se viam privados em seus cotidianos – especialmente para aqueles que atingem precocemente o sucesso e reconhecimento por esse sucesso. Talvez eu possa incluir alguns de meus colaboradores da pesquisa neste grupo, pois, apesar de suas posturas gentis, não descarto a chance de que, em suas falas misóginas e homofóbicas, exista uma boa dose de insatisfação e inadequação às sexualidades e ontologias "Outras".

Mas um elemento importante para compreender o porquê da escolha pelo esporte é o fato de que meninos são, desde as primeiras experiências esportivas na mais tenra idade, ensinados a aparecerem como invulneráveis e isso significa não mostrar qualquer medo ou fraqueza. Este aspecto me chamou a atenção várias vezes na academia de Sangô; como ficou claro ao perceber que um dos alunos mais promissores era constantemente submetido a sessões de agressivas trocações[218] apesar de sua tenra idade e, mesmo entre choros, o pequeno aluno-lutador continuava. Este dado corrobora com premissas trazidas pro Messner (2002) de que os garotos, no meio esportivo e competitivo, aprendem a incorporar e exibir uma dureza aparente, mesmo que seja um verniz que mascare sua insegurança "trêmula", mas torna-se uma estratégia de sobrevivência para ajudá-los a manterem-se seguros em um ambiente hostil. O autor observa processos através dos quais jovens negros e/ou pobres sobrevivem à dureza da vida de rua, um aspecto que parece corroborar com os achados de Wacquant (2002). Para jovens afro-americanos, que, no caso brasileiro, se ajusta aos próprios jovens de classe popular com aproximação com o estudo de Cecchetto (2004) e de Lins (2015a, 2015b, 2015c), aprender a lutar ou exibir uma atitude de estar pronto para lutar se necessário contribuem para estes garotos sobrevirem na rua. Ao aprenderem desde cedo a mascararem sua vulnerabilidade através da demonstração de uma aparente dureza eles também podem encontrar dificuldade para, na vida adulta, desenvolverem e manterem conexões emocionais com os outros. Neste ponto, o trabalho

[218] Como já definido na Introdução desse trabalho, é um termo ao qual tive conhecimento através da pesquisa de campo utilizado para identificar situações de luta simulada com uso de golpes (socos, chutes, cotoveladas e joelhadas). É uma apropriação do *sparring* referido por Wacquant (*op. cit*.).

de Sangô, mais especificamente, mescla sua gentileza baiana, com sua severidade masculina forjada no convívio com a malandragem implacável das ruas.

Messner (2002) pontua que, ao se colocarem em uma camisa de força emocional, meninos e homens retém uma necessidade humana de conexão com outras pessoas. Para aqueles que alcançam precocemente sucesso no esporte, o ambiente esportivo pode tornar-se um contexto especialmente saliente no qual podem estabelecer certo tipo de proximidade com os outros. A chave para a compreensão do comprometimento de atletas masculinos com a carreira esportiva reside na compreensão de sua necessidade subjacente de conexão com outras pessoas e as formas da sociedade frustrar conexões emocionais para meninos. Há frequentemente uma camada adicional de relevância emocional para a prática de esportes por parte meninos e homens oriundos de ambientes pobres e de minorias étnicas. Afro-americanos quando questionados sobre suas motivações iniciais para o esporte, referem que o sucesso no esporte oferece para eles a descoberta de um contexto grupal no qual eles podem adquirir respeito pelos membros da família, amigos, colegas da escola e da comunidade. Para homens de classe média entrevistados por Messner (2002) a importância dada a este respeito perante os demais não possui a mesma relevância que para os negros. Segundo o autor, homens e meninos afro-americanos estão mais propensos a serem diariamente encarados como suspeitos (de ser um potencial criminoso violento, um estelionatário ou assaltante em uma loja, etc.). De acordo com Messner (2002), na escola está uma importante experiência de desrespeito para meninos afro-americanos, pois são tratados frequentemente por professores e funcionários como desordeiros e sem possibilidade de recuperação. Este aspecto sempre foi alvo de Sangô que, em as oportunidades em que podia discutir a questão, mostrava seu posicionamento contrário ao envolvimento de seus alunos em situações de conflitos ou de brigas no ambiente escolar. O professor prega junto à sua academia a humildade, a paz e a camaradagem, talvez como forma de resgatar suas faltas em um passado de desajustes que ele mesmo considera ultrapassado.

Em contraste, muitos homens e meninos de classe-média iniciam cada dia sob certo limiar considerável de respeito que inclui a suposição de competência e confiabilidade, o qual pode, então, até ser perdido, mas não abalará definitivamente sua imagem. Para os brancos para receber os benefícios deste limiar de respeito, basta mostrar-se: o respeito não é ganho. Messner (2002) faz menção ao fato de que um homem branco traz uma bagagem invisível de privilégios para descrever a vantagem de ser branco como um benefício não reconhecido, mas muito real. Esta percepção aparece, em vários momentos, nas falas de Sangô, e me parecem simbólicas de uma luta travada por ele em suas dinâmicas que visa elevar a moral e a condição socioeconômica

de seus alunos-lutadores, principalmente incentivando-os a investirem em carreiras de lutadores de MMA.

Messner (2002) alerta para o fato de que a capacidade relacional e as oportunidades de expressão da vulnerabilidade emocional dos meninos tendem a ser frustradas e suprimidas. Alguns deles encontram em suas experiências iniciais no esporte um contexto no qual eles podem se conectar emocionalmente e ganhar o respeito dos outros. Mas, à medida que se distancia da experiência infantil lúdica e avança para o contexto competitivo, com as rotinas do contexto institucional da carreira esportiva aprende-se que se deve ser um campeão para receber aprovação e respeito dos demais. E, para isto, deve-se estar pronto e disposto para reprimir qualquer empatia pelos adversários. Como um atleta profissional não se experimenta o próprio corpo como um veículo para conexão íntima com os outros; ao contrário, o corpo se torna uma arma que o atleta deve treinar para derrotar um adversário desumanizado e visto como objeto. É como se o lema do esporte fosse um mundo onde um deve estar pronto para devorar o outro e é preciso se desenvolver uma espécie de instinto assassino, parafraseando Messner (2002)[219].

As relações embutidas no modelo hierárquico estruturado sobre a destruição de capital masculino são mantidas pelo receio de sofrer represálias ao trair o código homofóbico e misógino que sustenta a hegemonia masculina. Este código é articulado pelos desafios verbais e pelos ataques sexuais a mulheres ou ataques físicos aos não atletas ou gays. Mesmo discordando das atitudes dos líderes, os indivíduos marginalizados sabem que desafiar a hegemonia deles simpatizando abertamente com as vítimas dos ataques misóginos e homofóbicos é arriscar a tênue relação com aqueles que ocupam o centro da hegemonia e estar sujeito a se afastar do lugar social de onde emana o poder. Para Messner (2002), não é apenas o medo que mantém garotos em posição marginal nos grupos de pares masculinos em uma silenciosa cumplicidade. Os laços entre eles têm, decididamente, uma base erótica perceptível em brincadeiras sexuais entre membros de grupos de homens. Dizer que o vínculo dominante entre grupos de homens é erótico não quer dizer necessariamente que vínculos masculinos através do esporte são simplesmente um meio de sublimar um desejo de ter relações sexuais uns com os outros[220].

---

[219] Nas palavras de Messner (*op. cit.*), "It's a dog eat dog world out there; you gotta have that killer instinct" (p. 52). Em tradução livre: "É um mundo cão come cão lá fora; você tem que ter esse instinto assassino".

[220] Messner (*op. cit.*), em uma discussão mais afeita a questões psicanalíticas que escapam ao escopo do presente trabalho, infere que é verdade que alguns homens e garotos, para quem o esporte é experenciado como um processo de heterossexualização, no qual o desejo entre pessoas do mesmo sexo é reprimido, talvez sublimaram o desejo através da agressão e eventualmente o converteram para o desejo sexual por mulheres. Alguém pode especular que este desejo por pessoas do mesmo sexo permanece submerso no inconsciente de homens jovens que se definem como 100% heterossexuais. Sendo ou não, o vínculo erótico entre homens atletas tende a ser abertamente codificado como fortemente heterossexual. Garotos e homens aprendem a relacionar-se com os outros por meio de uma sexualidade agressiva, conversas eroticamente estimulantes que servem para forjar certa agressividade, mesmo violenta, uma ordenação hierárquica dos corpos tanto entre os membros do grupo masculino quanto entre estes e outros grupos. Contrariar o modo dominante de um grupo masculino é não apenas correr o risco de ser ridicularizado ou cair em ostracismo; também ameaça minar a principal forma que um macho jovem tem de aprender a experimentar uma excitação erótica e prazer com seus pares.

Esta discussão sobre a naturalização da agressividade, da misoginia, da homofobia, sua imbricação com um desejo de violentar o "Outro" ou mesmo um "nós" que se nos apresenta como "Outro", me remete a outro ponto nesse estudo: o erotismo.

Tomando as reflexões de Bataille (1987), encontro um modelo para entender a violência nesse universo. O desejo pelo outro é, conforme sugere o autor, incompreensível e, para dizer o mínimo, incontornável. O que Bataille (*ibid*.) chama a atenção e me parece digno de nota nesse momento é o fato de que interdições e transgressões estejam no cerne de nossas experiências interativas. Interdições sobre o que é consentido e transgressões a tais interdições são movimentos inerentes à vida humana, segundo ele, e constituem-se em dinâmicas a que o indivíduo atende irresistivelmente. Mas, mesmo assim, não está na pauta das discussões sobre o assédio empreendido por indivíduos dotados de poder sobre "Outros" - que podem, em determinado momento ser mesmo um "nós", já que o desejo é difícil de ser localizado entre a dimensão racional e irracional – permitir-nos ver o erotismo de que as violências estão repletas como naturais. O que me parece importante é expandir o olhar sobre a violência como um reflexo de processos de dominação para além da linearidade onde o poder parece estar localizado: o dominador assedia o dominado. E também não objetivo fazer desse momento da discussão uma teorização sobre a agência do dominado em manejar um assédio violento – como o que poderia suscitar as discussões que Messner (2002) ou Pittard e Robertson (2008) fazem sobre a existência de *women's sexual agency*, ainda que tais abordagem não descartem um manejo da sexualidade como peça importante na interação sexual dos *corpus* analisados pelos autores – como recurso explicativo que isente agressores de suas responsabilidades e de suas agências enquanto tal. Mas a percepção da violência como um elemento constitutivo de um erotismo, em si, destrutivo e prazeroso, e, por esta razão, irresistível, pode, para os fins desse estudo, quiçá colaborar[221].

A naturalização com que se operam dinâmicas desumanizantes que parecem tomar o objeto violentado como coisa pode, valendo-me das reflexões de Bataille (1987), participar de um jogo de erotismo cujos sentidos (religiosos) são complexos. Não me deterei em aprofundar nas reflexões que o autor produz sobre uma profundidade sagrada embutida no erotismo, mas é interessante frisar que percebo sim, nas apropriações de meus companheiros de lutas, o gozo com o desnudar o "Outro", ver-lhes as fragilidades, testar os limites dela, uma vontade de apossar-se deste "Outro". Pode parecer inconcebível o fato de que, em uma luta corporal, como

[221] Uma observação importante sobre o trabalho de Georges Bataille (*op. cit*.), como pontua a autora Maria Filomena Gregori (2010, 2004; 2003), é a de que, apesar de constituir-se uma referência útil para a percepção do erotismo, o autor reproduz em sua leitura uma matriz heterossexual na qual as relações de poder reproduzem uma dominação masculina (ativa e agressora) sobre o feminino (passivo e violado). Tomando como referência a autora, é possível inferir que o pensamento defendido por Bataille (*op. cit*.) dificulta que se pense a questão do erotismo fora da perspectiva heteronormativa; e estabeleça papeis rígidos no jogo erótico dentro do qual expressões de sexualidade não mobilizadas para a reprodução não sejam contempladas.

em um comentário misógino ou homofóbico, há o gozo de ver o "Outro" (lutador, mulher, homem) invadido, como uma cópula; e talvez o seja ainda menos possível que comentar (em detalhes anatômicos) como um ladrão, um estuprador ou um terrorista foi executado, com que movimentos, com que quantidade de sangue e de vísceras se percebeu que não lhe havia mais resistência, permitam a alguém sentir prazer, ou que deseje presenciar tais situações. Mas, além de uma forma de catarse que, possivelmente, se some ao próprio gozo que a catarse permita; a experiência de assistir um corpo descontínuo retornar, sob a ação de uma energia erótica tão densa como a das lutas corporais, da penetração violenta de um filme pornográfico, da agressão a quem incorpora sexualidades não-(hetero)normativas, a execução de um "criminoso" não deixa de fora um sentido religioso profundo, de assistir à própria consumação do descontínuo (um corpo) ser lançado à continuidade essencial (ser igualado à coisa essencial divina: o ser indiferenciado) (BATAILLE, 1987).

Posso inferir, então, que a forma com a qual se identifica o "Outro" como alguém suscetível de ser agredido participe de um jogo erótico no qual as lutas corporais estejam envolvidas. O jogo erótico das disputas corporais dos esportes, da subjugação dos contendores em um luta, pode ser entendido à luz do acirramento dos liames civilizatórios (WOUTERS, 1987); e, por outro lado, uma violência intrínseca ao *ethos* do ser lutador poderia suscitar a uma leitura de que exista um erotismo em agressões perpetradas por lutadores contra gays, mulheres, criminosos e todos aqueles identificados como o "Outro" de um modelo de masculinidade que permeia o imaginário de comunidade de lutadores.

Gregori (2014) apresenta em seu resgate a respeito de estudos sobre o erotismo no Brasil que um avanço alcançado a partir de teorizações surgidas nos anos de 1980. Para a autora, a questão do prazer e do perigo podem ser vistos de forma mais claras a partir do momento em que a abordagem da sexualidade, seus limites e seus direitos passam a ter tratamento diferenciado; e não mais de maneira indistinta. Ganham foro para discussão práticas antes condenáveis do ponto de vista moral (prostituição, homoerotismo, adultério, masturbação) ou legal (assédio sexual, pedofilia, turismo sexual). A questão do consentimento é então a base legítima para a demarcação das bases para o debate sobre o erotismo. Para Gregori (2014) desenvolveu-se um consenso de que os prazeres e os perigos envolvidos nas diferentes expressões eróticas devem ter como suporte uma clara identificação sobre o consentimento dos envolvidos ou a presunção da impossibilidade do mesmo – e, neste caso, envolvam situações em posição de vulnerabilidade.

Como reflete Gregori (*ibid*.)

> [...] partindo-se do pressuposto de que a estrutura da sociedade de direitos em que vivemos é constituída a partir das relações entre sujeitos muito desiguais. Nesse

> contexto, o consentimento é certamente muito mais complexo e difícil de ser determinado. Esse não é um problema de menor relevância – o consentimento é pensado, na maioria das teorias do direito, como uma aprovação mútua que contempla sujeitos capazes de poder expressar conscientemente e com responsabilidade que consentem (p. 53-54).

Em uma sociedade marcada por diferenças é problemático pensar em limites para o consentimento, mas, ainda assim, é necessário objetar a questão da capacidade do sujeito expressá-lo conscientemente, e quão vulnerável encontra-se frente a situações que envolvam risco. Isto implica, para Gregori (*ibid.*), que a consideração sobre o consentimento esbarra no fato de que sujeitos em posição de desigualdade determinada por qualquer dos marcadores de diferença (raça, posição socioeconômica, gênero, sexualidade, idade ou nacionalidade) estão em situações em que o consentimento não possa ser presumido.

No caso de uma luta como o MMA, em que ambas as partes consentiram em estar ali lutando, o jogo erótico das disputas corporais dos esportes, da subjugação dos contendores aos limites da regra pré-estabelecida pode ser entendido à luz do acirramento dos liames civilizatórios (WOUTERS, 1987) – a perspectiva do descontrole controlado[222]. Esta discussão se aproxima da que se tem sobre as práticas do BDSM (*bondage*, disciplina, dominação, submissão, sadismo, masoquismo) onde a "violência" que, na vida "real" é vivida como abuso, é "encenada" entre adultos e consensualmente[223].

Talvez seja possível fazer uma analogia entre os clubes de sexo investigados por Braz (2010) e as práticas de lutas com especial atenção para o MMA, na medida em que tais espaços sociais não apenas atendam a demandas de homens que buscam nesta luta uma identificação; mas o consumo deste produto cria a demanda - no caso, o sentir-se em um octógono em analogia ao *"[...] sentir-se num filme pornográfico"* (BRAZ, 2010, p. 205). Aqui se percebe a imanência do mercado de bens culturais no sentido de apontar como subjetividades são construídas a partir

[222] O caso dos clubes de sexo investigados por Braz (2010) – onde normas quanto ao uso de preservativos e consumo de drogas vigiados pelos próprios clientes que frequentam tais espaços – apontam para uma situação que, mesmo não sendo explorada pela mídia e restringindo-se ao circuito das comunidades de lutadores, há um interesse em dotar de legitimidade o fato de que as lutas, no limite, não expõem a riscos; e que são, ao contrário seguras e, por isso, viáveis. Interessante observar como a perspectiva de uma medicalização, de tornar a luta uma prática politicamente correta está presente na construção de uma retórica das lutas corporais; e da qual o MMA representa seu paroxismo. Neste aspecto, parecem ser válidas observações quanto ao acirramento das normas que ganha ênfase a fim de dar credibilidade e inteligibilidade; como é possivel observar, guardadas as devidas proporções, no processo de *body modification* (2006).

[223] O termo BDSM, conforme observa Weiss (2011), possui uma origem complexa, pois resulta da junção de três termos: B&D que significa *bondage* (o próprio fetiche onde há a escravidão) e disciplina; D/S denotando dominação e submissão; e SM para sadomasoquismo. Para Gregori (*op. cit.*) o termo S/M ou simplesmente SM ganhou visibilidade graças a exploração pelo mercado erótico; e surge da definição dada pelo Dr. Kinsey nos anos de 1940 em seus estudos sobre sexualidade. Gregori (*op. cit.*) deixa claro que, para se tomar práticas como eróticas e não como abuso e violência, o elemento fundamental é que os praticantes de SM e fetichistas respeitem protocolos e criem procedimentos para afastar qualquer situação que evoque a vulnerabilidade – práticas em torno do *"[...] são, seguro e consensual"* (p. 56) (SSC) de onde é possível estender o sentido para BDSM SSC. Há, para Gregori (*op. cit.*), um respeito a normas que deslocam o que poderia ser visto como perigo para o sentido do prazer, ainda que remetam a situações imaginadas onde marcadores de diferença sejam acionados – como observado por Braz nos clubes de sexo entre homens onde o jogo erótico problematiza questões como raça, idade, hierarquias de gênero com forma de pastiche (*op. cit.*)

da produção de estilos de vida possibilitados pelo consumo de produtos que, neste caso, não apenas refletem, mas constroem gostos; e este aspecto pode apontar para um gosto por uma sensualidade destrutiva que, no seu limite, exacerba uma forma de erotismo que se compraz na subjugação e agressão ao "Outro" – um aspecto nuclear a que Grossi (2004) refere como peça importante em expressões de masculinidades tradicionais no Brasil: submeter mulheres e outros homens à violência que, aqui, ultrapassa o ato da penetração, mas desempenha um lugar simbólico análogo a este. E falar de um erotismo presente em violência perpetrada por lutadores de MMA com relação a gays, ou mulheres prescinde, assim, da discussão sobre consentimento que, nesse caso, não é possível como na relacionada à luta.

Pensar na analogia com o BDSM permite problematizar como aqueles mesmos marcadores sociais de diferença que, no cotidiano, produzem desigualdades "reais", são "encenados" – tanto na submissão entre os envolvidos no BDSM quanto em lutadores que, consensualmente, se envolvem em um confronto no octógono ou mesmo em um treino que simula a luta real. É possível, estudando o BDSM, compreender como aqueles conteúdos que, no cotidiano, estão naturalizados (masculinidades hegemônicas, primordiais, verdadeiras); como, no caso do MMA, encenam-se, de certo modo, as hierarquias e idiossincrasias presentes na produção das masculinidades hegemônicas, num duelo que, no jogo, é tomado como consensual e entre iguais.

Percebi, em ocasiões onde presenciei comentários sobre a penetração violenta de um golpe, de uma facada ou do pênis no corpo do "Outro", que a fruição em comentar tais situações é condição precípua de quem aspira ao reconhecimento em comunidades onde estas dinâmicas demarcam o estilo vigente de masculinidade. É importante não generalizar que este tipo de gozo em experiências eróticas a que me referi seja compartilhado por todos em outros contextos; nem tampouco de afirmar que indivíduos – vi mesmo mulheres lutadoras apelarem em comentários sobre tais experiências – não sejam capazes de usufruírem erotismos outros senão por formatos hostis que ferem a integridade do ser humano. Antes, me parece importante frisar serem, tais experiências, eminentemente coletivas: não me pareceu haver, em qualquer dos indivíduos que se comprazem em comentários sobre agressão ou violências contra a integridade física de gays, ladrões, pedófilos ou qualquer outro que encarne a transgressão às normas estabelecidas e à moral, uma vontade de consumi-las sozinho. Vencer um adversário numa luta, assistir uma luta (de MMA), penetrar o corpo de um "Outro" (sexualmente ou cruelmente, ou ambos), de nada vale em termos de desejo se não puder ser compartilhado entre parceiros.

De forma significativa, Messner (2002) comenta, como a cumplicidade entre os pares masculinos é uma tônica, mesmo quando alguns se sentem desconfortáveis com situações de

agressões protagonizadas por seus amigos. O autor reflete sobre como tais cumplicidades são comuns entre atletas no *voyeuring*[224] através da qual meninos seduzem garotas e as estupram em locais onde seus amigos possam assistir e fazer parte deles; no papel crucial de conversas competitivas, misóginas e homofóbicas; na supressão da empatia em relação a "Outros" os meninos aprendem uns com os outros; e na capacidade de algumas violências sexuais masculinas contra mulheres operarem dentro de uma "cultura do silêncio" entre homens, em famílias e em suas comunidades. Estas dinâmicas participam de um processo de socialização de meninos e homens existente no meio esportivo ajustadas ao que Kaufman (1987) identifica como "uma tríade de violência dos homens" que consiste na violência contra mulheres, contra outros homens e contra eles mesmos (seus corpos). Os esportes, como meio homossocial, oferecem um contexto institucional no qual meninos e homens aprendem, em grande parte na interação uns com os outros, a disciplinar seus corpos, suas atitudes, e a abaterem oponentes de acordo com a lógica da tríade da violência masculina.

Messner (2002) explora a naturalização de dinâmicas hostis no meio esportivo de forma bastante esclarecedora. Para o autor, uma das principais maneiras pelas quais um garoto se conecta com outros são através de agressivas brincadeiras sexuais. Messner (*ibid.*) observa que relatos de disputas verbais entre garotos de onde é possível rememorar as lutas-lutinhas ocorridas na infância – uma dinâmica que corrobora com as reflexões de Welzer-Lang (2001) sobre como a sexualidade e a violência participam da construção de um ethos masculino na "casa dos homens"[225]. Meninos na época escolar detentores de alto *status* conquistam e mantém sua centralidade dentro de seus grupos masculinos não apenas pelas suas proezas atléticas, mas também através de brincadeiras informais e frequentemente homofóbicas e misóginas em *playgrounds*, no campo de jogo e na rua. Estes meninos mais impiedosos nestas disputas mostram-se mais capazes de insultar outros meninos. Ainda que tais comportamentos não tenham sido observados em sua completude no ambiente que acompanhei, em níveis menos exacerbados, brincadeiras misóginas e homofóbicas fazem parte da tônica das interações entre os lutadores no local – salvo nas interações ocorridas no quartel-general da comunidade, onde, em função da presença e do clima de respeito importo por Nupê, não identifiquei qualquer possibilidade para tais conversas ou práticas depreciativas, corroborando com os achados de Garis (2000) sobre a ambiência modulada por homens mais velhos em ambientes de prática do Boxe. Mas, como já pontuei antes, a relatividade destas dinâmicas indica haver um grau de

[224] Termo no idioma inglês que identifica o gosto por assistir ao vivo ato sexual praticado por outras pessoas. Provem do francês *voyeur* que identifica o indivíduo que sente prazer naquela prática sexual.

[225] Welzer-Lang (op. cit.) discorre sobre a complexidade da construção de masculinidades entre meninos e homens junto do processo de interações entre os mesmos; nas "casas dos homens" a que o autor recorre em seu trabalho, os mais jovens "aprendem" como se comportar (dominar) outros homens através de posturas e atitudes que evidenciam seu poder físico e sexual, através de brincadeiras e desafios envolvendo a sexualidade.

deformação em tais modelos de interação masculina que, no meu entender, podem constituir-se em ajustes que os líderes dos grupos observados, Nupê e Sangô, imprimem nestes locais – como fica evidente quando observo que Okerê é muito mais ofensivo em seus comentários misóginos e homofóbicos quando é ele quem conduz as atividades, que quando está apenas apoiando outros professores.

É possível que o gozo permitido naquelas operações que exacerbam um erotismo seja um marcador de identidades para indivíduos ávidos por deterem signos de pertencimento a comunidades que lhes emprestem o título de machos, viris e temerários. Posso retornar a meu argumento de que este modelo de interação participe como expressão mesma de falas entre pares que, como em rodas de jogos de videogame, ou em conversações sobre como lutadores "colocaram o 'Outro' para dormir"; ou como aquela "Outra", referindo a mulheres como categoria indiferenciada, que gosta de ser "comida", demarca seu pertencimento a comunidades tidas como masculinas.

Percorro a premissa de Wouters (1986) sobre uma releitura das teses de Norbert Elias (1994, 1993), nos quais na sociedade houve um progressivo e inesgotável avançar de controle de impulsos agressivos, de formas libidinais instintivas em direção a modos de interação social onde aqueles impulsos e libido estejam sob controle. Uma aparente des-civilização, para Wouters (1986), representa um acirramento do processo civilizatório em direção a uma introjeção crescente, de intelectualização, auto-responsabilização, e por uma adequação às contenções de instintos libidinais inerentes à maturação social evolutiva. Wouters (*ibid.*) encontra nos anos de 1960 e 1970 um incremento significativo de permissividades antes incompatíveis com modelos de gestão discursivas e normativas mais evidentes, permissividades que, juntamente com uma aparente condescendência a infrações cometidas contra códigos de conduta social, repercutiram em um abalo visto como responsável por uma autorização para modos de conduta anteriormente proibidos; e cita o autor que tais permissividades puderam ser expressivas em âmbitos nos quais se controlavam expressões de intimidade que poderiam por em risco aquele controle sobre instintos e libidos, como as linguagens verbal, escrita, corporal perceptíveis em estilos de vestir, andar, falar, dançar. Foi nessa época em que ocorreram os movimentos de insatisfação sobre a pasteurização das lutas corporais (GARCÍA; MALCOLM, 2010), corroborando com a tese de que os esportes tenham sido um espaço produtivo das discussões civilizatórias, e, em decorrência disto, de percepções sobre masculinidades

tensionadas pelo manejo de violências, como distintivas de masculinidades rústicas ou aristocráticas[226].

Tomando como suporte as discussões sobre um avanço civilizatório, e seu refreamento com um avançar de permissividades sobre códigos de conduta, conforme considera Wouters (1986), seja possível visualizar uma chave interpretativa para a leitura erótica do MMA atinada com uma profusão na oferta de bens de consumo cultural que se debruçam sobre o objeto sexo (LEVY, 2010; BAUDRY, 2008; DE PAOLI, 2007). Proponho pensarmos em uma alusão ao erotismo – dentro da perspectiva de que um acirramento dos liames civilizatório tenha trazido à tona um apreço por experiências eróticas – que realce esquemas de dominação, em analogia à perspectiva de Bataille (1987) de uma dicotomia ativo-passivo que reproduz a assimetria masculino/feminino; o "Outro" (mulheres, portadores de sexualidades desviantes, marginais da ordem vigente mantenedora da segurança do "nós") seja arremessado para o polo dominado reverberando marcadores sociais que instalam diferenças e subjugações (gênero, raça, condição socioeconômica, sexualidade). Esta dinâmica traz elementos produtivos para uma compreensão sobre a fruição do espetáculo em lutas de MMA, assim como do próprio gozo que percebi haver em comentários e visualizações de cenas onde o corpo do "Outro" é subjugado ou está em vias de ser destruído (o sexo violento e a agressão a homossexuais e a criminosos, na maior parte das vezes) por agentes que representam masculinidades tidas como hegemônicas – que, via de regra ocupam o polo ativo da experiência erótica conforme Bataille (*ibid*.).

Devo confessar que não pude, muitas vezes, registrar em minha memória, nem em diários de campo, com a profundidade exigida para um pesquisador, as cenas de sangue e destruição do corpo destes homens identificados por meus colaboradores como desviantes. Mesmo correndo o risco de ser tachado de "não-homem" por não acompanhar o consumo da cena onde corpos

[226] As variabilidades surgidas das fricções em códigos de conduta ocorridas desde o começo do século XX teriam, para Wouters (*op. cit*.), retomando as teorias sobre o processo civilizador de Elias (1994, 1993), diminuído uma distância marcante para um sistema de classificação social onde diferenças de padrão de vida e conduta social demarcam as classes média e classes operárias europeias. Com esta redução na percepção de diferenciação entre tais segmentos, intensificou-se a sensibilidade em relação a índices de variabilidade, numa tentativa de manterem demarcações importantes para um "equilíbrio" intrasocietal que, se não mantivessem claras as dintinções entre classes (média e operária), poderia ruir. Wouters (*op. cit*.) defende que este processo, antes de representar uma refutação das teses eliasianas sobre uma evolução civilizatória crescente, implica em um processo de interiorização do controle, um auto-controle que toma, como suporte para a perpetuação daqueles dispositivos restritivos, um nível crescente de auto-restrições que repousarão em processos psíquicos individuais a preservação daquela evolução civilizatória. Por um lado, o processo de interiorização de discursos restritivos sobre o indivíduo apontado por Wouters (*op. cit*.) parece aproximar-se de teses foucaultianas a respeito das vigilâncias e controles do espaço íntimo como forma de executar os controles políticos sobre os corpos na sociedade moderna (FOUCAULT, 2002a, 2002b, 2001a, 2001b). Alguns autores têm se preocupado em sistematizar aproximações entre Elias e Foucault, apontando pertinências que produzir-se-ão de um projeto preocupado em superar fronteiras entre filosofia e teoria social (BINKLEY et al, 2010). Aproximando-se deste projeto, Smith (1999) discute o grau de sobreposição que obras de Foucault (2002a, 2002b, 2001b) e Elias (1994, 1993) apresentam no tocante a argumentos e a métodos. Para Smith (1999), a reserva de adeptos das teses elisianas em aceitar as premissas de Foucault (2002a) – por verem no modelo do indivíduo prisioneiro de um corpo dócil uma ruptura entre regimes de controle político e social –, pode cair à luz de uma abordagem de Elias (1994, 1993) que considere a aprendizagem contextual capaz de inscrever em um grupo uma imagem coletiva, como pressupõe Foucault. Um modelo de aprendizagem foucaultiano pode ser visto como um processo dinâmico atuante em figurações familiais, ocupacionais e nacionais, que, aproximando-se das teses civilizacionais de Elias, podem apontar para um equilíbrio nas relações de poder entre entes envolvidos em cada uma destas figurações, a serem transformadas no decurso de suas trajetórias, um processo que confere visibilidade ao chamado "processo civilizador".

estavam dilacerados pelas agressões impingidas por justiceiros eminentemente masculinos, evitava demorar-me em assistir tais imagens e tais comentários inclusive com detalhamentos das cenas: "[...] olha como ficou o cérebro?!", "[...] e este aqui: nunca mais vai roubar nem estuprar nenhuma mulher inocente!", "[...] ficou com os 'buchos' pra fora pra aprender a não incomodar a sociedade". Por mais desumanos que pareçam estes comentários, eles me pareceram ser normais para os homens que acompanhei nos últimos meses. E tais falas não estiveram presentes apenas entre meus amigos trabalhadores da área da segurança pública: foram frequentes nas mais diversas conversações, nos mais diversos grupos de lutadores, das mais diversas classes sociais onde estive em contato nesses anos junto de lutadores.

Posso considerar que, tensionando os marcadores classe socioeconômica e etnia, uma percepção de erotismo preencha, com sentidos de sexualidade agressiva, esta fisicalidade sensual masculina embutida na relação entre crime e corporalidade. Para sustentar esta premissa, posso citar Majors (1998) ou Brah (2006), que permitem inferir às incompletudes de estudos sobre como etnicidade, raça e status socioeconômico afetam a produção de masculinidades e feminilidades. Corroborando com as perspectivas analíticas de Majors (1998), nas quais homens negros são tornados invisíveis ou vistos como vítimas desamparadas de um sistema racista, foi comum em minhas observações perceber o quanto criminosos, mestiços e negros (a contraparte sociológica brasileira dos negros de Majors (*ibid.*) pareciam indicar estereótipos de criminosos que mereciam penas até capitais. E não foram raras as vezes em que me vi no meio de conversas sobre criminosos (negros, pobres ou mestiços) dilacerados por violentas operações de aplicação de "justiça". Majors (*ibid.*) refere que tem havido uma morte notável da literatura sobre as respostas reais dos homens negros para uma estrutura limitada de oportunidades (estratégias de sobrevivência, mecanismos de enfrentamento e formas de resistência). Os problemas enfrentados por homens negros são tão sérios e suas consequências são tão graves, que é tentador ver esses homens como vítimas em um primeiro momento. Mas, diferentemente das reflexões trazidas pelo autor, percebi o quanto, para integrantes médios de comunidades de lutadores em meu estudo, estes "criminosos" potenciais (negros, pobres e mestiços) ainda não convertidos às práticas socialmente aceitáveis – conversão que pode ser operada por projetos sociais, nos quais homens com características similares aos dos indivíduos com os quais mantive contato nesse estudo ensinam "como ser homem de verdade" através de lutas corporais (artes marciais) –, devem ser, para eles, devidamente expulsos da sociedade, devido ao mal que representam para o equilíbrio desta.

É possível que eu tenha me perdido no olhar para tais predileções por corpos dilacerados destes integrantes de comunidades de lutas, mas lembro-me do poema de Fernando Pessoa *Ode*

Triunfal (PESSOA, 1994), apresentado como epígrafe desse texto, onde o autor salienta uma sensualidade ao descrever a destruição da carne em meio às engrenagens de uma máquina[227]. É possível associar dinâmicas da poesia de Fernando Pessoa (*ibid.*) com as premissas que Benedict Anderson (2008) apresenta como incrementos do capitalismo editorial. *Ode triunfal*, similar a retóricas de videogames, mais jovens e consumíveis para adoradores de artes marciais, mostra um prazer na febre de máquinas modernas, o calor produzido pelo funcionamento de suas engrenagens. Parece-me haver, como no poema de Fernando Pessoa, um gozo no dilaceramento do corpo pela máquina; e percebo que este gozo ajusta um prazer produzido pela penetração das máquinas no dia-a-dia moderno, como metáfora da impregnação das velocidades com que a vida atual tem se tornado cada vez mais dependente de avanços tecno-científicos. Retóricas presentes em videogames, em exibições de práticas corporais e dinâmicas sociais limítrofes (lutas *no rules*, clubes da luta[228], esportes radicais) exibidas na *web*, e abertas à visitação indistinta de públicos com acesso à internet, arrisco dizer, sensibilizam e educam, como analogia às propriedades operativas quais as exploradas por Anderson (2008), para construção de comunidades para quem uma leitura erótica marcada pela violência contra o "Outro" pertença a um sistema linguístico identitário. Guardadas as devidas proporções, devido às complexidades de uma profusão de agências linguísticas tecnológico-comunicacionais ocorridas junto aos avanços das telecomunicações (ROBINS; WEBSTER, 1988), acredito que processos de aproximação coletivos estejam ocorrendo junto da emergência de um capitalismo cibernético (MARIZ; LINDOZO, 2014; VALENCIA, 2013). A par de caminhos de pesquisa capazes de identificar o grau de responsabilização premente sobre o indivíduo que paira sobre as relações sociais, e seus reflexos sobre dinâmicas culturais, econômicas e políticas, como as que modificam as percepções e perspectivas de futuro em um mundo globalizado, é importante pensar em como dinâmicas que parecem representar a democratização do saber, tendem a manter as hierarquias político-econômicas e culturais cada vez mais demarcadas. Extrapolando as teses de Benedict Anderson (2008) sobre a participação do capitalismo editorial, das operações de planeamento linguístico-cultural, e dos mapeamentos médico-demográficos e histórico-antropológicos com os quais os grandes impérios europeus aglutinaram povos em suas colônias, sugiro pensarmos, ainda que deva frear meu tom crítico para tal premissa por acreditar em espaços para

[227] No poema *Ode Triunfal* Fernando Pessoa (*op. cit.*) sugere uma estética precursora ao que verifico haver em retóricas de videogames, onde dinâmicas de lutas entre personagens seduzem por trazerem à tona um erotismo que realça a destruição do corpo ao descrever a carne, rangendo, ciciando, estrugindo, em meio às engrenagens de uma máquina.

[228] Em artigos disponíveis na *web*, Morel (2013), Russo (2013) e Vivekananda (2013) fazem observações sobre uma localização de fenômenos de impregnação imagético-ideológica produzida a partir da produção cinematográfica norte-americana de 1999, intitulado *Fight Club* que, no Brasil foi exibido como Clube da Luta. Em tais organizações localizadas em Moscou, capital da Rússia, homens se reúnem para enfrentarem-se em combates corporais sem que tenham experiências anteriores de lutas corporais sistematizadas, mas desejam extravasar suas angústias em espaços eminentemente propícios para interações masculinas capazes de instigarem suas virilidades.

participação política – tendo em vista que não há, por assim dizer, uma assimilação passiva de culturas, mas viagens e trocar de experiências culturais (CLIFFORD, 2000) – em poderosas dinâmicas planeadoras ocorrendo junto a uma *jock-culture* disseminada como ideologia global, com incisivas impregnações imagéticas que reforçam a ordem de gênero vigente. Neste sentido, analiso um erotismo marcado pela agressão ao "Outro" como um modelo de programa incidente do capitalismo cibernético que coisifica e desumaniza o ser humano, mas que, como encontrei nesse estudo, sofre interferências (sofríveis) de operações pedagógicas e propedêuticas que, no mais das vezes, retomam liturgias acostumadas a interditar erotismos e sexualidades (religiosidades extremistas cristãs, ideários esportivizadores fundamentalistas, ascetismos corporais pós-modernos).

Se for possível no espaço desse estudo, sugiro que – com muita semelhança às operações político-culturais executadas através de orientalizações defendidas por Said (1990) e, sugiro, tenham sido exploradas por Anderson (2008) – vivenciemos dinâmicas de impregnação de fragmentos de cultura (artes marciais) – desterritorializados e reterritorilizados através de operações descolecionadoras apontadas por Canclini (2003) que viajam de suas "origens orientais" –, que se ajustam ao processo de consumo de bens culturais entendidos por Featherstone (1995), como produtos típicos de um movimento de descontrole controlado nos quais o manejo da violência é um mecanismo de circulação de capitais materiais e simbólicos na modernidade avançada.

Em uma sugestiva contribuição para esse momento do estudo, recorro às observações trazidas por Madureira (2015) que, em seu artigo sobre um panorama da evolução dos jogos de videogame do gênero lutas, junto de representações de personagens que alimentaram uma geração de amantes de jogos desta natureza, relata haver, desde o início dos anos de 1990, uma exploração de personagens fictícios brasileiros representativos do universo de jogos de videogame por meio de Blanka[229], do jogo de videogame *Street Fighter II*. Na mesma linha do anterior, em outro estudo sobre viagens culturais presentes em dinâmicas de consumo como as que videogames lançam mão para produzirem seus espaços virtuais, Ferreira (2012) explora o imaginário com o qual a série de (vídeo)games[230] *Capoeira Fighter* se utiliza para estilizar um tipo de lutador brasileiro é inserido em um espaço imaginário de competição, muscularidade de descontinuidade imaginária – para acionar definições trazidas por Bataille (1987) onde o descontínuo é o ser diferenciado que (se) alimenta (do)o jogo erótico. O autor descreve uma

[229] Blanka é um personagem da série *Street Fighter*, produzida pela empresa *Capcom* com pele verde e cabelos longos e alaranjados que, como apresenta a dinâmica de onde este personagem irrompe, sua origem se desenvolve sob solo brasileiro e sob inscrições indicativas de uma idealização viril na qual um menino se torna um lutador poderoso e animalizado.

[230] Vou valer-me da retórica do texto de Ferreira (2013) para quem o jogo, utilizando-se da língua da Capoeira, é a experiência corporal da luta, enquanto o game é a experiência virtual no (vídeo)game.

trajetória de aperfeiçoamento das estratégias de acionamento do imaginário lutatório – o qual Ferreira (*ibid*.) também refere como artes marciais – e a presença de personagens (avatares) virtuais interessados em acessar um imaginário de poder e de exotismo associado à própria Capoeira. Ferreira (2012) e Madureira (2015), ao identificarem personagens de jogos de videogame onde lutas corporais são ilustradas como elemento central, realçam uma visão estereotipada que os estrangeiros têm sobre a sociedade e cultura do Brasil, e que os estereótipos são largamente difundidos nas mídias existentes. Suponho ser possível pensar em como uma objetificação do corpo humano produzisse a sensibilidade que destrói um ser (humano) que existe apenas para ser consumido, destroçado, destruído.

Já Corrêa (2013) analisa mais detidamente os recursos tecnológicos e semiológicos que tornam o videogame *Super Street Fighter IV*, da mesma série do estudo de Madureira (2015)[231], e identifica, nas metodologias técnicas de manejo de objetos culturais (descolecionados e desterritorializados), os sentidos introjetados nesta espécie de produto de consumo que os torna consumíveis e produtores de marcas de pertencimento, já que a inovação de tal categoria de (vídeo)game é justamente a adição do confronto entre dois jogadores que mantém contato, mesmo que virtual, ascendendo à mesma disposição que identifica as lutas corporais onde uma condição definidora é o contato proposital entre os contendores – um duelo real cibernético. Como ressalta Pierre Levy (1998), a evolução dos sistemas de comunicação é importante para entendermos a singularidade da internet. O ciberespaço reúne a disposição em "estrela" das comunicações de rádio e televisão (um centro emissor enviando mensagens para receptores passivos e isolados uns dos outros) com o esquema em rede "um para um" (mensagens trocadas com reciprocidade). Com a criação de comunidades pelo compartilhamento de mensagens, no caso do ciberespaço, ocorre a reciprocidade na comunicação ao mesmo tempo em que se partilha de um contexto. Neste sentido, comunidades de lutadores virtuais podem exceder o limite que a realidade física e presencial permite – um descontrole controlado onde o dilacerar o corpo contundido em lutas virtuais, ao gosto de Wouters (1986), de que Featherstone (1995) se apropria.

Considerando o potencial de textualidades dinâmicas como as de videogame, como um paralelo ao potencial de impregnação dos textos que Anderson (2008) defende terem contribuído, junto com outras operações político-culturais, para a construção de identidades de ingresso em comunidades nacionais imaginadas desde os últimos séculos até o auge da consolidação dos Estados-nação modernos, sugiro podermos localizar textualidades de

[231] Os games da série *Street Fighter* foram lançados em 1987 pela *Capcom*, uma companhia japonesa que detém direitos de exploradas através de videogames personagens da *Marvel Comics*, especializada em quadrinhos de heróis lutadores e subsidiária da *Walt Diney Company*.

videogames, dinâmicas e incisivas nas mentes juvenis do momento – mentes, talvez, desenvolvidas sob o fogo de novas tecnologias comunicacionais e informacionais *eXtremas* como induz a leitura de Canevacci (2005) – como tão operantes em construções de comunidades imaginadas quanto o foram aqueles romances de Anderson (2008)[232].

Os exemplos trazidos aqui são ilustrativos. Uma abordagem profunda sobre o que penso ser uma ferramenta operativa na construção de sentidos comunais em torno de temáticas envolvendo sensualidades destrutivas merece uma tese própria que ultrapassa o âmbito desse estudo. De outra forma, os exemplos do poema de Fernando Pessoa e suas máquinas febris-rascantes, de videogames com personagens inumanos-hiper-viris, e filmes com heróis-eróticos-lutadores intencionam apresentar o que vejo como fragmentos de elementos produzidos por descolecionamentos e desterritorialização discutidos por Canclini (2003). Como é possível verificar na obra deste autor a respeito do hibridismo cultural, é importante que se abra espaço para uma discussão delicada, na qual se considerem efeitos silenciadores sobre expressões culturais periféricas e não-reconhecidas dentro do cenário "globalizado" que são "engolidas" em um processo praticamente antropofágico de modelagem dentro de estéticas "universais", "globalizadas", "pós-modernas" e juvenis.

Análises produzidas por Madureira (2015), Corrêa (2013) e Ferreira (2012) sobre videogames, cujo tema lutas corporais aparece em meio a apelos narrativos e sensoriais, apontam para o nicho de mercado que se desenrola nestes produtos onde formas viris, hostis e eróticas parecem ser o maior atrativo para tais bens de consumo. É possível pensar nos videogames, não com um intuito de frear consumos (posturas moralizantes ou reivindicações de uma manutenção de essências nacionais), mas atendendo a uma utopia que vislumbre alteridades inerentes à vida social. Ainda assim, a premissa sobre o teor bélico de videogames populares nas ultimas décadas; e o olhar sobre o corpo de um "Outro" (destituído ou preenchido de poderes viris e beligerantes) podem sugerir uma coisificação deste "Outro" – uma perspectiva onde apenas o "nós" seria descontínuo e, por isso, é dotado de agência e projetos – não se sustenta, pois não é possível uma relação direta entre seu consumo e exacerbação da violência; a liberdade e até a

[232] Dentro da problemática de identidades culturais flexionadas por consumo de objetos culturais como videogames, filmes e ficções em tempos de descentramento do sujeito, é possível pensar na penetração daquelas sensualidades destrutivas que emergem de artes marciais imaginadas a partir da empresa orientalista. Adicionando mais um elemento para pensar em educação ética e estética influenciadas por percepções de masculinidades viris e violentas, penso no fato de como a cinematografia hollywoodiana simboliza vivamente aquela orientalização sugerida nas análises de Said (1990). É possível pensar em como o consumo de filmes hollywoodianos, onde heróis lutadores digladiam-se contra o mal representados pelos próprios orientais (orientalizados), participe do projeto imperialista de (re)colonizar o mundo com suas sensibilidades sensualizadas e destrutivas; e no quanto videogames parecem reverberar um erotismo presente em filmes hollywoodianos Refiro-me aos filmes onde praticantes de artes marciais são apresentados como personagens de enredos onde uma percepção ocidental do sacrifício enobrecedor do herói que salva uma comunidade ou mesmo a humanidade é enfatizada. Exemplos emblemáticos de produções hollywoodianas onde personagens encarnaram a imagem do indivíduo que ascende do sofrimento para tornar-se um símbolo de superação podem ser *Karatê Kid: a hora da verdade* de 1984 cujo título original foi *The karatê kid*; *O último samurai* de 2003 cujo título original foi *The last samurai*; *As artes marciais de Shaolin* de 1974 cujo titulo original foi *Shaolin martial arts*; e tantos outros filmes cujos protagonistas foram atores como Bruce Lee ou Jean Claude Van Dame nas décadas de 1970 a 1990.

subversão no consumo e apropriação é uma possibilidade que não pode ser descartada, como aponta as reflexões de Canclini (2003). Mas o ponto que chamo a atenção é um gosto por expressões de virilidade que incita a pensar em um apreço pelo que identifico por sensualidade destrutiva; e que pode ser uma chave de leitura para estilos de jogos e embates como videogames cujo tema gira em torno de lutas corporais e as próprias lutas.

Sugiro observarmos como é possível identificar uma proximidade entre aquele apreço por uma sensualidade destrutiva que alimenta aquele erotismo acoplado à dicotomia ativo/passivo, e a aspiração por uma juventude eterna. Canevacci (2005) analisa como "jovens intermináveis" surgem em uma avançar da cultura identificada como "contracultura" pelo autor. Na obra onde o autor refere-se ao avanço de culturas mediadas por tecnologias informacionais, há uma explicitação sobre cenários múltiplos em que fragmentos de expressões de juvenilidade divagam entre resíduos de (sub)culturas (contraculturas) ávidos por uma juventude interminável – a própria experiência fugidia que não aceita o fim, e a obsolescência, preferindo a mudança constante. As culturas *eXtremas* apontadas pelo autor me parecem reproduzir esse pensamento limítrofe de um gozo sensual de morte da integridade do corpo humanista. Parece-me haver, na fruição de ver corpos de "criminosos" serem "destruídos", "eliminados", uma aproximação com o que Bauman (2001) identifica como a expulsão de estranhos para fora dos limites da frágil comunidade da modernidade fluida. A fim de manter a segurança interna, os agentes, amedrontados pelo temor do desconhecido (masculinidades pobres, não-hegemônicas, não-etnias-euro-americanas), discutem a partir de uma língua onde o melhor a se fazer é "eliminar" este desconhecido. E, dentro deste processo de "eliminação", o gozo nas formas de eliminação é um resíduo que ascende à condição de operador de sensibilidades viris, modernas, *eXtremas* e juvenis.

Tomando o tema da juventude a partir da discussão trazida por Canevacci (2005) suponho que o medo do desconhecido englobe também um medo de não ser mais capaz de gozar aqueles prazeres de "eliminar" o corpo do desconhecido, seja consumindo cenas de agressão a masculinidades "Outras" (masculinidades pobres, não-hegemônicas, não-etnias-euro-americanas), seja consumindo dinâmicas no estilo de uma estética agressiva *eXtrema* como em videogames onde se destrói um corpo humano "não-humano".

> Elemento caracterizador da contemporaneidade é a extrema incerteza, a imprecisão, a instabilidade em definir a percepção de si e do outro sobre o ser "jovem". A passagem da juventude ao mundo da juventude ao mundo dos adultos tornou-se algo indeciso, uma espécie de zona cinzenta e lenta que se pode atravessar ou dilatar pelo sujeito. Os motivos para essa dilatação juvenil são múltiplos. Como o eu: o *multiple self* (CANEVACCI, 2005, p. 29).

É no sentido apontado por Canevacci (*ibid.*) que entendo haver um esforço de integrantes de comunidade de lutadores em manterem-se jovens. O ponto frisado por este autor se aproxima da necessidade discutida por Bauman (2001) em investir no projeto de individualização pessoal que exige cuidados com uma manutenção de potencialidades ontológicas, entre as quais me parecem ser uma juventude idealizada um elemento crucial por poder remeter o indivíduo à ideia de saúde, de independência e de capacidade; e, em um esforço heurístico sustentado pelas retoricas masculinistas, de virilidade e de masculinidade. É assim que em falas verbais e gestuais-corporais de integrantes de comunidades de lutadores ávidos por manterem-se jovens; em suas excitações em falar sobre mulheres como órgãos sexuais ou serem remetidas a sexualidades violentas e destrutivas; em seus interesses em participar de treinos de lutas onde exista a possibilidade de viver aqueles videogames em tempo real; ou em assistir competidores que se enfrentam como se estivessem em partidas de videogames, como o foram as produções de Rorion Gracie *Gracie Jiu-jítsu in Action* em fitas de VHS que dinamizaram a criação do UFC nos Estados Unidos e que, depois, ganhou o mundo; que se torna possível executar um projeto de juventude supostamente interminável.

As forças sociais que interagem para as disputas semânticas observadas em falas onde percebi um gozo no consumo erótico imprimem no objeto (o corpo destruído do lutador, o corpo do personagem do videogame, o corpo do homem tido como desviante) hierarquias (políticas) que definem o *status* do objeto ao mesmo tempo em que funcionam como operador de capital simbólico em comunidades de lutadores. Posso sugerir que a fala e o consumo desta erotização identifica e delimita uma comunidade de lutadores, pois aproxima gostos e estilos forjados em um *habitus* de lutadores modernos, viris e pragmáticos. Uma luta como o JJB cuja origem está cercada de tradicionalismos e conservadorismos, alcança o *status* de popularidade e, nesse movimento, mediado pelo mercado, se torna popular por, muito possivelmente, permitir o gozo (erótico) através do domínio da fala da comunidade de lutadores: uma fala sustentada por uma língua que, quanto mais dominada, mais poder confere a quem a domina. Dialeticamente, um sistema de códigos que permite o gozo me pareceu, ao mesmo tempo, distintivo; pois tal sistema me sugere ser visto como inacessível àqueles cujas masculinidades são subordinadas (desviantes, criminosas, não-convertidas à masculinidade normativa atenta a um respeito do Estado patriarcal). É a língua da comunidade de lutadores que absorve discursos masculinistas hegemônicos, ou luta por aproximar-se o mais que puder destes discursos.

Postulo que comunidades de lutadores reivindiquem o *status* de tradicional e a condição de popularidade através de arenas de disputa reconhecidas e validadas que são as competições de modalidades de lutas; em meios massivos de divulgação dos resultados de lutas (reportagens,

filmes, novelas, redes sociais, etc.); e nas competições de MMA, onde modalidades distintas lutam pela hegemonia na superioridade do poder combativo através de lutadores de distintas origens (do Jiu-jítsu, do Muay Thai, do Boxe, etc.), de distintas equipes (Gracie, Nova União, GFTeam, etc.), ou de regiões e países (Rio de Janeiro *versus* São Paulo; Brasil *versus* Estados Unidos; sul-americano *versus* asiático). Em todas estas arenas se (re)compõem aquelas línguas de comunidades de lutadores entremeadas por operações de mediação cultural que buscam impregnar os campos onde tais comunidades existem enquanto tal do discurso masculinista viril, patriarcal e, hegemonicamente, masculino.

Sugiro pensarmos no consumo de um combate sangrento do UFC (presencial ou virtual-televisivo), no videogame e na sonoridade do poema de Fernando Pessoa (estrugindo!) como experiências eróticas. Problematizando a questão erótica como um espaço para o acirramento de marcadores sociais que vão além do heterocentrismo, Camilo Braz (2010) traça um caminho possível, dentre outros, para pensar sobre o erotismo em sua etnografia em clubes de sexo entre homens, que, em um primeiro momento pareceria incompatível com um estudo sobre MMA, UFC, lutadores homofóbicos e códigos masculinistas. Mas, como não se poderia deixar de perceber em estudos que, para um leigo, seriam tão distintos em termos de objeto, em ambos os universos (em clubes de sexo e em comunidades de lutadores) há certo erotismo tencionando estabilidades. Ou, como me perguntei quando me deparei pensando no que faz com que se vicie em lutar, o que levaria alguém a se arriscar em ser "colocado pra dormir" – a expressão que utilizamos para quem, por orgulho não "bate" (desiste) quando seu adversário tem-no na mira de um golpe de estrangulamento encaixado – se não um erotismo que posso entender como entrelaçado como prazer físico em escapar do (golpe do) outro? Há, sim, um desejo erótico em dominar ou não se deixar dominar na dinâmica entre lutadores quando se entregam ao desafio de lutar.

Considerar que existe um erotismo em lutar, não é nada mais que encontrar, como peça de processos sociais mais amplos, além de uma resposta bioquímica ou psíquica produtora de prazer com uma liberação de endorfinas no momento em que "saímos" de uma "técnica" de estrangulamento antes de ser "colocado pra dormir", a riqueza de achado que não pode ser subestimado. O erotismo me parece ser mais profundo e histórica e culturalmente marcado que apenas um objeto de abordagem físico-psíquica. Talvez, elucubrando os achados de Braz (*ibid.*) em clubes de sexo entre homens, na abordagem do erotismo que relaciona sexualidade, erotismo e violência, há um jogo de poder e de dominação tanto em lutas corporais, quanto em sexo *hard*, *leather* ou em simulacros de estupros coletivos que encenam uma dominação masculina importante para uma "estabilidade" das comunidades inseguras de suas integridades essenciais

na modernidade fluida de Bauman (2001). A agressão a um "Outro" que deve incorporar limites para que seja um "Outro" digno de receber tal agressão e extravasar desejos capazes de catalisar a violência contida. Em experiências como encenações de agressões reais – uma alusão ao descontrole controlado consumido por indivíduos que, desta forma, tanto no MMA quanto do sexo em clubes de BDSM, demarcam identidades – a masculinidade hegemônica (imaginada) é parodiada como um pastiche; e pode apontar para uma reificação de valores patriarcais importantes para a coesão de comunidades marcadas pelo interesse por aquelas tais masculinidades.

3.2 BATER O PESO

Acoplando a discussão a respeito de produções textuais capazes de produzir sentidos comunais que trabalhem na construção de novas identidades, para atender à premissa de Hall (2002) sobre a sobrevivência de identidades nacionais na modernidade tardia, proponho a trazer uma discussão sobre uma relação entre a construção de identidades e um sentido de estereótipo de masculinidade produzido a partir do domínio de linguagens e discursos sobre lutas corporais e artes marciais. É possível inferir que os contornos de identidades sólidas da modernidade tenham se tornado mais porosos, aparentemente mais nítidos – como se resultassem de operações que transformam expressões identitárias em pastiches como os apresentados em filmes hollywoodianos e videogames –, mas não se desmancharam completamente. Concordo com Oliveira (2004) que defende que os empreendimentos da área dos esportes têm explorado o imaginário da identidade cultural, e têm sido essa uma ferramenta importante para reformulações nas representações de masculinidades. Cabe considerar que, mesmo tendo sido tais operações de exploração de identidades culturais através do esporte alvo de investimentos político-ideológicos veementes por parte de segmentos conservadores, estas operações mostram-se, para efeito de análises idôneas quanto ao seu caráter ideológico, menos apreensíveis por ferramentas teórico-conceituais sensíveis a descolecionamentos e desterritorializações da modernidade avançada do que se pensa. É sugestivo o pressuposto de que ideologias voltadas para a construção das identidades nacionais – como as da Capoeira e do mestiço brasileiro como o macho resistente –, possuam ainda influência sob o imaginário coletivo e repercutam na atribuição de sentidos às práticas esportivas e, em especial, às lutas corporais, as quais carregam significados associados ao guerreiro que subjaz aos mitos das artes marciais.

As artes marciais exibidas em filmes hollywoodianos podem contribuir com a construção de virilidade e heroísmo que alimentam imaginários masculinos no mundo ocidental consumidos como modelos viajantes de apropriação cultural de difícil catalogação. A cinematografia norte-

americana buscou nos anos de 1970 e 1980 exaltar uma imagem heroica através do apelo à luta corporal e a prontidão para o combate em personagens com vínculos militares (*Rambo* e *Robocop*). Essas operações políticas, segundo Willyams (1994), estavam em sintonia com a política conservadora do governo Reagan e contribuíram para a infiltração do *"hard body"* na identidade nacional (norte-americana). A associação entre o militarismo, a luta corpo a corpo e a imagem do herói representa um deslocamento do sentido da luta corporal. Enquanto isso, as artes marciais – já arremessadas ao universo de sensualidades destrutivas, em suas disposições belicosas e beligerantes, desde a adesão das chamadas artes marciais aos sistemas de preparação militar desde fins do século XIX – têm funcionado como produtora de sentidos para masculinidades em países influenciados pelo cinema hollywoodiano. Sylvester Stallone – ator que representa o protagonista da saga de Rambo – interpretou o lutador Rocky Balboa da série de filmes *Rocky*, de Hollywood. Seu estereótipo hipermusculoso – para os anos de 1980 – povoou o imaginário de muitos jovens que procuraram academias no final do século XX para desenvolverem seus músculos e afirmarem com isso um certo modelo de masculinidade.

Para ser mais objetivo, sugiro que aqueles agentes reconhecidos por suas vitórias, por sua *héxis* corporal inscrita em sua fisicalidade imaginada de campeão de luta conduza tais discursos (como verdades contextuais) ao patamar de prestígio, devido ao capital masculino que detém o agente que o enuncia. O pragmatismo embutido em tal apropriação de textualidades científicas está evidente em interpretações sobre protocolos de treinamento que, eminentemente simbólicos, justificam manobras irascíveis às quais lutadores de MMA devam se submeter para que sejam percebidos como competidores do porte de competições como as que observei para a realização desse estudo. Atribui-se, de maneira irrevogável, superioridade a quem se submete a tais manobras de parâmetros fisiológicos (dietas profundamente restritivas, sudoreses exaustivas de reservas orgânicas imprescindíveis à vida, dinâmicas de exercitações flageladoras) adicionando a estes indivíduos, depois das oscilações supra-humanas de peso corporal (alguns dos lutadores com os quais tive contato diminuem cerda de 10 quilos em uma semana e outros, como exploro a seguir, morreram ou se lesionaram seriamente devido a tais regimes), o capital masculino lutatório indispensável à sua condição de competidor de MMA.

O sistema de simbologias que permeia a atribuição de prestígio de lutadores me parece reproduzir um quadro de representações sobre lutas corporais comum ao universo destas práticas. Este quadro está bem documentado em trabalhos que se debruçam sobre aspectos formativos das lutas (RUFINO; DARIDO, 2012; GOMES, 2008; NASCIMENTO; ALMEIDA, 2007; OLIVIER, 2000). O caráter mimético e reprodutor das lutas corporais, como identifica Drigo (2007), pode contribuir com o quadro de representações que tornam estas práticas mais

sujeitas ao universo simbólico do que a elaborações científicas. Evidencia-se, desta forma, um cenário de atribuição de sentidos de virilidade, sofrimento físico e desafios à integridade dos praticantes que parecem remeter diretamente a dinâmicas intrínsecas ao manejo da honra masculina que propriamente operadoras de eficiência de lutadores.

Alguns elementos empíricos reforçam a premissa sobre o caráter simbólico das dinâmicas formativas do lutador de MMA. Em termos de alimentação, a disposição para submissão a sacrifícios tornam-se evidentes, no tocante à necessidade de perder peso através de dietas restritivas extremamente perigosas. Isso porque exigem a diminuição substancial da quantidade total de nutrientes na forma de porções crescentemente reduzidas – mais crescentes quanto mais se aproxima de competições –, além de exigirem que esta dieta contenha apenas ingredientes que auxiliem a diminuição progressiva do peso ponderal – não importando se tal perda ponderal de peso inclua perdas importantes de massa muscular, um dano potencial para a manutenção da performance lutatória deste individuo.

A restrição alimentar foi um aspecto que muito me chamou a atenção. Já havia observado esse aspecto quando ainda não estava comprometido com esse estudo. Cheguei até a ser aconselhado que adotasse dietas restritivas para que tivesse maiores chances de vencer em campeonatos de JJB. Devido ao meu conhecimento sobre treinamento físico enquanto professor de Educação Física, apenas ouvia e me esquivava de aprofundar em discussões sobre a legitimidade de tais dietas restritivas para o sucesso em competições – até porque percebi logo cedo que a dieta restritiva é um totem que lutadores de muitas modalidades de lutas corporais desejam portar para que sejam reconhecidos como fieis seguidores das liturgias das lutas corporais, e que não valeria a pena contesta-lo sob pena de que o profanando eu viesse a ser considerado um “herege” e fosse expulso do convívio importante para a permanência dentro dos grupos onde tal elemento é valorizado.

Nunca realmente consegui entender em termos lógicos porque lutadores seguem tão à risca a premissa de que devem perder o máximo de peso que conseguirem para serem bem sucedidos em competições. Só me é possível avaliar esta prática (este emblema) dentro de argumentos lógicos ao tentar me reportar à própria dinâmica que preenche o imaginário hoje repleto de representações sobre pesagens de lutadores de MMA antes de lutas no UFC. Como a pesagem hoje se tornou um evento em si, ela é cercada por ritos outros que precedem o rito principal (uma “garganta do diabo” entre as muitas quedas que um lutador de MMA deverá enfrentar até chegar à calmaria ao fim desse conjunto de quedas). Mesmo antes da pesagem – como também percebi nas lutas de Muay Thai onde fui assistir meus amigos da equipe lutarem – o ritual de continuar treinando sob condições precárias devido às dietas restritivas é um sacrifício

em si. Isso me leva a conjeturar se esse treinamento sob condições precárias (cansaço bioquímico devido à baixa circulação de energia em função da redução da ingesta de nutrientes como um todo; somado à desidratação pela redução da ingesta hídrica que é o ponto alto desta dieta restritiva; e o que se apresenta como o maior desafio, mas que possibilita a maior perda de peso) não seja exatamente a operação que conferirá o poder simbólico que este lutador que almeja ser reconhecido como um legítimo lutador de MMA deseja. E ele almeja ser identificado como indivíduo capaz de treinar sob condições precárias (denutrido e desidratado) para que seu grupo, sua equipe e o campo instituído por lutadores de MMA (que tiveram que se submeter a estes mesmos sacrifícios) o reconheça pela sua capacidade de suportar tais privações. Quiçá não haja outra explicação para isso, senão em termos da lógica de que a privação de alimentos e água forneça as condições para que um lutador produza e acumule capital simbólico porque passou por todo esse sacrificial – que servirá para separá-lo do grupo constituído por aqueles que não puderam ou não quiseram submeter a tal sacrifício e, por isso, não detém o capital simbólico que os capacita a serem reconhecidos como lutadores prestigiados. De outra forma, não é possível entender porque a perda de peso excessiva (em pouco tempo um lutador de MMA deve perder um percentual considerável do seu peso) senão pelos mesmos motivos.

Em uma conversa informal com Logunedé, o amigo, que é lutador de MMA aposentado – como ele mesmo em tom irônico comentou – falou de ter que perder peso para competir. O trecho abaixo fala de uma competição de fisiculturismo categoria *fitness*, mas reproduz a tranquilidade com que Logunedé encara a necessidade de manter dietas que lhe exigem grande desgaste físico que, de maneira análoga, ele também se submetia antes de se aposentar do MMA.

> DIÁRIO DE CAMPO 03 MAR 2015
> A dieta precisa ser mais específica, segundo Logunedé. Conversamos ainda sobre uma rotina para um maior ganho de massa muscular e o tempo necessário para a preparação dever ser maior. Comentei que ele deveria focar em uma competição para a qual tivesse mais tempo e condições de preparação para que tivesse mais chances de competir. Mas Logunedé parece bastante competitivo e acredito que, mesmo com um intervalo de tempo reduzido – a competição está prevista para daqui a dois meses – e tendo que enfrentar uma rotina desgastante de trabalho onde a perda de massa muscular já é prevista – como comentamos em outra oportunidade, o Jiu-jítsu "queima" muita massa muscular – ele não deixará de competir.
> Depois de terminarmos a sessão de treinamento, sentamos na área de convivência na entrada da academia e comentei que estava fazendo minha pesquisa sobre MMA. Logunedé, espontaneamente, começou a conversar sobre suas experiências enquanto lutador de MMA frisando sua última luta, onde venceu seu adversário depois de muita dificuldade. Foram três *rounds* contra um lutador de 96 quilos enquanto este meu amigo estava pesando na época 84 quilos. Disse-me que decidiu lutar nesse evento depois que outro lutador da equipe desistiu de lutar e ele resolveu aproveitar a oportunidade. A categoria em que Logunedé competiu foi

> até 77 quilos[233]. O mesmo comentou que os treinos são mais desgastantes e lesivos que a própria luta. Um treino para o MMA pode ocorrer durante seis minutos ininterruptos, enquanto cada *round* do MMA dura apenas cinco. E a cada término de *round* em um treino contra lutadores da própria equipe, se revezam lutadores para que a cada *round* de treino o lutador em preparação lute contra um oponente descansado, enquanto o lutador em preparação já está cansado do *round* anterior.

A dinâmica da gestão corporal e a plástica entendida como inevitável para atingir resultados é imponderável em termos de lógica científica, mas perfeitamente cabível para a lógica de uma economia simbólica masculina e lutatória reinante no universo das lutas corporais em geral e do MMA mais intensamente.

No mesmo momento onde registrei minhas impressões sobre a conversa acerca da gestão do corpo como agência para a atuação do lutador no universo simbólico masculino lutatório, Logunedé fala de um lutador que faleceu depois de ter sido submetido a um processo altamente agressivo de perda de peso, o que contribui com a premissa de que os regimes para (des)controle do peso corporal de lutadores configuram ritos sacrificiais.

> DIÁRIO DE CAMPO 03 MAR 2015.
> Outro problema relatado por Logunedé é a perda de peso; meu amigo comentou como é o processo de perda de peso de um atleta. Nas semanas antes da luta o atleta de MMA diminui os treinos de luta e passa a correr na esteira ergométrica vestindo um agasalho plástico de motoqueiro para chuva. Depois de muito tempo correndo na esteira, a quantidade de suor é bem grande, assim como a perda de peso. Além da dieta restrita para a perda de peso, se não conseguir com esses recursos "bater o peso", na equipe Nova União no Rio de Janeiro onde meu amigo treinou enquanto passou uma temporada na cidade, o lutador é colocado numa banheira com uma solução salina que aumenta a desidratação, e de onde muitos só saem carregados sob as gargalhadas dos companheiros de equipe. Logunedé comentou que esse deve ter sido o mesmo processo ao qual foi submetido o atleta Leandro Feijão que faleceu em 2013 antes da pesagem para o *Shooto Brasil 43* em setembro daquele ano. As causas da morte de Feijão não foram esclarecidas, mas, desde o início, suspeitou-se que a causa teria sido a perda de peso para a luta. Logunedé comentou que André Pederneiras (um dos empresários responsáveis pelo evento no Brasil e um dos principais lideres da equipe Nova União) disse que Feijão tinha problemas cardíacos, mas ele acredita que nunca ele admitiria ter sido o processo utilizado pela equipe para reduzir o peso de seus lutadores o responsável pela morte de Feijão. Logunedé comentou que, se o lutador não "bate o peso" no momento da pesagem, ele tem seis horas para retornar à balança e tentar "bater o peso". Nesse intervalo de seis horas, as medidas utilizadas para redução de peso, podem ser radicais e perigosas (sauna, correr na esteira vestido em plástico, banheira de sal[234], etc.).

[233] Em consulta pela *web*, verifiquei que a categoria obedece às regras do UFC, e o limite de peso desta categoria é 77,6 kilos, equivalente a 170 libras pelo sistema de mensuração em vigor nos países com o idioma inglês como língua oficial – no caso, os Estados Unidos.

[234] Não tive de imediato, durante esse momento do diálogo, informações precisas sobre a técnica "banheira de sal", mas, pelo teor da conversa, pude entender que se tratava de uma banheira com água com sal que objetiva aumentar a sudorese. Estudando mais a fundo a questão, pude verificar que o uso da "banheira de sal" soma-se ao calor da sauna; ou que a própria água utilizada na banheira seja aquecida para potencializar a perda de líquidos. Este procedimento é bastante relatado em sites disponíveis na *web* como um recurso para a perda de peso por lutadores de MMA, além de ser alvo de discussões em redes sociais e entre fisiologistas esportivos.

A morte do lutador Feijão às vésperas do *Shotoo 43* em 2013 chegou a fazer parte de crônicas em que se denunciaram como estúpido o ritual absurdo de perdas hídricas que podem chegar a 20 quilos (RÍMOLI, 2013; PESSANHA; 2013; CIRILO JUNIOR, 2013). Interessante observar a percepção de Bourdieu (1997) sobre a correspondência quase espectral dos textos que se debruçaram sobre o ocorrido com o lutador de MMA que fez parte do meu diálogo com Logunedé. Mas o ponto a ser enfatizado em tal simetria é mais o de apontar o extrapolar dos limites no consumo da estupidez da pesagem no MMA: a notícia sobre a morte de um jovem praticante de lutas corporais figura como mais um item a ser consumido, mesmo sob a rubrica do espetacular; e a reprodução do estilo cenográfico da abordagem do tema, de dentro da notícia, em tempo real. As reportagens citadas, com riquezas de detalhes, foram produzidas com o máximo de pontualidade em relação à ocorrência de todo o processo, indicando que há um patrulhamento pronto para explorar qualquer fagulha que, inevitavelmente, saltará de um meio tão descontroladamente controlado como o MMA.

Ao término de nossa conversa, concluímos que ser lutador de MMA é muito perigoso e, na maioria das vezes, sem retorno financeiro significativo. Logunedé revelou que a luta sobre a qual conversamos lhe rendeu mil reais de bolsa pela participação na luta, mais quinhentos reais de prêmio pela vitória. No Brasil, conforme concordamos, os prêmios não estão acima desse valor e podem chegar a quatro mil se o lutador já tiver um cartel de vitórias expressivo. O sacrifício para se tornar um lutador de MMA constitui um sonho, muitas vezes, inatingível ou com poucas recompensas. Meu parceiro de treino comentou que um lutador deve ter um cartel em torno de quinze lutas com expressivo número de vitórias para ser cotado a lutar pelo UFC – o sonho de qualquer lutador de MMA. Junto com o *Jungle Fight*, o *Shooto* é a porta de entrada para o UFC. Presidido por Walid, que tem acesso direto a Dana White, o diretor comercial do UFC, o *Jungle Fight* manda lutadores de destaque em suas competições para o UFC. O Shooto Brasil também permite visibilidade aos lutadores e também é uma das metas dos lutadores de MMA.

De forma similar ao que Logunedé comentou em nossa conversa, Onirê, durante um período que girou de um ano a um ano e meio, foi submetido a um programa de preparação física coordenado por mim e aplicado por outro colaborador da equipe (SILVA, 2015). Pude acompanhar de perto as dinâmicas que foram implementadas pelo treinador sob minha supervisão, que executou o programa de preparação física de Onirê.

As sessões de preparação física ocorriam quase sempre com Onirê em condições de extremo cansaço; vinha direto de seu trabalho que exige grande desgaste físico, pois é operador de descarga em uma firma de comércio de tecidos. As bobinas de tecido são extremamente

pesadas e Onirê deve despender muito esforço muscular para movimentar bobinas de tecido tão volumosas como as que se encontram na firma em que ele trabalha, conforme comentou várias vezes de forma espontânea. Mas Onirê não interrompe seus ciclos de treinos físicos (que foram organizados dentro do programa de treinamento físico conforme citei) nem dos treinos técnicos (que ocorrem na academia onde ocorrem as aulas-treinos que observei em maior número de vezes desde que iniciei a observação sistemática nessa pesquisa). Ambas as categorias de sessões de treino são extremamente desgastantes e exigem um aporte nutricional considerável, mas Onirê não tem recursos financeiros o suficiente para arcar com tantas despesas em nutrição adec para tamanha carga de treinos.

Resumindo seu quadro semanal de treino, de segunda a sexta-feira, nos últimos quatro meses quando acompanhei Onirê até que iniciasse a produção desse texto final, ele dedicava uma jornada iniciada às 8 horas da manhã que ia até às 18 da tarde no trabalho para prover seu sustento, pois não possui outra fonte de renda. Presumo que apenas tenha intervalos para almoçar depois de transcorrido metade desse período laboral, que deve acontecer por volta de 12 horas, e só tenha a oportunidade de voltar a se alimentar ao término desta jornada de trabalho, que coincide com o horário em que se iniciam suas jornadas de treinos físico e técnico, às 18 horas – uma dupla jornada de treino que, somada à jornada de trabalho, compõe uma tripla jornada de esforços físicos desumanos. Fiz algumas recomendações pontuais para que, mesmo sem ter tempo suficiente para parar e fazer uma refeição, realizasse pequenas ingestões de comidas várias vezes ao dia. De qualquer forma, percebo que, para o caso dos lutadores, similar ao que ocorre com fisiculturistas – outro grupo onde o corpo como agência está submetido a processos de vigilância e patrulhamento –, o manejo da dieta tem um caráter simbólico importante. Sabino, Luz e Carvalho (2010) associam a dieta de fisiculturistas a um ritual cujas simbologias tem sido estritamente seguidas por praticantes de treinamentos com peso. O achado antropológico destes pesquisadores corrobora com minha suspeita de que a simbologia embutida no comer em intervalos curtos de tempo seja mais uma construção palimpsesta de discursos médico-nutricionais que reduzem a carga negativa da dieta restritiva a que atletas são submetidas a fim de acumularem o capital simbólico que o sacrifício alimentar encerra, do que a admissão de que esta dieta (em pequenas porções, ou em curtos intervalos, ou restringida em elementos nutricionais como nos casos dos fisiculturistas) represente uma operação de rito de passagem. Reproduzo a retórica da dieta restritiva, mesmo sem concordar com algum suporte científico que a justifique a fim de manter-me como um nativo dentro desse grupo em que realizei minha pesquisa.

3.2.1 ENCARADA

Para trabalhar com aspectos que me parecem naturais, mas perceptíveis apenas para quem vislumbre uma profundidade, produzi, para esse momento do estudo, uma leitura do que entendo pertencer a um sistema de códigos que funciona como veículo para comunicar e como prática social. Organizei esta leitura a partir da proposta para pesquisa semiológica de Barthes (2001). A pesquisa semiológica que realizei trata de falas (atos de fala) de lutadores, bem como de signos por eles portados que exercem ação (comunicante) ao mesmo tempo em que modulam suas subjetividades. Sugiro pensarmos que as expressões surgidas de tais processos resultem de interferência de intermediários culturais, quanto sejam por estes manejadas na realocação daquelas no campo onde ocorrem. Junto a isto, defendo que ocorra uma interiorização do espaço social onde se desenvolvem as operações de produção, manejo e distribuição do capital simbólico – que entendo seja uma apropriação dos discursos científico, cultural e artístico-intelectuais (inter-relacionados) evidenciados em expressões linguísticas que identifico como signos (verbais, gestuais, corporais) compartilhados por praticantes de lutas (padrões de corpos, cortes de cabelo, tatuagens, *piercings*, brincos, etc.): um *habitus* de lutador.

Considerando a língua da comunidade dos lutadores um sistema com o qual são produzidas falas que identificam um ser lutador (de JJB, de Muay Thai, de Boxe e, possivelmente, se ele tornar-se autônomo o suficiente enquanto lutador, de MMA, etc.), os cortes de cabelo, o uso de brincos/*piercings*, *héxis* corporais, fisionomia, tatuagens, marcas ou cicatrizes no corpo, densidade/percentual de gordura apresentam-se como significantes repletos de significados para comunidades de modalidades de lutas. Postulo que ao apropriar-se de tais signos pertencentes ao que entendo como línguas de lutas corporais, lutadores junto aos seus pares os maneje de maneira a identificarem-se como comunidade única; e que esta dinâmica participe de uma necessidade incontinenti de identificação. É compreensível que, sendo tais combinações contingenciais e conjunturais, não exista combinação únicas e originais, nem tampouco se excluam mutuamente. As falas dos lutadores na comunidade onde desenvolvi a pesquisa de campo constituem-se, mesmo que não se perceba como tal, em uma língua própria, definidoras e produtivas da comunidade em questão. Neste sentido, a perspectiva estruturalista de Saussure apontada por Barthes (*ibid.*) pode servir para inventariar a observações dos elementos a que me proponho analisar; mas precisam também ser vistas como mediadores e ferramentas que produzem a própria comunidade partindo da perspectiva de Bourdier (1991) de

que os atos de fala só adquirem visibilidade devido ao capital simbólico de que está investido o enunciador[235].

Organizei um quadro de análise das expressões identificadas na *héxis* corporal de lutadores inspirado em Barthes (2001), a fim de mapeá-las enquanto atos de fala. Tomo como *língua* o sistema dinâmico de uso dos signos indicativos de pertencimento a lutas corporais que são apropriados e emitidos em *atos de fala* sujeitos a constantes mediações culturais (BOURDIEU, 2007; FEATHERSTONE, 1995). Identifico como falas expressões que emergem desta dinamicidade linguística, como a própria língua em ação; enquanto movimento da língua, a fala se vale de elementos com propriedades significantes para comunidades de lutadores, delimitando e constituindo tais comunidades – a perspectiva performativa anunciada por Bourdieu (1991) para a produção da fala por agentes instituídos de capital simbólico que os dota de autoridade.

Para a constituição da língua, bem como dos atos de fala que são, a priori, a condição precípua para a existência da língua (BARTHES, 2001), saberes científicos, culturais e artístico-intelectuais (normativos em tese) são deslocados, movimentados nas conversações (falas); ganham sentidos (novos ou diversos) daqueles que estiveram presentes nas agências que os produziram; e participam da própria interação social, para quem o domínio *fala* (verbal, gestual ou corporal) é fundamental. Nesse âmbito, o discurso ganha capacidade de circular de forma abreviada, ainda que seja um saber (manejável). Este saber torna-se manejável justamente porque traz no seu bojo aquele discurso elaborado em espaços prestigiados que lhe emprestam o prestígio necessário a que seja consumido (mesmo de forma abreviada) como um objeto (um saber) também prestigiado: a própria *doxa* (BOURDIEU, 1991). Manejáveis, aqueles saberes são gravados no corpo como atos de fala; e, de uma forma somente coerente se estiver à luz da mesma lógica que deslocou os saberes dos âmbitos cientifico, cultural ou artístico-intelectual para o âmbito da fala, aqueles saberes podem, através do processo de inventário semiológico que

[235] A perspectiva a respeito de uma ação movida pela produção de atos de fala aproxima Bourdieu (op. cit.) de Austin (1990) sobre um uso performativo da linguagem, apesar de serem necessárias ressalvas sobre o direcionamento dos dois autores. Para Austin (*op. cit.*) a língua expressa e produz ações. Segundo o autor enunciações não apenas destinam-se a informar ou negar (função descritiva ou constatativa), mas realizar uma ação através de palavras (função performativa). Mas, em função de dificuldades para polarizar as enunciação a partir de tais critérios – já que um constatativo poderá ser também um performativo –, o mesmo postula uma classificação para os atos de fala onde o ato locucionário identifica o uso das regras estabelecidas pelo sistema linguístico de que o comunicante deve ter domínio; o ato ilocucionário refere-se ao uso social da lingua para situações específica que exigem de força social para cumprir sua função de comunicar; e o ato perlocucionário onde importa os efeitos causados pelo ato de fala proferido pelo comunicante no ouvinte. A partir da tese de Austin (*op. cit.*) o estudo da língua ultrapassa uma concepção de que as palavras apenas informam ou declaram e se insere na perspectiva de que, ao pronunciar um enunciado, se pode realizar uma ação: como o título de sua obra basilar refere, *Quando dizer é fazer*. Neste sentido, se visualiza uma condição importante para estudos sobre gênero, na medida em que o sujeito não é anterior ao discurso, mas construído por ele; problematizando desta forma a perspectiva de uma condição onde o agente está dado anteriormente à produção discursiva. Confrontando esta premissa, para Bourdieu um agente prescinde de um *habitus* linguístico para incutir prestígio e legitimidade à sua fala – uma força social –,para Austin a própria produção de um enunciado possui a capacidade de realizar ações. Bourdieu (*op. cit.*) critica a premissa de Austin (*op. cit.*) quanto à ação de enunciados sem dar o devido valor ao poder de que está instituído aquele que profere – uma *habitus* linguístico fundamental na produção dos efeitos de uma dada enunciação.

proponho seja entendido esse momento, tornarem-se perceptíveis. Esse processo serve para evidenciar o quanto o *habitus* de lutadores e de lutadores de MMA se institui pelo atravessamento de processos característicos de uma modernidade tardia.

A primeira expressão de fala gestual-corporal em que me deterei são as cicatrizes que se inscrevem no corpo do lutador. Uma marca bastante visível entre as muitas cicatrizes a partir de uma atividade onde a forma do contato físico é uma condição elementar para o reconhecimento de uma luta corporal[236], a "orelha estourada" ("orelha de repolho" ou "orelha de *pitbull*") é uma das que mais chamam atenção. Como uma marca distintiva, esta marca participa de uma tensão no seio da comunidade estudada, corroborando com o achado de Teixeira (2007) que se detém à questão identificando esta marca junto à análise de DaMatta (1997) do poder similar a "sabe com quem está falando?"[237]. Apesar de evidente a partir das observações realizadas na pesquisa de campo que, por ser a orelha do lutador de JJB um alerta para sua habilidade lutatória e seu potencial agressivo, esta expressão corporal remete ao estigma em uma comunidade que defende uma imagem de lutador sintonizada com valores sociais compatíveis com o Estado de direito e suas leis. No caso da comunidade em questão nesse estudo a orelha estourada não possui o prestígio por indicar a marca distintiva de um ser temerário; mas, pelo contrário, converte-se em um símbolo de que aqueles que a possuem não se valem da técnica e do autocontrole que caracterizam um lutador de JJB; e associo tal aspecto ao fato de que, na comunidade – fortemente influenciada por valores religiosos em função da presença significativa de neopentecostais –, quanto mais a imagem do lutador convergir para uma imagem de ajuste às convenções sociais, mais prestígio ele terá na comunidade. Desta forma, um lutador com orelha estourada não possui tanto prestígio nesse grupo, pois sua imagem destoa daquela valorizada pelos líderes da equipe (o estilo militar, formal e ético)[238][239].

---

[236] Como identifica Gomes (2008), o contato físico é um dos principais princípios condicionais para o reconhecimento das lutas corporais.

[237] A imagem de lutadores de JJB desarrazoados e violentos fortaleceu-se devido aos conflitos em boates e espaços públicos da zona sul ocorridos nos anos de 1990 da cidade do Rio de Janeiro protagonizados por jovens de classe média identificados como praticantes de JJB (AWI, 2012; TEIXEIRA, 2007; GONTIJO, 2002). A fama da orelha estourada dos lutadores de JJB chegou a ser uma verdadeira marca distintiva. No auge da exposição na mídia do *pitboy* – a mistura da figura do cão da raça *pitbull* conhecido pela sua resistência e agressividade nas rinhas de cachorros com o playboy jovem da classe média da zona sul do rio – foi símbolo de distinção ter a "orelha estourada"; e é possível que os boatos sobre jovens que, mesmo sem dedicar todo o tempo necessário para "estourar a orelha", recorriam à estratégias "artificiais" para conquistaram esta marca corporal – estratégias que incluam esfregar a faixa do quimono na orelha vigorosa e repetidamente ou pedir para que outro lutador "amassasse" sua cabeça e orelha (no chão, contra o próprio corpo ou em qualquer posição em que a orelha ficasse comprimida e viesse a lesionar-se). A estratégia, por mais absurda que possa parecer, conferia a quem conquistasse a orelha estourada uma posição de status como a de lutador de JJB. Aqui o discurso midiático repercutiu não de forma a controlar (pelo policiamento de indivíduos que portassem a orelha estourada), mas, contraditoriamente, levou aqueles que não possuíam o capital corporal legítimo (inscrito em sua *héxis* corporal) a simular o todo por sua parte: ao adquirir a orelha estourada através de lesões sucessivas no lóbulo da orelha, alertavam (ou simulavam) sobre seu potencial bélico e, assim, impunham respeito.

[238] Teixeira (*op. cit.*) observa um processo da metonimização em estilos adotados pela juventude carioca que se apropria de uma estética do crime para se identificar e expressar, em algum nível, poder. Frequentadores de bailes funk no Rio de Janeiro tornaram popular sua forma de vestir aparentemente despojada e que reúne um modelo de expressividade de negros pobres norte-americanos que se empenham em produzir uma imagem agressiva e subversiva através do corpo. A adoção de uma estética do crime é analisada por Teixeira (*op. cit.*) no enfoque de que esta leitura da violência esteja demarcada como um deslocamento da

Outra marca digna de nota para esse momento do estudo é o estilo adotado pelos lutadores do grupo no momento em que são fotografados. As fotografias, registradas com frequência durante e após as aulas-treino, exibem expressões fisionômicas muito semelhantes às encontradas nas encaradas com que lutadores se apresentam na mídia; os registros fotográficos em tais situações fazem parte de um acervo importante do grupo, e é administrado minuciosamente nas redes sociais das quais pertenço. Este dado se aproxima do dado observado por Messner (1990) que, teorizando este tipo de signo linguístico (a expressão fisionômica desafiadora), faz referência a tal expressão presente na pesquisa junto a homens negros com história nos esportes por Majors (1998) designada *cool pose*. Majors (1998) comenta que a *cool pose* (expressividade, frequente arrogância, afirmação de masculinidade) ocorre dentro de um contexto no qual o homem jovem é totalmente consciente das desigualdades sociais existentes. Messner (1990) argumenta que a *cool pose* de Majors (1998), por um lado, representa uma técnica criativa de sobrevivência dentro de um ambiente hostil, mas, por outro lado, tende a produzir, provavelmente, em longo prazo, becos sem saída e impasses educacionais e ocupacionais. As respostas de homens de classe social inferior e de seus pares à estrutura restrita de oportunidades servem para bloquear muitos desses homens jovens dentro de atividades limitantes, como os esportes. Esta imagem de poder é protagonizada por estrelas do esporte. O esporte tem sido um dos principais palcos onde homens negros norte-americanos expressam sua criatividade. Os exemplos de acessórios, roupas, comemorações e exibições extravagantes são inúmeros e tão acentuados quanto suas habilidades atléticas – e tornam-se objeto de interesse por aqueles que veem na dinâmica de negros norte-americanos como símbolos de contestação das condições sociais opressivas. A *cool pose* referida por Majors (1998) – que aqui entendo como uma marca semântica que compõe o projeto corporal desses negros norte-americanos – pode ser interpretada, algumas vezes, como resistência cultural ao racismo.

A expressão fisionômica referida funciona como recurso que talvez seja possível identificar no fenômeno da midiatização de lutadores do UFC – onde expressões linguísticas gestuais e corporais remetam à mobilização de elementos desviantes como distintivos. Um exemplo, que inclusive foi referido pelos lutadores mais velhos da equipe, foi o de Muhammad Ali: uma tornou referência para uma geração de amantes do Boxe com seu estilo expressivo (sua ostentação, suas poesias, seu ritual de pentear os cabelos segurando o espelho depois de lutar um *round*) (MAJORS, 1998). O estilo daquele boxeador norte-americano pode ser interpretado

---

malandragem estudada por DaMatta (1997), mas não adota a mesma dinâmica transgressora através da dissimulação. No caso desta malandragem relacionada às facções criminosas do tráfico de drogas no Rio de Janeiro, a dinâmica é a do confronto direto, o uso da força através do uso de armas de fogo somada a uma expressão desafiadora (nos gestos, na expressão facial, nas roupas) – que pode ser representada claramente por um gesto manual com dedos em riste lembrando uma arma.

[239] Volto a esta questão mais à frente ao abordar a questão da religiosidade na comunidade estudada.

como uma expressão de resistência de atleta desafiador para uma sociedade que usa homens negros como seus guerreiros – tanto como lutadores de boxe, como soldados no Vietnam. Em função da participação maciça de negros e hispânicos na guerra do Vietnam, o estilo e as performances de Muhammad Ali produzem forte identificação com membros negros das forças armadas dos Estados Unidos – corroborando com as premissas de Brah (2006) a respeito da interseccionalidade como postulado para estudos de gênero. Para Majors (1998), o estilo expressivo não é prioridade de atletas negros, mas é usado, imitado e desenvolvido por estudantes, praticantes de esporte ocasionais e jovens. No caso, posso identificar o agente negro norte-americano de Majors (1998) em analogia com homens submetidos à carência socioeconômica cujas histórias são exploradas em reportagens e crônicas do meio esportivo brasileiro; e da realidade empírica com que tive contato em minha pesquisa de campo – guardadas as devidas proporções, aquelas crônicas romantizam dados da dimensão empírica que tornam expressões populares como as presentes na academia de Sangô marcas de brasilidade, como denuncia Fry (1982b).

De forma análoga, um processo de apropriação identitária surgido de tensões entre raça, condição socioeconômica e espacialidades culturais mais estritas semelhantes a esse que eu narro é descrito por Pinho (2005). Para este autor, a consolidação da figura do *"*brau*",* apropriação do termo do idioma inglês *Brown*, cor marrom que remete à cor da pele de afrodescendente na Bahia, configura-se como um processo de reafricanização e reterritorilização do individuo na cidade de Salvador. O brau representa grupos de homens com características semelhantes que realça os mecanismos utilizados para demarcar processos identificados como assimilação cultural. Pinho (2005) analisa elementos utilizados por jovens negros para se apropriarem de bens culturais de uma sociedade fortemente consumista – uma construção social onde a afirmação ocorre a partir de posturas hiper-masculinizadas e hiper-sexualizadas se materializam no corpo por meio da dança, roupas, gestos (performances brau). Talvez a característica multicultural de Goiânia, construída através de processos migratórios em suas diversas ondas de ocupação (GOMES FILHO, 2015; REIS, 2009; OLIVERIA, 2006), contribua para que convivam, na cidade, diversas formas de domínio de línguas (de lutadores, de espaços geográficos, de pertencimentos étnicos, etc.), pois foi possível, apenas nas observações dentro da própria comunidade onde realizei minhas observações, identificar várias expressões linguísticas (nordestinas, de JJB, de religiosidades) combinadas de diferentes formas.

O próprio corpo é o primeiro lugar onde se trava o diálogo na comunidade de lutadores. Os atos de fala nesta comunidade pode ter no corpo seu suporte e falar utilizando expressões que remetem àquela juventude, violência, sensualidade destrutiva ou virilidade de que falei enquanto

marcas identitárias para esta comunidade. Neste sentido, uma *héxis* corporal de lutadores, embebida pelas operações que produzem bens culturais no processo de descontrole controlado, é, talvez, uma diálogo revelador de sentidos profundos de lutas corporais e do MMA. Defendo que, em uma análise do corpo como um diálogo, o primeiro elemento a ser destacado é o próprio corpo. Neste corpo, as marcas da prática de uma luta (ou do conjunto de lutas entendidas como fundamentais para o sucesso em competições de MMA) se inscrevem identificando suas habilidades. As falas das comunidades de lutadores ressoam, no corpo do lutador de MMA: a "orelha estourada" do JJB; a "encarada" com os punhos em riste das fotos nas redes sociais; o corpo esguio do lutador de Muay Thai ou da Capoeira; o arqueamento dos ombros do lutador de Boxe; uma forma de andar sempre em "guarda" (esperando pelo ataque adversário) onde as pernas se mantêm em afastamento e a do lado oposto ao dominante (a perna esquerda para o destro e vice-versa) ligeiramente à frente, comuns a diversas lutas (Capoeira, Muay Thai. JJB) e ausentes em outras (Judô, Boxe). Neste sentido, observo, a partir da pesquisa de campo, é possível pensar que um lutador de MMA deva expressar (em sua *héxis* e em sua fala) de forma inequívoca a fim de reconhecer-se e ser reconhecido como lutador de MMA; um indivíduo que, como um produto de consumo, nem sempre visível empiricamente, como pude verificar nesse estudo, é construído a partir de sua fisionomia (uma *cool pose*); de sua disposição para "não levar desaforo para casa" – já que, como as observações me permitiram perceber, um lutador não deve buscar o confronto, mas estar preparado para defender-se –; e em uma disposição para "dar seu sangue" em treinos – sejam os treinos físicos com deus intermináveis e exaustivos *drills*[240], sejam treinos técnicos onde o grau de dificuldade extrapola todos os parâmetros possíveis de uma ciência do treinamento desportivo. O domínio das expressões linguísticas a que refiro nesse momento – ultrapassando a fala verbal e incluindo a fala gestual-corporal – se inscreve em postulados ético-morais que definem um lutador de MMA, e servem de síntese para outras modalidades de lutas, já que o MMA representa hoje um espaço de exaltação máxima de uma espécie de ontologia das lutas corporais. Este aspecto me pareceu decisivo quando meus companheiros de lutas, hábeis nas lutas que compõem o espectro lutatório do MMA (JJB, Boxe, Muay Thai, Capoeira[241]) identificaram a necessidade de me ensinar princípios básicos de socos e chutes para que eu pudesse me defender de adversários que, porventura, me atacassem em situações de confronto real. O MMA se mostrou, de acordo com a percepção que se tornou evidente para mim, o espaço onde um indivíduo se diferencia de outros menos capazes de enfrentar a realidade (dura) da rua; e foi a partir deste princípio que percebi, conforme ficou

[240] Exercitações que se caracterizam por movimentos repetidos e em sequência utilizados como forma de fixar a aprendizagem de "técnicas" ou "posições" eficientes; uma inscrição na *hexis* corporal de técnicas do corpo próprias de lutas ou de esportes.

[241] Essas não são as únicas lutas a que competidores de MMA se dedicam para tornarem-se capazes de enfrentar adversários em competições, mas foram as que fizeram parte das dinâmicas que vivencie durante a pesquisa para esse estudo.

claro nas falas de meus parceiros de luta, haver a necessidade de que eu me preparasse para enfrentá-la.

É possível sugerir a existência de uma subversão de *línguas* legítimas de lutas corporais que, advogando o título de artes marciais, ocorra na medida em que novos pequenos burgueses, como citados por Bourdieu (2007), aspirem em emergir na categoria daqueles intermediários culturais (jornalistas, empresários e lutadores), e se esforcem por se estabelecer como representantes legítimos daquelas artes marciais. Em outras palavras, lutadores de diversas modalidades de artes marciais possuem e aplicam metodologias únicas e insubstituíveis de ensino e de treinamento de suas lutas-artes-marciais; e, não raro, preocupam-se em desqualificar lutadores-professores rivais. Obviamente, dentro de um código de honra e de ética próprio das comunidades de lutadores, professores de artes marciais que se dedicam a sabotar colegas com tais operações de desqualificação do trabalho alheio, sem ter demonstrado com vitórias alcançadas por lutadores por eles formados suas superioridades, são, de pronto, rechaçados e marginalizados por toda a comunidade de lutadores da região, sujeitando-se à obscuridade irremediável de quem se atreve a ferir condição tão essencial do universo das lutas: a superioridade de um lutador não se mede por suas críticas a outros lutadores: é mensurada com a vitória na área de combate. Posso pensar que aquela subversão identifique dinâmicas de participação política dos segmentos sociais marginalizados das práticas sociais executadas por setores hegemônicos das manifestações esportivas, como as que lutas reconhecidas como artes marciais pertençam; e que tais espaços de participação política se instituam a partir de deformações provocativas da hegemonia daqueles segmentos dominantes do cenário das lutas corporais aristocráticas das artes marciais – como identifiquei não apenas no investimento na formação de competidores de MMA na comunidade estudada, mas no próprio questionamento de Sangô quanto aos critérios de arbitragem utilizados nas competições de luta em Goiânia. Considerando o caso de Sangô, cuja biografia foi marcada pelo silenciamento e pela marginalidade, por sua ausência de estudos formais que o capacitassem aos círculos mais altos das hierarquias socioeconômicas de Goiânia e das lutas corporais a que se dedica; é valendo-se de sua capacidade de vencer dentro da área de combate (venceu quase todas as lutas das quais participou e, quando perdeu, demonstrou, até o último minuto, sua resistência em ser golpeado sem desistir); e formando lutadores que se inspiram em seu estilo e em sua biografia de aguerrido, que este lutador mostra sua superioridade e é respeitado entre as comunidades de lutadores da cidade.

Outras expressões que posso elencar nesse momento são as tatuagens inscritas no corpo; brincos, *piercings*; cortes de cabelo; e uso de acessórios. Tais marcas corporais podem indicar

agência; e participam de processos que identificam um integrante da comunidade de lutadores. Como conjuntos retóricos que me foram possíveis perceber, marcas semânticas inscritas nos corpos de lutadores repletas de significados: 1) cortes de cabelos ("na zero", reco, cabeleira, moicano); 2) o uso de *piercings* (na orelha, no supercilio, no espaço entre as narinas) e brincos (grandes, pequenos, que transpassam o lóbulo da orelha); 3) *héxis* corporais características de uma luta (em guarda, cabeça erguida, perna-ante-perna pronto para o ataque, cambaleando); 4) fisionomia (cara de mau, *cool pose*, dissimulado); 5) tatuagens (no corpo todo, apenas em um braço, em um lado do corpo com desenhos coloridos e no outro com sintagmas que remetam a arcaísmos, figuras satânicas ou de animais selvagens, nomes de equipes ou de mestres de suas lutas, etc.); 6) marcas ou cicatrizes no corpo provocadas pela dedicação às lutas corporais (orelha estourada, olhos e nariz com manchas arroxeadas, hematomas no corpo provocados por golpes de treinos, arranhaduras no corpo pelo atrito com o quimono); 6) ou mesmo a densidade muscular sob um dado percentual de gordura(grande, forte, pesado, seco, travado, cortado de músculos, etc.)[242].

Conforme observa Le Breton (2004), tatuagens não mais simbolizam pertencimento a camadas populares, dissidência social ou singularidades radicais; podem hoje ser um símbolo de prestígio que, no caso de lutadores, parecem apontar para uma reterritorialização do corpo[243]. O sentido apontado pelo autor sobre a ideia do corpo como um projeto de afirmação pessoal, para uma presença que permita ao agente entrar em conformidade com a ideia que faz dele. Neste sentido, as tatuagens, como emblemas indicativos de formas de existência (LE BRETON, 2004), apresentam-se como uma grade analítica que aprofunda a interpretação das simbologias associadas ao ato de tatuar (as figuras simbolizadas nos desenhos, a qualidade do trabalho do tatuador, a extensão e o local da tatuagem, etc.) que se associam a perspectivas viris de subjetividades[244]. Brincos, *piercings* e outros adereços encontram espaço nessa tipificação do lutador de forma singular. Mas, no grupo observado, os lutadores, como já apontei, em função da

[242] Os elementos a que me refiro foram inventariados tomando como referência a proposta de Barthes (*op. cit.*) de um inventário semiológico. Barthes sugere, dentro de uma perspectiva estruturalista clássica, uma organização da linguagem onde a apropriação da língua por grupos específicos (expressões linguageiras mais microscópicas) constituam idioletos. Esta categoria de apropriação da linguagem me pareceu útil no sentido de indicar a contextualidade, a partir da qual uma língua de lutadores no sentido amplo, na produção de sistemas de comunicação com elementos de expressão e interação próprios a cada comunidade formada por lutadores e os que gravitam em torno dela; podendo ser manejados e até modificados aqueles elementos de expressão e interação por parte dos próprios integrantes da comunidade para serem aceitos e compreendidos. Ainda que seja questionável a perspectiva de um inventário que emerge de uma dada condição sociocultural, tendo em vista sua dinamicidade, e a produção dos agentes dentro da própria produção de tais marcas e não serem anteriores à subjetividade, apresento esta proposta a fim de organizar o pensamento e a descrição; sem a pretensão de tomá-la como resultado.

[243] Le Breton (*op. cit.*) recupera uma historiografia das tatuagens e aponta momentos onde tais práticas eram indicativas de preconceitos, pois estavam atreladas à criminalidade, à delinquência e aos interstícios da sociedade.

[244] Referências a diferenças entre os gêneros no tocante a tatuagens mostram que, apesar da premissa de que marcam lugares no mundo e participam da construção de identidades conforme aponta Le Breton (op. cit.), há signos indicativos de feminilidade e ou de masculinidade (OSÓRIO, 2013; SABINO; LUZ, 2006; PÉREZ, 2006). No caso aqui analisado, as observações de Sabino e Luz sobre tatuagens de praticantes de musculação em academias (2006) corroboram com a premissa de que um estilo de tatuagem do mundo *fitness* pretende abolir a diferença através da apologia a formas bem definidas que indicam força e poder; e, como resultado, instituem e fortalecem assimetrias sociais e desigualdades.

influência conservadora do líder da comunidade em relação a determinados modismos que remetam à ideia de marginalidade – que se poderia imaginar em um agente da segurança pública habituado a identificar, em uma estética do crime, indivíduos tidos como subversivos e suspeitos – são econômicos no trato com tais adereços. Soma-se a isto o fato de que a adesão a determinadas modalidades de lutas (aquelas cujas habilidades estão associadas ao sucesso em competições de MMA) não permite um praticante a utilizá-los; e, desta forma, configurem uma *héxis* corporal específica, na qual *piercings* não se ajustam[245]. No caso do JJB, brincos e *piercings* me parecem inaceitáveis por serem passiveis de denotar afeminamento; e, por extensão, pressuporem práticas incompatíveis com os regimes ascéticos de vida defendidos como inexoráveis pela família Gracie (radical e pragmática com sua dieta Gracie, sua abstinência sexual e sua para*doxa*l repulsa a erótica de corpos hipermusculosos dos lutadores de JJB)[246].

Os estilos de cabelos são também expressões significativas; alguns me pareceram indicar adesão a contextos político-culturais e socioeconômicos acoplados a comunidades de lutadores. Uma destes estilos é o "cabelo moicano" que, acessando a memoria, me remete ao corte de cabelo utilizado por um dos integrantes da banda de rock *Dschinghis Khan* (ou, coloquialmente, *Gengis Kan*) com sua estética transgressora parece acionar a premissa da sensualidade destrutiva que referi anteriormente[247]. Mas, mais recentemente, ao lembrar-me de "cabelo moicano", me acendem na memória outros personagens, tão (ou mais) famoso que o imperador, como o jogador de futebol Neymar; e, outro dos astros em evidência na mídia, mais próximos ao objeto desse estudo que aderiu à moda do "cabelo moicano", foi Vitor Belfort. O lutador, que já protagonizou outras modas dignas de nota, por terem se transformado em marcas na época, como o uso do gH (*growth human hormone*) responsável pelo aumento excessivo de massa muscular e de corpo, tornou-se uma lenda no JJB e no Vale-tudo nos anos de 1990, tendo sido protagonista de vitórias rememoradas *ad nauseum* por aficionados pelo Vale-tudo e, atualmente, pelo MMA do UFC. A propósito, Vitor Belfort, famoso por "criar moda", como estas que descrevi, junto de sua aparência modelar de garoto "zona sul" como as que Gontijo (2002) permite sugerir de seu texto, continua assumindo sua "veia de vanguarda" – ou eu deveria dizer, sustentado pela discussão que trago agora, que seu estilo nem é tão vanguarda assim, mas resulta de uma apropriação de uma estética do crime como a que Teixeira (2007) comenta em seu estudo. Junto

[245] Os brincos e *piercings* não são recomendados por razões operacionais (brincos não permitem que se desenvolvam, devido à possibilidade de ferir lutadores, ações motoras de controle e fixação no solo como nas lutas de curta distância), mas remetem à cristalização de posturas normativas fincadas no regime físico ascético (supostamente) necessário ao bom desempenho nesta luta.
[246] Utilizo erótica como substantivação de erotismo para atender a um formato retórico provocativo nesse momento. Ao menos, em tese, a resistência à vivência de uma erótica está presente na retórica ascética dos Gracie; mas, como abordo nesse estudo, o resultado do empenho sistemático nas exercitações físicas, e o irremediável desenvolvimento da musculatura do lutador, como refere Rial (2000), tendem a tornar a sensualidade e o erotismo atributos incontestáveis de um praticantes de JJB.
[247] Dschinghis Khan foi um imperador mongol lembrado como um conquistador cruel e sanguinário cuja imagem parece emprestar sentidos produtivos para masculinidades vinculadas aos esportes.

de seu cabelo "estilo moicano", Vitor Belfort – também chamado de *The Phenom* pelo site oficial do UFC[248] – pode ser visto com suas sobrancelhas estilizadas à "moda funk" que, mesmo parecendo uma depreciação em um estudo onde exista a preocupação de entender expressões linguísticas como dados e não como rótulos, entendo como sendo sobrancelhas "esculpidas" para realçar estilos e instigar identidade no lutador-competidor, como um personagem *hell* (vilão) ou um *face* (herói) do *pro wrestlers* norte-americano[249]. Como expressão da (língua) "moda funk", as sobrancelhas (uma delas apenas ou as duas) ganham de cabeleireiros hábeis junto a máquinas de cortar cabelos (intermediários culturais), desenhos que lembram signos arcaicos, representativos, não raro, escudos de times de futebol – um esporte historicamente associado a masculinidades no Brasil – nas cabeças de torcedores, reforçando a adesão a movimentos masculinistas através dos esportes.

É interessante observar como alguns estudos sobre dinâmicas sociais envolvendo indivíduos jovens identificaram modas que podem ser percebidas como expressões identitárias. Entre alguns estudos, elenco, para uma discussão sobre estilos adotados como identidades em pesquisas sociais junto a modas jovens urbanas, os estudos de Teixeira (2007), de Cecchetto (2004) e Gontijo (2002). Tomando o exemplo de Cecchetto (2004) que realizou pesquisas etnográficas junto a comunidades de funk, lutadores de JJB e de charme[250], estilos que entendo serem possíveis de extrair de suas etnografias me remetem à ideia de que funkeiros, lutadores de JJB e "charmeiros". Partindo do princípio de uma *héxis* corporal serve para identificar integrantes dentro de suas comunidades, é importante observar que não apenas serve para comunicar pertencimentos, mas também demarca espaços onde suas identidades atuam. Este aspecto está presente no estudo de Cecchetto, assim como no de Teixeira (2007) e Gontijo (2002) onde há, junto à adoção de estilos e suas expressões (falas verbais e gestuais-corporais junto dos adereços e vestimentas) uma forma de participação política e cultural[251]. Neste sentido,

[248] http://www.ufc.com.br/fighter/Vitor-Belfort.

[249] Abordei essa discussão no capítulo *Templo dos samurais*.

[250] *Charme* é um "estilo musical" surgido no Rio de Janeiro desde fins dos anos de 1980 nos locais onde moradores de comunidades populares para dançarem e escutarem músicas no estilo "charme". Cecchetto (2004) percorre a história de bailes onde tal uma estética e um *ethos* caracterizam um movimento de expressão negra sustentado por um *habitus* distintivo. Uma "estética negra" é possível de ser associada ao gosto por roupas elegantes e conversas galanteadoras, pelo cuidado por parte dos frequentadores de "bailes charme" em, além de uma preocupação com uma sociabilidade pacífica e com a possibilidade de encontros românticos, mostrarem a descendência negra como uma identidade positiva; e os "bailes charme", que se tornaram famosos por serem frequentados por pessoas bonitas (os "pretinhos" bonitos), se caracterizam pelo cuidado com que seus frequentadores dão às suas apresentações (roupas elegantes e caras, corpos esculpidos através de exercícios, formas de dançar sensuais e eróticas, etc.). É possível pensar em como o "baile charme" se aproprie do lema *"the black is beautifull"* norte-americano como uma ferramenta identitária entre outras comentadas por Brah (2006).

[251] Os funkeiros, charmeiros e lutadores de jiu-jítsu (CECCHETTO, 2004), e os pitboys (TEIXEIRA, 2007; GONTIJO, 2002) encontram em seus estilos (enquanto *línguas*), cada um à sua maneira, formas de se apresentarem no mundo, mesmo que não sejam aceitáveis para o *ethos* urbano de elites políticas e culturais. Já Gontijo (*op. cit.*) produz em seu texto uma demarcação interessante sobre uma estética dicotômica zona sul/zona norte existente na cidade do Rio de Janeiro. No estudo sobre *Carioquice ou Carioquicidade,* Gontijo formula um tipificação ideal de sensibilidades estéticas onde a estética da zona sul da referida cidade seja promotora de um ideal de saúde substantivado pelo corpo típico do morador de uma região banhada pelo mar e que "chama" ao culto ao corpo. Neste modelo estético de zona sul, é possível perceber, como Vitor Belfort representou em suas primeiras

como uma apropriação singular para adeptos de lutas, a moda jovem que vem se ajustando ao ideário do JJB e, conforme pude detectar, vem se ajustando a uma linguagem onde o MMA é representativo, encontra no imaginário de atividades físicas típicas associadas ao Rio de Janeiro (surf, JJB, fitness e a própria apologia a um estilo de corpo carioca) grande sintonia[252].

Como um dos elementos indicativos de pertencimento, o domínio de técnicas de lutas – uma alusão no sentido maussiano de técnicas do corpo –, a condução de estilos de luta e de práticas – que reverberam para as próprias práticas sociais em sentido amplo, pois exigem regimes específicos para atingirem resultados semelhantes aos de seus idealizadores (horas de treino, participação em competições, diálogos sobre lutas que rememoram técnicas importantes, etc.) – em uma comunidade de lutadores são os reflexos das performances obtidas por lutadores com suas "técnicas de lutas"; ou de movimentações clássicas de lutas que pressupõem combinações de golpes e movimentos específicos. Como exemplo, o *tomoe nage* seguido de montada e *arm-lock* da montada[253], são, juntos de outras expressões de línguas de lutadores, expressões consolidadas do idioleto da comunidade de lutadores a que pertenço, que devem fazer parte das falas comuns de qualquer comunidade de lutadores de JJB e de MMA, sob pena de, para aqueles que não dominam tal vocabulário (verbal, gestual e performático), serem marginalizados.

Observei, levando-se em consideração a penetração das operações de mediação cultural em curso desde a disseminação de lutas do UFC, que a construção de uma *língua* em uma comunidade é operada por agentes (indivíduos dotados de prestígio junto a grupos socialmente reconhecidos) que assumem a condição de *grupos de decisão*[254]. Tais grupos, os intermediários culturais que cito ao longo desse texto, tal como Featherstone (1995), exploram estas expressões

---

aparições, que o *pitboy*, guardadas as devidas proporções, e, apesar de uma analogia estrita entre o *pitboy* e arruaças, representa o típico surfista sarado e saudável da zona sul do Rio de Janeiro; e que este ideal-tipo ainda alimente estilos juvenis até hoje, independentemente de serem lutadores ou não.

[252] Há referências sugestivas de estilos de moda que associam um ideário *surfwear*, um jeito de vestir que emergiu nos anos de 1980, com fragmentos da estética do crime que pode ser remetida aos achados antropológicos de Teixeira (2010, 2007). A indústria do surf, um lucrativo segmento de mercado que explora dimensões importantes para análises sociológicas de movimentos sociais na modernidade avançada (juventude eterna, esporte radical, economia simbólica operadora de capital masculino, entre outras temáticas de interesse sociológico) viajou de uma origem imaginária no Havaí, para outras partes do mundo (STOTZ, 2009; BARROS; MORAIS, 2010) – retomando uma citação interessante de Clifford sobre culturas viajantes que cita um personagem que fez, viajando pelo mundo, do surf uma espécie de marca cultural religiosa (CLIFFORD, 2000). Como uma evidência clara das premissas de Canclini (2003), a desterritorialização da moda *surfwear* das retóricas havaianas, passando por uma apropriação político-cultural singular no Rio de Janeiro, é significativa. E, como uma reorganização de fragmentos culturais de um mundo globalizado, descolecionamentos, desterritorializações e dinâmicas identitárias marcadas por distinções masculinizantes, surf, JJB, sexualidade, moda e ideário esportivo se entrelaçam em sentidos religiosos singulares que discutirei mais à frente nesse estudo (DAMIANI, 2009; REFKALEFSKY; DURÃES, 2007; DANTAS, 2006).

[253] Estas nomenclaturas são utilizadas junto a alguns grupos de lutadores de lutas de curta distância (GOMES, 2008) e apontam para a clara proximidade entre o JJB e Judô, já que possuem nomes diferentes para as mesmas movimentações (GAMA, 1986).

[254] Para Barthes (*op. cit.*), a relação entre a *língua* e a *fala* estaria próxima daquela que encontramos na dinâmica social: é, por alto, o uso, ou seja, uma espécie de sedimentação de *falas*; os fatos de inovação individual (combinações dentro de expressões de idioletos em cada uma das lutas da comunidade), todavia, podem adquirir, nestas situações, um valor institucional; o que falta, em todo caso, é, contrariamente ao sistema de "cardápios", onde combinações já estão prontas, analisar irrupções onde expressões de idioletos são significativos para a comunidade de lutadores, mas que são ações validadas e reconhecidas por um *grupo de decisão*, no caso, por lutadores mais prestigiados por suas vitórias em competições.

da língua das comunidades de lutadores a fim de produzir sensibilizações que "educam" os consumidores a se interessarem por bens culturais que são as próprias lutas corporais, para serem consumidos como forma de dar vazão às operações econômicas simbólicas e materiais. O valor destes bens culturais (lutas corporais entre as quais o MMA) está intrinsecamente relacionado com a capacidade de ação dos intermediários culturais, enquanto operadores de sensibilidades de consumidores potenciais. Os consumidores potenciais, neste caso, são os próprios lutadores (ou aspirantes a) que, para acumularem expressões identitárias de suas lutas, deverão imprimir em seus corpos aquelas expressões dos idioletos e das línguas de cada uma das lutas que disputam espaços na topologia da comunidade de lutadores. Os *grupos de decisão* atuam reinterpretando palimpsestos, monumentos histórico-culturais, orientalismos, simulacros e tantos outros descolecionamentos e desterritorizações que deslocam sentidos para produzirem produtos mais ajustados à modernidade tardia. Estes produtos são indicativos de *habitus* que remetem a sentidos, no caso das lutas corporais, de adesão ao projeto de masculinidades hegemônicas contingenciais e conjunturais.

Levando em conta o papel desempenhado por agentes dotados de capital corporal imprescindível na sua posição na topologia social de seus grupos, postulo que masculinidades hegemônicas reproduzam imagens de astros de esportes populares que, na condição daqueles agentes prestigiados, quanto mais viris, mais masculinos, resistentes aos desafios físicos e pragmáticos estes esportes são interpretados, mais capital masculino têm associados a suas imagens. Assim, é possível entender a relação intrínseca do MMA, cujas raízes estão associadas a confrontos de Vale-tudo com poucas regras; e masculinidades hegemônicas identificáveis em combinatórias especificas de expressões de idioletos (os cortes de cabelo, o uso de brincos/*piercings*, *héxis* corporal característica, fisionomia, tatuagens, marcas ou cicatrizes no corpo, densidade/percentual de gordura). É possível aqui aduzir que os próprios atos de fala e a inscrição no corpo de signos indicativos de pertencimento produzem interações e constroem identidades e pertencimentos; não apenas reproduzem, mas produzem práticas e substância para subjetividades na medida em que circulam no espaço social onde servem para instalar práticas sociais. A performatividade das *falas*, dispostas como combinatórias de línguas de modalidades de lutas, ajuda na produção de conotações paradigmáticas de masculinidades hegemônicas. Em outras palavras, um indivíduo, mesmo não pertencendo àquelas comunidades de lutadores, por não lutarem ou por não possuírem um número considerável de traços associados às expressões dos idioletos de lutas, podem buscar, em um daqueles traços (um cabelo moicano, uma tatuagem com um signo satânico, uma combinação desenhos arcaicos), o capital simbólico masculino aos quais os traços remetem; e indivíduos possam, com esta operação retórica de embutir na sua

héxis aquelas expressões de idioletos rapidamente interpretadas como pertencente à língua da comunidade de lutadores, se passarem por lutadores. Este aspecto se tornou evidente quando percebia o investimento com que muitos dos integrantes da comunidade estudada, mesmo em níveis elementares da hierarquia lutatória, ascendiam, no âmbito imagético, aos patamares mais elevados da topologia comunal, através de suas tatuagens, seus cortes estereotipados de lutadores ("na zero", moicano, desenhados), e suas fisicalidades "secas" com musculaturas riscadas sob baixíssimos percentuais de gordura.

Um conceito produtivo da proposta analítico-semiológica de Barthes (2001) é o conceito de suporte. Para Barthes (*ibid.*), em línguas onde não é possível se tornarem perceptíveis sem os atos de fala, como nos casos de regimes alimentares ou na própria *héxis* enquanto elemento linguístico, o suporte é fundamental. Posso inferir que o reconhecimento de expressões inerentes esperadas em comunidades de lutadores nos corpos de indivíduos é um aspecto que só alguém familiarizado com tais expressões é capaz; e, neste sentido, um *habitus* de lutador funciona como modulador de disposições e de interações importantes para a dinâmica social em tais campos. No trecho abaixo ficam evidentes esta familiaridade.

> TRECHO DO DIÁRIO DE CAMPO DO DIA 11 ABR 2015
> O público me parecia característico, ainda que menor que em eventos de lutas como os de JJB ou de Muay Thai onde o número de espectadores é sempre muito grande para as dimensões do espaço onde eles ocorrem. Apesar do número relativamente menor de presentes, os tipos pareciam familiares. Entre alguns homens trajados com peças do traje típico do Muay Thai (shorts curtos de bocas largas em tecido brilhoso com palavras gravadas em fontes que remetem ao oriente e camisetas de alças com tronco quase completamente à mostra) – estes eram poucos e pareciam estar preparados para as lutas que teriam já ocorrido ou ainda ocorreriam. Outro estereótipo também chamava a atenção por características peculiares. Senho franzido, cabeças raspadas ou com cabelos curtos e barba curta e um conjunto de peças de roupa que parecia uniforme: calças jeans, boné, tatuagens nos braços e camisas justas para demonstrarem o volume muscular dos braços e/ou tronco com mangas curtas em geral de cor preta que realçava a circunferência do braço em cores escuras – a maioria das vezes, pretas – com gravações tipo *silk screen* em alusão a lutas. Na verdade, havia grande número de homens e poucas mulheres. Algumas, assim como os homens, trajavam camisetas pretas com inscrições alusivas às suas equipes com nomes de professores e a maior parte remetia ao Muay Thai. Em alguns dos homens era possível perceber que seriam amantes da modalidade e não praticantes, pois os traços característicos estavam ausentes como cabelos à máquina ou moicanos estilizados ou um tipo físico esguio com alguma massa muscular nos braços. Estes que trajavam camisas, mas não apresentavam os sinais característicos da prática de lutas como Muay Thai – já que entre praticantes de Jiu-jítsu, tive observando o outro tipo de cabeça raspada e massa muscular bem desenvolvida –, me davam a impressão de estarem meio perdidos no meio de tantos espectadores estereotipados e andavam junto de seus companheiros lutadores para se disfarçarem. Seus trajes, cortes de cabelos, seu andar e suas expressões vagas acusavam suas posições periféricas no campo das lutas. Este era o tipo divergente. O hegemônico exalava um ar de posse do espaço. Andavam firme e olhavam para os demais – para mim em especial – como se quisessem informar que estariam prontos para me enfrentar se fosse o caso. Obviamente que não se tratava de desafio de fato, mas suas expressões indicavam que não temeriam se tivessem que me enfrentar numa luta. Havia identificado este mesmo tipo de olhar desafiador

> em outras oportunidades enquanto espectador de competições de luta. Homens que parecem – ou desejam parecer – serem lutadores expressam um olhar determinado, desafiador mesmo sem dizer uma só palavra. Como em outros momentos no meu trabalho de campo pude verificar, um pensamento de como seria enfrentar numa luta qualquer um outro homem ao visualizar sua forma física e a força que se lhe atribui pelo seu porte, está sempre presente. Este aspecto parece permear os pensamentos de lutadores como é possível verificar em algumas das conversas que ainda tive nesse mesma noite com Edé.

Na situação relatada pude perceber diferenças entre lutas de origem dos presentes no ginásio em uma competição a partir de suas *héxis* corporais enquanto diálogos não-verbais (conversações sem palavras). Outro aspecto que me chamou a atenção foi ter observado que o esforço por dominar as expressões indicativas de línguas de comunidades de lutadores levam alguns indivíduos a negligenciarem suas próprias condições físicas. Enquanto suporte de tais sistemas de códigos reconhecidos pelos indivíduos que comungam de um *habitus* específico, o corpo possui limites físicos para falarem expressões que me parecem mais articuladas sobre suportes para os quais determinadas expressões foram pensadas.

Tomo aqui dois exemplos de expressões em falas gestuais-corporais que identifiquei no episódio relatado. O primeiro refere-se ao cabelo moicano. Em alguns indivíduos presentes no ginásio que identifiquei como lutadores de Muay Thai são comuns o cabelo estilo moicano; mas, como referi antes, este estilo de cabelo emerge de apropriações do que se vem entendendo como Oriente nas quais o suporte é o cabelo liso. Como, entre os presentes no ginásio naquela noite, muitos eram afro-brasileiros, para adotarem o estilo moicano, foi necessário alisarem seus cabelos e os manterem em formatos compatíveis com o estilo através de fixadores – uma adequação do suporte.

O segundo exemplo de suporte de adequação do suporte é a própria muscularidade. Em alguns indivíduos, principalmente os mais jovens, o nível de massa muscular é reduzido devido à própria idade. No caso do Muay Thai, em que uma marca da comunidade de lutadores de Muay Thai se expressa através de corpos esguios, lutadores de Muay Thai são claramente perceptíveis. Mas, dentro desta mesma comunidade, lutadores, mesmo jovens, menos franzinos e mais corpulentos, pareciam "falar outra língua", pois, mesmo dentro de shorts curtos de Muay Thai, e seus moicanos estilizados, alguns lutadores corpulentos chamavam atenção[255]. De maneira análoga aos lutadores de Muay Thai, indivíduos que desejavam estar de acordo com a *héxis* de suas comunidades, algumas vezes, seus corpos pecavam por não portarem outros traços indicativos de pertencimento. Posso dizer que apenas olhos treinados (*habitus*) são capazes de

[255] É possível que a imagem de lutadores de Muay Thai esguios seja uma representação oriunda da minha própria experiência que, nesta luta, não é tão rica quanto no JJB; e, por esta razão, tenha me habituado a encontrar lutadores que, pela dinâmica daquela modalidade, exijam de seus praticantes um corpo leve e rápido dificilmente associado a indivíduos com maior volume muscular.

perceber nuances sutis que se tornariam mais evidentes quando tais indivíduos fossem chamados a exibir seu capital corporal-lutatório; mas, na impossibilidade de vê-los lutando, eram suas "incompletudes" que os entregava. Este aspecto me tornou-se evidente para mim ao observar indivíduos que buscavam naquela noite dentro do ginásio da competição de MMA se apresentar como membros de comunidades de JJB, ao trajarem vestes típicas de lutadores desta luta como calças jeans e camisetas justas que permitam a percepção de musculatura desenvolvida no tronco e nos braços. Nestes últimos indivíduos, mesmo utilizando-se destes trajes, e terem suas cabeças raspadas, sua *héxis* corporal e suas muscularidades menos evidentes, entregavam seus disfarces devido a uma falta de domínio de um *ethos* do JJB. Talvez por exagerarem nos traços físicos, o embuste tornava-se mais evidentes em um olhar inseguro, uma necessidade de parecer lutador expresso no corpo com tronco e braços musculosos. Mesmo preocupados em trazer em suas fisionomias o olhar ameaçador que caracteriza enquanto expressão típica de lutadores, alguns *falavam* com naturalidade: não dispunham de um ar arrogante e autoconfiante que venho identificando em lutadores à medida que se tornam cada vez mais seguros de seu potencial bélico devido Às vitórias que acumulam em competições que participam. Este elemento que ultrapassa a dimensão imagética em si foi perceptível também em alguns indivíduos que, com cabelos moicanos e *héxis* corporal, se ajustar à comunidade de Muay Thai: mesmo usando shorts e camisas de equipes dessa luta, não pareciam lutadores, pois seu *ethos* não se ajustava às expressões típicas de comunidades de lutadores de Muay Thai (autoconfiantes e naturalmente prontos para o combate).

Aqui desejo frisar que uma retórica corporal atua para a construção da própria subjetividade dos agentes em questão; e não que ela exista anteriormente à discursividade que lhe preenche de sentidos. Desta forma é cabível a premissa da performatividade de Austin (1990) no que diz respeito à ideia de ser a própria enunciação – neste caso, uma fala gestual-corporal – a responsável pela produção dos sujeitos. Importante ainda que eu observe a questão do consumo desses bens como elemento importante para a produção das identidades a que aspiram. Em uma perspectiva de hierarquização, os agentes apropriam-se dos bens e os exibem em maior ou menor grau, posicionando-se dentro de uma topologia ajustada às possibilidades de consumir determinados bens prestigiados. Como observa França (2007), a atribuição de rótulos e o esvaziamento de fronteiras mediado por interesses comerciais atuam em clivagens de categorias que reposicionam indivíduos em espaços no mercado. O estudo desta autora junto ao mercado GLS é produtivo para uma reflexão a respeito de como estratégias utilizadas pelos indivíduos para pertencerem a grupos distintivos – e até rotulados como dissidentes – produzem no seu interior novas hierarquias entre indivíduos já diferenciados e excluídos; e este processo retorna

como novo mecanismo de diferenciação e apropriação por parte de intermediários culturais que exploram mecanismos de distinção a fim de obterem lucros materiais e simbólicos. No caso das diferenciações entre lutadores, aspectos que são perceptíveis àqueles que ocupam posições privilegiadas no mercado lutatório passam despercebidos aos menos sensíveis a tais nuanças; e estes mesmos são os que entregam seus "disfarces" ao não dominarem o "idioma" da comunidade. O resultado de tal dinâmica é que não se constituem como "verdadeiros" lutadores na medida em que carecem da "naturalidade" que a retórica dos mais vividos na experiência socialmente construída de lutar pressupõe – uma análise ajustada à preeminência da fala como moduladora da identidade e não como condição naturalmente constituída.

De outro modo, penso ser necessário observar que, ao procurarem expressar-se como membros de comunidades de lutadores, indivíduos busquem produzir e manejar capital masculino que os permitam se locomoverem nas comunidades de lutadores. Expressões típicas de lutadores, contextuais pela própria necessidade que têm as masculinidades de serem validadas pelo reconhecimento público, ao remeterem a concentrações significativas de capital masculino, enquanto elemento indispensável para o trânsito em tais espaços sociais, sãos moedas altamente valiosas em tais comunidades. Já o suporte de *línguas* dessas comunidades, foi pensado em termos de masculinidades hegemônicas. Retomo a tipificação de Eric Anderson (2005), na qual masculinidades são hegemônicas quando se ajustam à etnia branca, à classe média, e a matrizes culturais euro-americanas. O que pude observar foi que aqueles indivíduos, ao não possuírem alguns dos traços indicativos de uma hegemonia masculina (brancos, classe-média ou oriundos de culturas euro-americanas) apropriam-se de expressões compatibilizando-as às suas condições (materiais, biológicas e culturais). Como resultado, em um primeiro instante, me surgiu a ideia de que os indivíduos em questão que não podem falam de acordo com uma linguagem hegemônica; mas, analisando sob uma perspectiva integradora, posso inferir que certa "antropofagia" resulte novos contratos e códigos como a própria ideia de masculinidades contextuais e conjunturais pressupõe; e que poderão tornar-se linguagem (ou expressões) hegemônicas se outros elementos competirem para imprimir-lhe prestígio – como sugere o estudo de França (2007). O esforço em acumular capital masculino através de *falas* contendo expressões de *línguas* ou idioletos de comunidades de lutadores, mesmo em indivíduos já possuidores de capital masculino suficiente para os classificarem em masculinidades orto*doxa*s, não é capaz de promovê-los ao status de masculinidades hegemônicas, pois seus suportes, seus corpos, já os marcaram com deficiências em *falarem línguas* de masculinidades hegemônicas. Reconheço a tensão entre uma análise deste contexto que toma como premissa a ideia de que a materialidade dos corpos é anterior ao discurso que lhes dão inteligibilidade; e a de que é o

próprio discurso que produz esta materialidade. Na perspectiva da performatividade os suportes (biológicos) só podem ser pensados enquanto tal a partir do discurso; não há, assim, masculinidades hegemônicas para além destes discursos. Mas é interessante observar como a construção de grupos sociais em torno de lutas corporais incorpora a perspectiva da materialidade dos corpos como condição precípua para a expressão de cultura; e talvez este seja um objeto de análise importante, pois a perspectiva funcionalista-estruturalista me parece responder a disposições retóricas importante para os colaboradores nesse estudo; mesmo considerando a fragilidade de tais premissas e a aplicabilidade de uma versão pós-estruturalista onde o discurso atua como produtor de materialidades e não o inverso – a perspectiva surgida a partir das teses de Austin (1990) que sustentará uma leitura gênero importante para pensarmos retóricas transgressoras de gênero e sexualidade (BUTLER, 2003b, 2002).

Como evidências de uma sistematicidade das expressões intrínsecas ao universo das lutas corporais, entre as quais o MMA me parece ser modelar, outros estudos identificaram o que entendo como atos de fala pertencentes a línguas faladas entre integrantes de comunidades de lutadores. Recorrendo ao estudo de Nunes (2004), um dos pioneiros em estudos sobre os simbolismos associados ao Vale-tudo no Brasil, é possível identificar a relevância atribuída a recursos "adicionais" para potencializar suas capacidades (físicas ou técnico-táticas) na construção do lutador. Este pesquisador analisou as formas como os lutadores apresentam seus corpos construídos através de treinamentos de diversas lutas (JJB, Boxe, Muay Thai, Luta Livre entre outras), musculação, mas também de tatuagens, camisetas, bermudas com nomes de equipes, de patrocinadores, de suplementos alimentares, etc. A pesquisa de Nunes (*ibid.*) revelou uma forte relação entre os treinos e uma assepsia moral, em função da exigência de dedicação irrestrita dos praticantes aos regimes corporais necessários para tornarem-se lutadores de MMA que, em primeira instância, exigem uma autodisciplina nem sempre acessível ao ser humano comum, dados estes encontrados em pesquisas da mesma natureza (NOVAES, 2012; ALMEIDA; MORAES; OLIVEIRA, 2008; NUNES, 2004). Para estes autores, é possível inferir que os corpos dos lutadores estão marcados por expressões indicativas de uma masculinidade típica deste meio: corpo "sarado"; músculos hipertrofiados sob baixo percentual de gordura; orelhas deformadas por sucessivas lesões ocorridas nas lutas. Soma-se a estes traços o uso de esteróides anabolizantes ("bombas") e a suplementação para o desenvolvimento da musculatura necessária à luta. Entendo serem estes achados das pesquisas citadas evidências que se somam à perspectiva da imagem do lutador pertencer a uma linguagem que deva ser dominada por aqueles que ingressem e participem de comunidades de lutadores, como uma condição *sine qua non* para a hegemonia das lutas corporais entre as práticas físico-corporais na atualidade.

O corpo de lutador apresenta, segundo Nunes (2004), uma "fisicalidade" característica e, possivelmente, é objeto também da influência das seduções do consumo de produtos para manter a saúde e a juventude. Como indica Lipovetsky (1983), na modernidade, as dietas e os cuidados corporais desempenham uma função coesiva por aproximar aqueles que partilham interesses comuns: uma saúde "percebida". É possível que a tese de Lipovetsky (1983) sobre o individualismo e o narcisismo reflita uma necessidade de aproximação também com um ideário de manutenção da juventude; e que as práticas que esta possibilita se ajustem à necessidade de viver o presente, de se afastar das angústias do futuro, do envelhecer. Bauman (2001) e Giddens (2002) abordam também esta questão da eminência de um corpo enquanto agência na modernidade tardia, em termos outros daqueles com os quais Lipovetsky (1983) vislumbra o despontar de um novo momento, enquanto para aqueles, seja tal evidenciação dos cuidados corporais um aprofundamento do momento moderno. Este aspecto se coaduna com o pressuposto de que vivemos sob forte pressão pelo cuidado corporal, que não necessariamente reflete uma ideia de saúde. Associando as premissas apontadas, com a perspectiva dos descontroles aparentes, a imagem do corpo encravado de signos (sarado, tatuado, sob bermudas *Venum*[256] e suplementados por *Animal Pack* e *Max Pro*[257] é mais sugestiva de uma estética hiper-higiênica, que corrobora para a tese da exacerbação dos controles e a promulgação de imagens descoladas de seu contexto na pós-modernidade (FEATHERSTONE, 1995) – um pastiche da saúde do novo milênio (performática como um *ciborg*) e, ao mesmo tempo, uma paródia (uma experiência de laboratório ambulante) – em atenção ao discurso médico-sanitário que vigorou por muito tempo no imaginário coletivo, promovendo as práticas corporais como forma de afastar as doenças e manter o indivíduo apto ao trabalho (GÓIS JUNIOR; LOVISOLO, 2003; NOZAKI, 2004) também partícipe da imagem de masculinidade moderna (MOSSE, 1996).

O "carnaval" de sensações possíveis em um evento do UFC embaralha o sistema de classificação onde o acúmulo de porções do capital social consagra o pretenso equilíbrio social.

> Enquanto se aquece dando voltas pelo octógono, Anderson (Silva) não se dá conta da excitação que também provoca numa plateia selecionada. A começar por seus antecessores Royce e Rickson Gracie, que um dia também carregaram a imagem de super-heróis da pancada. Na terceira fila dos convidados VIPs do UFC está o ministro do Supremo Tribunal Federal Luiz Fux, faixa preta de jiu-jítsu. Herdeira de um império construído pelo avô Aristóteles, a francesa Athina Onassis come pipoca ao lado do marido, o cavaleiro Álvaro Miranda. O empresário Eike Batista, um dos dez homens mais ricos do mundo, conta ao senador Aécio Neves que adentra a madrugada assistindo às lutas de MMA pela televisão, enquanto o apresentador de TV Luciano Huck o interrompe com opiniões sobre o estilo dos atletas mais famosos. Sentados à frente do lutador Lyoto Machida, ex-campeão do UFC, Ronaldo Fenômeno e o então

[256] Grife especializada em acessórios para praticantes de MMA popular na época da produção desse texto.
[257] Nomes de produtos utilizados para suplementação comum entre praticantes de atividades em academias presentes em imagens do estudo de Nunes (2004).

> presidente do Corinthians, Andrés Sanches, não tiram o sorriso do rosto. Ambos estão ali a negócios: a empresa do ex-craque é responsável pelos direitos de imagem de Anderson (Silva), patrocinado pelo clube paulista. O publicitário Nizan Guanaes também olha para tudo como uma grande oportunidade de negócios. O capitão do penta, Cafu, confessa sua ignorância sobre o assunto, mas se demonstra fascinado: "Parece um show de rock". Atores famosos como Murilo Benício, Alinne Moraes e Marcelo Serrado transitam muito bem entre os papeis de tietes e tietados: bebem, comem, atendem a pedidos de fotos e de autógrafos e se esgoelam para ovacionar os lutadores. Vem do boxe americano a tradição de fazer das grandes lutas um evento social com a presença de celebridades (AWI, 2012, p. 26).

Esse quadro é apresentado por Awi (2012) para colorir o cenário da plateia do primeiro UFC ocorrido no Brasil, em 1998. Não haveria melhor conteúdo ou forma na produção de um texto que se propõe a descrever um evento esportivo como um pastiche. Sem contar com a presença de um público anônimo formado por 15 mil espectadores interessados em assistir Anderson *Spider* Silva, que encarna, como personagem, um animal capaz de submeter suas vítimas com seus membros longos e poderosos, reverenciado em um super-herói (Homem-Aranha) em suas entradas no octógono rastejando como uma aranha (mais um ingrediente do espetáculo carnavalesco), defender seu título de um dos melhores lutadores da história do evento – história esta produzida e administrada em seus mínimos detalhes por Dana White. Projetando esta dramatização ao modelo analítico semiológico, é possível uma série de associações, levando em conta a potencialidade dos dispositivos midiático-tecnológicos responsáveis pela produção do simulacro sob o qual *Spider* encena seu personagem. Não pretendo ajustar a escola de pensamento com a qual Baudrillard (1981) projeta suas premissas sobre a impregnação do mundo atual com o imagético e o simulacro com o modelo semiológico estruturalista de Barthes (2001); mas, guardadas as abrangências de cada perspectiva teórica, na qual aquele pensa signos em si polissêmicos e irrefreáveis a modelos estáticos de análise, enquanto para o último é possível localizar um ponto onde aquelas imagens em constante movimento podem ser capturadas por técnicas de análise, penso ser possível um exercício teórico-analítico capaz de entender o espetáculo de MMA, tomando o UFC como representação paroxística, a partir de uma língua que produz sentidos em seu movimento performático de atos de fala.

A performatividade das línguas de comunidades de lutadores que o UFC vem tornando crescentemente reconhecíveis, e que podem estar assumindo a condição de modelares para comunidades mais sensíveis à emergência do MMA, corrobora com a premissa da existência de diálogos mediados pelos interessados em explorar tais línguas em seus formatos de pastiches, simulacros, e em eventos onde seja possível o consumo descontrolado de emoções controladas (FEATHERSTONE, 1995). Consumir as lutas corporais através do MMA (conversar conforme as línguas das lutas corporais pós-modernas) exige uma "educação" para apreciar lutas e suas performances como bens culturais produzidos com a finalidade de gerar lucros na sociedade de

consumo (*ibid.*). Cercado de tantos signos exibidos em competições de lutas como o MMA que remetem a masculinidades viris e essenciais, indivíduos ávidos em resgatarem esta masculinidade perdida, devoram, em seus atos de fala, conversas sobre o chute destruidor do *Spider* Anderson Silva, e figuram não apenas como historietas infantis de um super-herói – se bem que é flagrante o tom infantil com o qual homens adultos falam de seus lutadores favoritos como se brincassem com seus bonecos de plástico –, mas como o verdadeiro sentido de um membro de uma comunidade de lutadores consumirem o UFC.

Em um trecho do livro de Awi (2012), sobre o que entendo como uma apologia nos moldes de comunidades imaginadas de Benedict Anderson (2008), há sentidos que me permitem associar a ambiência e a língua de um MMA com a construção daqueles sentidos de pertencimento. Ao comentar a passagem de um momento de amadorismo para o de profissionalização, Awi (2012) parece referir-se ao amadurecimento de uma comunidade que busca em origens quase que biológicas – não por acaso, o título do capítulo de entrada da obra é Fenômeno global, DNA brasileiro – no que, posso entender estar se constituindo um sistema linguístico com o qual os membros desta comunidade devam reconhecer-se, perpetuarem-se enquanto comunidade e expandi-la.

> Walid e Hugo são de uma geração que viveu a transição do amadorismo para o profissionalismo. Pegaram a época em que os lutadores se tratavam como inimigos e o início da realidade atual, em que eles são capazes de deixar o octógono abraçados depois de trocarem socos por quase meia hora. Por mais que ainda sejam rivais, eles cultivam o sentimento de irmandade inerente a uma classe de eleitos, assim como eram os samurais no Japão antigo. Ninguém mais do que eles se aproxima da figura de guerreiros modernos. O MMA de hoje não produz meros desportistas, mas superatletas submetidos a uma rotina absurda de treinamento físico. Quase todos – pelo menos os melhores – mantêm uma vida saudável, com alimentação regrada, longe do álcool, das drogas e confusões. Acima de tudo, são lutadores completos, mestres em diversas artes marciais. Foi-se o tempo em que o atleta de vale-tudo era um brigão de rua (AWI, 2012, p. 19).

Posso pensar que Awi (*ibid.*) materialize, perfeitamente, o mediador a que se refere Featherstone (1995), como um personagem indispensável para a educação de sensibilidades capazes de adicionarem índices simbólicos àqueles produtos culturais em que se constitui o MMA. A obra de Awi (2012) que utilizo, em vários momentos nesse estudo, para ilustrar o formato visual da escrita sobre o MMA e o UFC, é apresentada, pelo próprio autor, como uma produção eminentemente jornalística – ainda que possa ser alçada à categoria de estudo científico, se lhe adicionassem fontes bibliográficas confiáveis. O trecho apresentado aponta para uma retórica de que aqueles lutadores já dominem uma língua universal dentro da totalidade da comunidade que é o MMA – uma condição, que como já argumentei, em função de sua condição de espaço de confronto de hegemonias lutatórias, não se constitui em si, como uma luta

autônoma, mas como uma metonímia –; e que há grandes chances para que, pertencendo às mesmas comunidades, futuros ingressantes em tais comunidades devam dar valor às mesmas tradições inventadas, como as referidas em atenção a um Japão imaginado de samurais, sobre as quais, falas de mediadores culturais do cariz de Awi (2012), se demoram em defender.

Artes marciais, vida ascética, código de honra dos samurais são alguns dos clichês tomados por Awi (*ibid.*) como verdadeiras marcas identitárias de lutadores de MMA: os mais exímios samurais. Entendendo-as como achados sociológicos, é possível vaguear nos múltiplos sentidos acionados pela retórica do texto deste autor que descreve, de forma tão "física", algo que, para quem não domina minimamente este idioleto, tornar-se-á talvez, se forem preservadas as dinamicidades da sociedade de consumo, uma espécie de língua das lutas corporais.

Como se não fosse suficiente esta "carnavalização" de identidades e estilos de lutas e de masculinidades acopladas: 1) é possível comprar produtos que remetam à ideia de pertencimento ao universo das lutas, através de novidades tecnológico-comunicacionais do pós-modernismo, como os pacotes *pay-per-views*, e sites de vendas de produtos idênticos aos utilizados pelos lutadores do *card* principal do UFC, cujos valores estão ajustados aos índices simbólicos alcançados por lutadores em relação direta com suas vitórias espetaculares (quanto mais espetacularmente vitoriosos forem os lutadores do UFC, mais caros e valorizados são os produtos que são a eles atrelados: cabelos, categorias de peso, modalidades de lutas que dominam, tatuagens, graus de perda de peso, etc.) – e não nocautes rápidos nos quais o espectador não possa apreciar a beleza da aplicação implacável dos golpes sucessivos –; 2) poder, além de dominar a língua do MMA, saber detalhes dos movimentos ocorridos nos combates de edições específicas do UFC – já que um UFC nunca é igual ao outro, e um lutador do UFC nunca performa do mesmo jeito em todos seus combates – para incrementar suas conversas com seus parceiros que também dominam cada detalhe das lutas de cada edição do UFC; 3) acessar vídeos exclusivos para assinantes e aprender a falar a língua apropriada de lutadores com seus gestos e corporalidades, já que o corpo portador de signos viris e considerados essenciais, é um objeto cujo valor só pode ser atribuído pelo capital simbólico que mobiliza dentro desta economia cambiante de imagens e prazeres consumíveis. O "carnaval" do UFC pode, então, ser consumido fora do seu contexto (*full time*) – a arena do UFC que representa um verdadeiro "sambódromo" de excitações do MMA em suas apresentações de estilos de luta e de categorias de lutadores – ou ainda ser adquirido por controle remoto – como em uma prateleira de loja de departamento – para (re)uso quantas vezes se desejar. Se bem que, devido ao volume de produção de bens culturais do UFC, nada pode ser mais deprimente que continuar consumindo produtos deteriorados pelo tempo decorrido entre as edições do UFC; e

este aspecto da realça a premissa de uma obsolescência programada enquanto uma das marcas de indústria de consumo, pois é necessário, para manter a dinâmica da produção que os bens sejam perenes e substituíveis, enfatizando a necessidade do consumo imediato, o presenteísmo.

Uma das cenas mais significativas quanto à questão da obsolescência do lutador, e do tensionamento de valores que podem parecer incontestáveis – como a premissa do *fair play* tão importante para o então esporte –, deu-se em uma situação onde um lutador derrotado após um combate parecia agonizar no chão enquanto se comemorava a vitória a poucos metros dali. A ideia do descarte do vencido naquele ambiente foi um fato sobre o qual não pude deixar de refletir ao observar a naturalidade com que transcorriam cenas que, até para mim, pareciam surreais. Talvez esse estudioso não estivesse habituado com aquelas falas onde a subjugação do adversário seguiu-se à falência daquele; e, de forma surpreendentemente natural, o corpo do vencido demorava-se no chão do ringue, ao lado de uma cena familiar na qual o vencedor daquele combate comemorava com sua esposa e filha vestida de branca-de-neve, no melhor estilo família nuclear a celebrar a beleza da sociedade normativa aliada da masculinidade hegemônica.

No trecho que apresento a seguir de meu diário de campo, observo a comemoração de uma das últimas lutas da noite de competição na qual Onirê lutou.

> TRECHO DO DIÁRIO DE CAMPO DO DIA 11 ABR 2015.
> Logo se iniciou mais um combate no ringue e assisti uma luta acirrada que levou a mais um nocaute técnico como todas as de MMA na noite. O derrotado ficou no chão por alguns minutos e uma cena curiosa se desenrolou sobre o ringue. Enquanto o lutador nocauteado demorava sobre a lona sendo atendido por membros da organização (não vi médicos ou ninguém que parecesse um paramédico próximo), o vencedor posava para um fotógrafo ao lado da esposa e com uma menina de cinco anos em seus braços (muito provavelmente, sua filha) vestida em uma doce fantasia de branca de neve. A situação era um autêntico paradoxo, pois ao lado de um lutador desfalecido no chão, o outro em uma cena familiar exibia sua bela esposa e sua feliz menina alheia a qualquer complicação que aquela luta pudesse ter produzido para o adversário de seu pai. Ainda por conta do ambiente de naturalidade do momento, a branca de neve desfilava já no chão, passados alguns minutos desde o nocaute que finalizou a luta. Nesse momento passei a refletir sobre a questão da naturalidade daquele momento em que uma criança e uma esposa são colocadas junto a uma situação em que a violência de uma luta corporal pode ter deixado sequelas, senão momentâneas, ao menos produtivas. O quadro de um pai que comemora o resultado de seu trabalho (os treinos e preparação para a luta) junto de pessoas sob sua guarda remete aos clássicos modelos modernos de masculinidade baseados na família nuclear tendo o homem como provedor. Ao lado disto, outro quadro do duelo vencido pelo lutador implacável incita a refletir sobre a perenidade de um modelo instituído pelo chamado esporte que, mesmo interpretado como deslocamento da agressividade humana para formas atenuadas de disputa, mantém a dicotomia vencedor-vencido. A desumanização do derrotado não deixa de existir, mesmo com a perspectiva do respeito a regras cuja finalidade primordial é a preservação da integridade do adversário. A elasticidade deste princípio e os espaços deixados pelas regras para se consumir a excitação gerada pela tensão da luta e do clímax da vitória desafia contextos sociais menos tolerantes à exibição da violência. Mas este problema foi, de alguma forma, irrelevante. O paradoxo instalado entre o quadro do trabalho recompensado sendo

> comemorado junto ao núcleo familiar e a dicotomia do duelo pode ser representativo da complexidade do descontrole controlado do avanço da modernidade. Neste sentido, duas considerações podem ser feitas. De um lado, a naturalidade da condição do derrotado amargando as lesões e sequelas provocadas pelo duelo deve ser vista como um reflexo da naturalização de práticas corporais com alto grau de risco – o que a menina inocente não estranhará se vier a conviver com essa experiência precocemente. Por outro, esta mesma naturalidade pode reforçar outras polarizações como as que realimentam as percepções de gênero e até as hierarquias de masculinidades, prestigiando aqueles modelos semelhantes às masculinidades hegemônicas que o esporte tem, paulatinamente, reajustado às temporalidades e espacialidades sempre em movimento, mas preservando os sentidos de vitória, combatividade e objetividade.
>
> A comemoração do vencedor e o atendimento do derrotado duraram ainda algum tempo sob o som de um agressivo rap nacional. E o campeão do combate, numa cena clássica como as exibidas nas competições do UFC, vestiu uma camisa preta com a logomarca de sua equipe e palavras em inglês e compôs o visual colocando um boné na cabeça enquanto aguardava para o anúncio de sua vitória ao lado de sua esposa e filha. Os beijos entre o casal e os afagos à pequena donzela de contos infantis continuaram tranquilamente e contrastavam com o suspense gerado pela demora do lutador em se levantar do chão. Talvez o casal e a equipe de apoio do vencedor tentassem disfarçar qualquer preocupação com a condição do oponente ao chão. Mas permaneciam inabaláveis. Finalmente o lutador derrotado levanta-se e o vencedor foi cumprimentá-lo. Neste momento, enquanto se cumprimentavam os lutadores desse combate, o apresentador da noite, para dar andamento aos combates que ainda estariam por acontecer, inicia a divulgação do resultado da luta como de praxe. Próximo ao árbitro posicionado entre o então de pé lutador derrotado e o vitorioso abraçado à sua família, o apresentador anuncia o resultado do combate da categoria até 61 quilos e entrega um cinturão que é colocado na cintura do vencedor. Os personagens da luta ainda continuam sobre o ringue para mais algumas fotografias tiradas da plateia; e a cena termina com o pai tirando o cinturão de sua cintura e colocando-o sobre a cintura de sua pequena branca de neve, ao lado da esposa enquanto um fotógrafo se aproxima da borda do ringue e tira fotos por entre as cordas[258]. Terminados os festejos, todos descem e mais uma luta é chamada.

Apesar da densidade de informações contidas nesse fragmento de diário, elucidativos de problemáticas importantes para a compreensão da eminência de um modelo de percepção do outro como objeto, dadas as condições em que foi deixado o lutador derrotado no embate, atento para a naturalidade com que todos naquele instante encaravam o fato de que, caído no chão, o perdedor era uma potencial vítima de si mesmo. Penso que, ao submeter-se a um momento de tamanha suscetibilidade como lutar contra um adversário que compartilha dos mesmos parâmetros éticos nos quais, para vencer, é lícito valer-se de qualquer meio, por mais que estes meios não sejam tão elásticos quanto o foram nos primeiros combates de Vale-tudo registrados na literatura, é uma auto-anulação e um ato heroico. O suicídio, como analisa Durkheim (2000), me parece uma chave para entender o que leva um indivíduo no auge de sua vitalidade a se submeter a tal situação onde, mesmo considerando a possibilidade eventual de uma vitória, a probabilidade de lesões incapacitantes e permanentes é grande – como atentam dados nos quais se percebe a incidência de atendimentos hospitalares em competições de MMA no nível do UFC

[258] Nesse evento as lutas ocorreram em um ringue quadrangular das lutas de Boxe e Muay Thai – ringue com cordas nas laterais entre os corners. Os eventos posteriores a esse sob a responsabilidade do mesmo organizador e também apresentador dos combates ocorreram em uma estrutura similar ao do UFC: um octógono com alambrados altos.

não divulgadas pela mídia, possivelmente, para não reduzir os lucros causados por uma comoção da opinião pública.

Sobre a questão da obscuridade a respeito das condições em que terminam uma luta de MMA real, Awi (2012), mais uma vez, se vale de sua retórica de intermediário cultural do consumo de experiências culturais marcadas pelo descontrole controlado de emoções para, mesmo sob a evidente gravidade do exposto, em que lutadores chegam ao ponto de serem submetidos a atendimentos hospitalares depois de lutas de MMA no UFC, apresentar tais atendimentos como elementos produtivos de sentidos de honra e essência de lutadores da modalidade.

> As polêmicas ou discordâncias que podem ser suscitadas por este livro irão somar-se àquelas incontáveis que o vale-tudo/MMA colecionou ao longo de sua história. Foi proibido em diversas épocas e cidades, namorou a marginalidade, foi comparado a uma rinha humana e subsistiu durante muitos anos apenas com as proibições básicas de uma luta honrada: mordidas, dedo no olho e puxão de cabelo. E até essas regras já foram chutadas para longe no calor do combate. Para muita gente, até hoje, ele sequer pode ser considerado um esporte. Não deixa de ser natural toda essa aversão a uma atividade na qual sangrar é tão normal quanto suar alguns atletas chamam o sangue de "suor vermelho". É inútil negar a violência contida numa luta de MMA. É raríssimo que uma edição do UFC termine sem que pelo menos um lutador tenha de receber atendimento hospitalar antes de voltar para casa. Embora hoje só se tenha registrado duas mortes por conta de lesões sofridas durante um combate, a variedade de golpes traumáticos põe em risco, sim, a integridade física dos lutadores (AWI, 2012, p. 19-20).

Como já me detive em discutir os sentidos atrelados à imagem de invencibilidade produzida em textos como o de Awi (*ibid.*) que, ao longo de toda sua obra tenta ser neutro, mas não consegue disfarçar sua parcialidade ao aderir à narrativa heroica e essencial imanente na emergência do MMA, proponho analisar aquela naturalidade com que a família do vencedor do confronto final naquela noite em que presenciei Onirê ser derrotado dentro de um corpo já vencido por um quadro de dengue que lhe subtraiu, sem dietas ou privações hídricas, cerca de dez quilos, junto de sua vitalidade.

Ajustando a análise de Durkheim (2000) sobre o suicídio à dimensão da masculinidade em seus sentidos de ascese e purificação pessoal, Oliveira (2004) percebe uma conexão entre elevados ideais sociais que, para o contexto deste autor, representam valores como soberania, capacidade de resistência, potência que giram em torno de uma glorificação da comunidade. Oliveira (*ibid.*) identifica estes valores como que identificados com o ideal de nação aproximando-se da proposta de comunidades imaginadas de Anderson (2008) que, como operadas pelo Estado-nação moderno, adquiriram espessura com a construção de suas instituições fundadas nas retóricas perpetuadas como mantras em hinos, disposições geométricas de exércitos, reconhecimentos públicos da grandeza monumental imortalizadas em museus e

mobilizadas nos corpos de soldados, atletas e representantes do Estado que se dedicavam a promover aqueles sentidos através de suas agências como educadores, orientadores, condutores do ideal de nacionalidade. Posso supor que os mesmos ideais defendidos pelos soldados em uma guerra que os levavam ao suicídio altruísta pensado por Durkheim (2000) possam ser aplicados ao lutador que, mesmo sob a ameaça de ser "eliminado" por um adversário, se coloca em condições de suportar agressões que poderão levá-lo, se não a perecer por períodos em que se dedicará à recuperação de lesões obtidas no confronto – se não forem mais sérias a ponto de afastá-lo definitivamente de competições de lutas de qualquer tipo e não apenas de MMA – à morte simbólica, ainda que temporária, como no caso de Onirê, mas sob a aura da honra de não ter fugido da batalha, de ter sido destemido a ponto de oferecer-se em sacrifício em nome de sua comunidade que espera por, nada menos, que sua fidelidade em representá-la, e que apenas exige, em troca da oportunidade de honrar a sua imagem de lutador pousando sobre sua pele a marca de uma equipe capaz de fazer elevar-se um lutador de MMA, o cumprimento do dever, do dever de lutar corajosamente, mesmo que venha a perecer.

A colocação de Simmel (1983) com relação ao reconhecimento de características comuns é significativa para entender a dimensão da comunidade que acompanhei nos últimos anos. As apropriações de um sistema de códigos com os quais lutadores interagem e instauram suas subjetividades são sutis no sentido de ocorrerem sob condições muito específicas (religiosas e morais impregnadas pelas falas e práticas irrestivelmente persuasivas porque evidentes: Nupê é um exemplo vivo e cotidiano de tudo o que fala e prega; sua franqueza é visível como para evidenciar a verdade sobre a qual repousa seu império de chefe de uma comunidade de homens).

Comparada com comunidades maiores de lutas, o grupo revela o caráter de simultaneidade e de coesão grupal em torno de interesses comuns; por sua dimensão reduzida, se caracteriza pela vigilância – mesmo que velada – sobre seus membros para comportamentos e práticas estejam ajustados aos princípios que norteiam a existência da comunidade. A simplicidade da organização aproxima seus membros e mantém um discurso comum principalmente no que tange à valorização em participar de competições (Jiu-jítsu, Muay Thai e MMA) como já falei, mas suaviza, de certa forma, adesões a línguas exíguas de cada uma das lutas sobre as quais a comunidade se constitui. A conciliação das diferentes linguagens dos integrantes com suas histórias de vida singulares e, muitas vezes, contrastantes, é um processo vital para a estabilidade da comunidade – mesmo que tal estabilidade esteja sempre em risco em função da personalidade combustível de Nupê. A respeito da administração dos conflitos dentro de um grupo, as proposições de Simmel (1983) podem ser levadas em conta. Simmel (*ibid.*) contribui para o entendimento de como a relação entre o tamanho do grupo e o radicalismo

podem interferir na própria existência do grupo. Os grupos menores podem assumir posturas radicais como forma tanto der necessidade de autopreservação, quanto pela impossibilidade de lidar com tendências fortemente variáveis dentro de uma estrutura social restrita. Nesse sentido, a própria natureza pessoal das relações exige certa homogeneidade de pensamento a fim de manter a coesão em grupos menores. Como o próprio autor refere, o radicalismo é, sem dúvida, mais proeminente nas grandes massas, mas tal radicalismo precisa se caracterizar por ideias simples que reúnam grande número de indivíduos divergentes e não ideias complexas e aprimoradas que exigiriam grande esforço de reflexão e considerações por parte do grande grupo – seria mais difícil a adesão a ideais abstratos que demandariam operações de convencimento mais complexas e trabalhosas. Talvez seja possível considerar que tais ideias simples estejam dispersas em grupos sociais maiores onde pequenos grupos se organizem em torno de radicalismos mais familiares e sobre os quais organizam suas interações. Estas percepções sobre a sinergia de grupos pequenos é fulcral na organização do grupo liderado por Nupê: como ele mesmo luta por manter, o grupo só existe porque seus parceiros (e não apenas seus comandados) "falam a mesma língua" e seguem os mesmos objetivos: tornarem-se lutadores vitoriosos e homens de bem – em igual proporção de complementaridade. Em tais configurações, não há espaço para personalismos, ou vaidades. Todos aqueles que tentaram se sobressair e sair das regras do jogo implícitas no código de conduta estipulado (e incorporado) para a comunidade foram expulsos; ou se retiraram do convívio com a comunidade (de forma capital, na maior parte das vezes, com mágoas e rancores para ambas as partes).

A radicalidade no domínio de códigos implícitos ao convívio grupal nesse caso é decisiva no caso da comunidade estudada: ou o indivíduo aceita as condições, ou nem mesmo se aproxima. Não há meio termo nessa comunidade: a ideia é a de que "ou está dentro" (e se domina a língua verbal, gestual, corporal e moral dela) ou "nem nos perturbe".

IV SOLO SAGRADO DOS LUTADORES

Lutador é aquele que briga só pelo prazer de brigar,
O homem justo é aquele que briga porque é necessário.
Provérbio japonês

A pesquisa de campo do presente estudo trouxe à tona um aspecto que reitera a imanência do sistema simbólico responsável pela atribuição de capital simbólico às manifestações de lutas como artes marciais: a adoração de uma forma de masculinidade representativa de lutadores. Em meio à nuclearidade com que a figura de lutador desempenha um papel de referência neste sistema simbólico, foi possível identificar como o grupo que acompanhei nos últimos meses reifica disposições sociais conservadoras; que modelos de masculinidades tidas como hegemônicas são imprescindíveis para a economia do capital masculino atrelado a uma perspectiva de adoração e respeito; e reproduzem uma ideia de que aquelas masculinidades são fundamentais para o progresso e a ordem social. Esta impregnação de uma perspectiva da ordem e do progresso me pareceu implícita às representações que meus colaboradores compartilham enquanto um dado para análise; e busquei ao longo do texto confrontar estas premissas com a leitura crítica de gênero quanto a tal funcionalismo.

Acionando a premissa de que representações de mundo para meus informantes sustentam-se sob uma religiosidade que ultrapassa a perspectiva espiritual de religião convencional, discorro nesse momento sobre como as lutas corporais enquanto artes marciais representam verdadeiros códigos de conduta em torno do qual a comunidade estudada se constitui. Neste sentido, argumento que uma produção, distribuição e manejo do capital masculino reverbere de maneira singular sistematicidades erigidas em acordo com aquelas narrativas míticas e essenciais das quais as retóricas das artes marciais se caracterizam. Em função disto, exploro nesse capítulo a premissa de que a dedicação e o respeito aos princípios que regem aquelas artes marciais são produtivos para a execução do projeto de sucesso material, familiar, afetivo e social que esses lutadores buscam.

4.1 CEDER PARA VENCER

A dimensão simbólica das lutas corporais e sua relação com masculinidades no universo observado mostraram-se inscrita em um sistema figurado que serve de referência societal para aqueles que participam de sua constituição; em meio ao respeito e à reverência que lhe é exigido, percepções sobre lutas corporais e práticas sociais que as sustentam são vistas como incontestáveis. Em torno desta assertiva, identifiquei, desde o início de minhas vivências junto

ao grupo observado, posturas inflexíveis e respeito a fundamentos balizadores da percepção de arte marcial vistos como dogmas. Durante a pesquisa, duas situações ocorridas podem contribuir para evidenciar tal premissa: 1) uma discussão com lutadores sobre artes marciais; 2) conversão de lutadores a regimes de vida que os permitam ascender socialmente. Nestas situações, identifico uma postura que, para os lutadores com quem convivi, por ser incontestável, e incutir sentidos de respeito e veneração às dinâmicas que participam na constituição da comunidade de lutadores, se aproxime de uma perspectiva religiosa.

Interessante observar como possibilidades explicativas permitidas pelas teses weberianas sobre religiosidades enquanto expressões simbólico-culturais (WEBER, 1982)[259], e as reflexões de Mircea Eliade (2001)[260] sobre uma ontologia imputável à religiosidade permitem uma análise do que identifico como representações compartilhadas pelos colaboradores que parecem sorver, de esquemas funcionalistas de leitura do mundo, seus repertórios intelectivos[261]. Desta forma, sustento que exista uma imanência daqueles pressupostos conservadores em respeito à ordem e à disciplina nas falas e práticas sociais do grupo em questão; e que é possível interpretá-los à luz de uma perspectiva de ascese moral que funda no sacrifício, no respeito a disposições rígidas de gestão do corpo e do cotidiano calcados em figuras emblemáticas de lutas corporais e seus protagonistas.

[259] É possível inferir que é a partir de Weber (*op. cit*.) que se abre o olhar das religiões como emergidas de conjunturas políticas e econômicas singulares, que resultam do manejo de textualidades por parte de segmentos sociais detentores e organizadores de saberes com caráter religioso. Como observa o autor, há uma significativa participação de novos ricos, segmentos cultos e preparados para operarem místicas e liturgias religiosas que entendo serem os intermediários culturais com que venho dialogando até o momento, os quais desempenhem papel decisivo na construção e execução de lutas corporais e suas comunidades – principalmente se me detiver em analisar a forte relação entre artes marciais e suas gêneses em lendas sagradas orientalizadas, para dizer o mínimo.

[260] Eliade (*op. cit*.) defende que o homem é, por natureza um crente na realidade absoluta do sagrado que transcende o mundo empírico. Concordando com Weber (2001) no tocante ao desencantamento do mundo, Eliade reflete sobre a necessidade de reaproximação do indivíduo com um deus que lhe dê segurança ontológica. Para este homem, o *homo religiosus*, segundo o autor, a vida tem uma origem sagrada capaz de ser atualizada exatamente porque, em essência, é uma vida religiosa. O homem a-religioso de Eliade (*op. cit*.) descende do *homo religiosus* e constitui-se, então, a partir de vivências de seus antepassados. A carência, em termos de aplicabilidade científica é a de que, apesar dos estudos do autor recuperarem elementos substanciais sobre uma religiosidade imanente na ontologia humana, seu corpus analítico atém-se à produção textual-literária e a achados arqueológicos, e carece de evidências sociológicas claras que sustentem sua proposta (SOUZA, 2011). Outras carências no trabalho de Eliade (op. cit.) são a não consideração da questão da linguagem – já que o homem é um ser de linguagens – na produção de sua tese sobre a imanência do sagrado no ser humano; e, por extensão, uma perspectiva de transcender a história, como se fosse possível ultrapassar questões contextuais em termos de tempo e espaço em análises religiosas. É possível perceber que tais problemáticas são, em tese, difíceis de serem solucionadas, pois, como o próprio Eliade (op. cit.) percebe, a temática que ele aborda em seus estudos sobre a relação do humano com o sagrado e o profano são por demais extensas para serem finalizadas. Tal proposição pode ser aplicável a outros estudiosos de referência da religiosidade humana, entre os quais o próprio estudo de Durkheim (*op. cit*.) a que recorro nesse estudo que, com grandes chances, pode representar leituras eurocentradas (orientalistas, palimpsestos ou hibridações). Em tempo, esta inferência é cabível, dado ser o corpus analisado por estudiosos que se interessam em estruturar premissas científicas para mitos, sistematicidades religiosas e arquétipos, textos passiveis de crítica literária análogas às de Eliade (*op. cit*.), e até trabalhos que se debruçam sobre mitos em si (CAMPBELL, 2004; BRANDÃO, 2004; CHEVALIER; GHEERBRANT, 2002; ELIADE, 1963); ainda assim, traduções que sejam de "Outras" matrizes culturais as produções citadas nesse momento, seus autores trazem substanciais elementos que suscitam relações entre linguagens, representações e religiosidades.

[261] As grades teórico-analíticas de que lancei mão no capítulo anterior, e que nesse capítulo ganham espessura analítica, mesmo valendo-se da linguística estrutural (BARTHES, 2001), funcionaram, como deixei claro, como projeto semiológico (provisório) para leituras possíveis de atos de fala de comunidades de lutadores; e que tais projetos analíticos semiológicos precisam, para se tornarem legíveis, ser confrontados com conjunturas sociais que emergem de experiências sociais contextuais por natureza.

Tomemos então a descrição das situações que permitirão vislumbrar melhor as tramas descritas.

Inicialmente, me reporto a falas reais que dizem respeito à forma negativa com que lutadores, em duas ocasiões isoladas uma da outra e, portanto, que não poderiam ter sido influenciados um pelo outro, reagiram ao me ouvirem comentar sobre o JJB não ser arte marcial. Um deles, depois de minha explanação objetou:

- Mas parece que você 'tá é querendo falar mal do Jiu-jítsu'! – disse Ossãin (diário de campo 20 jun 2014).

Outro, em uma conversa bem mais tensa, foi irônico quanto às minhas colocações sobre artes marciais e mostrou-se muito ofendido, revidando, com colocações homofóbicas e misóginas, meus comentários[262].

Em ambas as situações, de imediato, fui, no entender daqueles lutadores, um herege. As duas situações me causaram surpresa e preocupação. A surpresa foi a de que, por serem meus interlocutores possuidores de formação acadêmica e de maturidade considerável em função da idade e da experiência de vida deles, não esperava uma reação naquele nível. Além disso, tive o receio de que, em função de parecer meu comentário fortemente ofensivo, perder aquelas amizades. As reações me pareceram, em um primeiro momento, desproporcionais. Como tentei argumentar, mas sem sucesso, mesmo sendo um apreciador do JJB e de tantas outras lutas, intencionara dialogar sobre o tema; mas, mesmo com uma argumentação teórica e científica para fundamentar meu posicionamento, toquei em um ponto delicado sem perceber e fui prontamente rechaçado por isto. Fui tachado de intelectual incompetente – um aspecto que, até então, não me chamara tanto à atenção sobre o fato de que o "Outro" de masculinidades de lutadores nesse estudo inclui o intelectual pouco ambientado com uma fisicalidade eminentemente viril – talvez em uma leitura de que masculinidades autênticas se eximam de elucubrações intelectuais, como sugere Guasch (2006). Para eles, eu era um ignorante em termos motores – o que seria mais grave do que ser um ignorante em termos culturais convencionais –, pois deixei claro que, por não respeitar a máxima das artes marciais, não era digno de dialogar sobre uma linguagem (inviolável) como a das artes marciais. Acho que, se pudessem, teriam me finalizado ao melhor estilo JJB, para que eu me recolhesse a minha "insignificância", tamanha foi a insatisfação que pude ver em suas expressões (verbais e não-verbais). Ironicamente, a situação se assemelhava àquelas que, longe de serem as relações jocosas comuns em masculinidades esportivas que,

[262] Em função da dificuldade, depois desse episódio, em manter relações amistosas a fim de convidá-lo a colaborar com o estudo, mantenho-o no anonimato, pois não me foi possível colher-lhe autorização para referir-me ao mesmo.

como sugere Radcliffe-Brown (1952)[263], fazem parte de um código implícito no qual homens tiram sarro um da cara do outro, podendo ou não chegar a um confronto físico, mas sempre sem afetar a camaradagem entre os envolvidos – situações nas quais falas homofóbicas são devem ser encaradas com bom humor e réplica[264]. Fora como chamar aqueles lutadores de "viados" sem estarmos inseridos em um contexto franqueado pela ironia – o que, como qualquer sugestão sexual, independentemente da orientação (hetero, homo ou bissexual), é invariavelmente problemática e de difícil trato (ANDERSON, 2005; GUASCH, 2000)[265].

Entendi que, se eu me alongasse mais em tais afirmações – mesmo sendo colocações infundadas, pois, naquele momento, eu era um "intelectual" desprovido da experiência somática que me capacitasse e entender o que é uma arte marcial de fato –, realmente estaria arriscado a ser vítima de linchamentos sociais – exageros à parte, imaginei, dada a indignação dos meus interlocutores, que poderia até ser rechaçado em redes sociais que compartilho com outros lutadores sobre esta minha opinião sobre artes marciais, se o assunto viesse à tona.

A segunda situação encontrada durante a pesquisa que entendo competir com a construção de masculinidades no universo em questão desse estudo foi a adesão, ou eu deveria dizer conversão, de um número significativo de lutadores a religiões neopentecostais. Já havia percebido o avançar de tal processo desde o início dos anos 2000, independente da relação com lutas corporais; mas, com o passar dos anos, o ritmo de conversão entre o público referido no presente estudo se acelerou; e é a partir da percepção deste avanço que sustento a presente argumentação. Em conversas informais junto a grupos de lutadores identifiquei em suas falas um

---

[263] Uma definição de relações jocosas é apresentada por Radcliffe-Brown (*op. cit.*): "What is meant by the term 'joking relationship' is a relation between two persons in which one is by custom permitted, and in some instances required, to tease or make fun of the other, who in turn is required to take no offence. It is important to distinguish two main varieties. In one the relation is symmetrical; each of the two persons teases or makes fun of the other. In the other variety the relation is asymmetrical; A jokes at the expense of B and B accepts the teasing good humouredly but without retaliating; or A teases B as much as he pleases and B in return teases A only a little. There are many varieties in the form of this relationship in different societies. In some instances the joking or teasing is only verbal, in others it includes horse-play; in some the joking includes elements of obscenity, in others not" (p. 90). Em tradução livre: "O que se entende pelo termo 'relações jocosas' é uma relação entre duas pessoas onde é permitida a uma delas, por costume, e em alguns casos, por obrigação, provocar ou tirar sarro dos outros, que por sua vez é obrigada a não tomar como ofensa. É importante distinguir dois tipos principais. Em uma, a relação é simétrica; cada uma das duas pessoas provoca ou tira sarro da outra. Na outra variedade a relação é assimétrica; A faz piadas às custas de B e B aceita a provocação com bom humor, mas sem retaliação; ou A provoca B, tanto quanto lhe agrada e B, em troca, provoca A apenas um pouco. Existem muitas variedades na forma dessa relação em diferentes sociedades. Em alguns casos, a brincadeira ou provocação só é verbal, em outros, inclui confronto físico; em alguns, a brincadeira inclui elementos de obscenidade, em outros não".

[264] Há trabalhos que buscaram encontrar, nas sociabilidades encontradas no âmbito esportivo, a premissa da tensão que emerge da vigilância e do patrulhamento das masculinidades, em aproximação com as relações jocosas (ORIGUELA; SILVA; 2014; GASTALDO, 2010; SILVEIRA; STIGGER, 2007).

[265] Como lembra Eric Anderson (2005), o uso irônico de palavras como "viado" e "bicha", assim como a expressão "isso é muito gay" são usados para dissociar-se da homossexualidade, mesmo que boa parte dos homens que utilizam esses discursos, o façam de maneira irônica. Aproximando a questão para o universo esportivo, Garis (*op. cit.*) infere que homens atletas mantém relações uns com os outros a partir de conversas e atitudes sexistas e homofóbicas, reproduzindo a premissa das relações jocosas de Radcfif-Brown (*op. cit.*). O objetivo é a dominação e a linguagem é o meio para isso – semelhante à dinâmica descrita por Messner (*op. cit.*) onde disputas verbais se utilizam de discursos misóginos e homofóbicos em desafios que mantém em jogo a hegemonia masculina. A agressividade e a competitividade é expressada na linguagem utilizada nas interações masculinas no meio esportivo e esta linguagem coloca como meta desprestigiar ou manter o outro subjugado realçando condições que o aproximem da figura feminina, do gay masculino ou de minorias étnicas, raciais e sociais.

arrependimento e, ao mesmo tempo, um orgulho de terem superado – graças à conversão a igrejas neopentecostais em sua maioria – uma fase em que se viam perdidos por se; envolverem em conflitos na rua, em boates ou eventos sociais onde, junto com seus amigos e pares de academias de lutas, agrediam outros lutadores de outras agremiações, e outros homens, sem necessariamente terem motivação para isso[266]. Por algum motivo exterior a suas vontades, lutadores mudaram, depois de se converterem ao neopentecostalismo, suas atitudes em relação aos "Outros", a si mesmos e, por extensão, à vida que levavam.

Meu argumento a respeito das reverências a artes marciais, somando-se à discussão trazida no primeiro capítulo sobre o formato simbólico das lutas corporais, é o de que há uma contiguidade entre a adesão ao neopentecostalismo e uma percepção de sucesso como lutadores que a ele se convertem. As artes marciais, despidas das beligerâncias e belicosidades onde as mesmas encontram suas gêneses, seu capital simbólico extraído do *ethos* guerreiro dos samurais lendários que permeiam as origens das artes marciais, alinham-se, paradoxalmente, à ideia de uma civilidade feminilizante – já que se opõem aos princípios canônicos de que a verdadeira virilidade é aquela não corrompida pela modernidade intelectualizada (GUASCH, 2006; ALBUQUERQUE JUNIOR, 2013). Este paradoxo retoma os questionamentos ocorridos desde os anos de 1960 a respeito da esportivização das lutas (GARCÍA; MALCOLM, 2010); e a única solução para o abismo surgido do deslocamento das lutas corporais para a rubrica civilizatória dos esportes, conforme nota Elias (1992), pareceu ser o sequestro para dentro do discurso neopentecostal como forma de justificar porque aqueles guerreiros lutadores abriram mão de exibirem suas masculinidades para tornarem-se atletas. Este processo permitiu atrair para o neopentecostalismo um segmento prestigiado como representação do vigor, da juvenilidade a-temporal, e da vanguarda do culto ao corpo, de que as lutas corporais como artes marciais estão investidas; ao mesmo tempo em que realocou aqueles indivíduos "desajustados" à imagem de homens honrados e prestigiados por defenderem o discurso de nobreza das artes marciais.

O paradoxo das artes marciais/lutas corporais é, em si, uma reflexão relevante para a compreensão da relação obtusa entre aquelas e o neopentecostalismo.

Lutas e artes marciais são, em essência, ritos nos quais o ultrapassar do limiar de não-homem para o de verdadeiro homem; a apologia à dor e ao sofrimento que as caracteriza; a submissão aos riscos de competirem ou de envolverem-se em conflitos contra outros lutadores constituem-se em processos indissociáveis à "elevação" da condição comum para o patamar prestigiado a que se entende ser o de homens-lutadores. Neste sentido, sofrer envolve o próprio

[266] Um aspecto comum entre atletas refere à frequência destes a bares junto de seus pares para beber, "pegar mulheres" e brigar; escolhendo vítimas (homens portadores de "Outras" masculinidades subordinadas) em bares que representam territórios onde possam provar sua coragem masculina e reforçar a coesão grupal (MESSNER, 2002).

autoconhecimento necessário para que o indivíduo alcance a condição humana a que está fadado: um humano divino. A premissa da violência como elemento fundamental para o equilíbrio comunal extraído das análises de Girard (2004, 2000, 1983) permite, aproximando das perspectivas teóricas sobre mitos e heróis, encontrar o indivíduo sacrificado no ritual como um ente importante das competições inerentes às lutas corporais[267]; e esta dinâmica me pareceu participar de maneira singular na produção de subjetividades dos meus colaboradores sensibilizados, possivelmente por mediações culturais nas quais a figura do auto-sacrifício e da superação da dor e do sofrimento (físico e moral) é uma máxima. Isto se torna mais evidente se observarmos como rituais competitivos de lutas corporais, entre os quais eventos de MMA se apresentam como modelares, constituem-se espaços promissores para a evidenciação da passagem do lutador da condição de homem comum (profano) para de homem excepcional (sagrado ou divino) junto àqueles que tomam as artes marciais em termos cosmológicos: ao submeter-se às agruras de uma competição de luta – quanto mais arriscadas forem, maior o capital masculino acumulado – o lutador ultrapassa o linear de lutador comum para o de lutador-ídolo. Lutadores prestigiados por suas façanhas foram, muitas vezes, aqueles que, mesmo seriamente lesionados, continuaram seus combates e até venceram seus oponentes. Minotauro, Anderson Silva e Uriah Hall estão entre competidores que participaram de eventos de MMA e foram vítimas de fraturas durante os combates. Junto aos ocorridos, a exploração da lesão e suas consequências irremediáveis serviram de elemento para promover a imagem sobre-humana daqueles indivíduos[268].

Junto às provas de masculinidades embutidas nos rituais em que acredito se constituam as lutas e as artes marciais, lutadores parecem encontrar justificativa para suas posturas como que para defenderem o corolário das masculinidades de que se julgam depositários; mas, depois de convertidos, lutadores que colaboram nesse estudo, reconhecem a necessidade de canalizar suas agressividades para defenderem suas equipes e sua imagem de lutador; não mais na rua, mas dentro do tatame ou do ringue; e, através do exemplo, convertendo outros (e "Outros") homens a seguirem o mesmo caminho de conversão – talvez dentro de uma perspectiva pedagógica e funcionalista.

---

[267] Como referi no primeiro capítulo, o bode expiatório de Girard (*op. cit.*), ao ser sacrificado, permite a catarse coletiva produzida a partir da própria violência que elimina a ameaça contida naquele individuo submetido ao sacrifício. Como comenta o autor, o sacrificado, emergindo do rito sacrificial como a imagem da purificação do mal pelo recurso da violência, deter poderes simbólicos que o elevam a condição de iniciado e, possivelmente, de líder do grupo que o sacrificou; .

[268] Minotauro, ao enfrentar Frank Mir no UFC 140 em 2011, teve o braço fraturado, mas não desistiu da luta que foi interrompida pelo arbitro, pois o lutador, apesar de ter admitido porsteriormente que se arriscou desnecessariamente, não demonstrou que entregaria a vitória ao oponente (MINOTAURO, 2012; NOBLAT, 2011; MESMO, 2011). A cena da fratura na tíbia de Anderson Silva no UFC 168 em 2013 repercutiu durante algum tempo e integrou a biografia antológica do lutador (ALBUQUERQUE; RODRIGUES; RAUPP, 2013; GHIROTTO, 2013; FEIJÓ, 2013). Uriah Hall, um jamaicano que participou do TUF 17, teve fratura exposta no UFC 175 em 2014, mas continua a luta mesmo com o sangramento (JAMAICANO, 2014; TANNURI, 2014).

Como em função do processo de conversão, o processo de submissão aos limiares da masculinidade não possui, na comunidade observada, a pretensão de ser generalizante: apenas eleitos – e essa é uma decisão espontânea – são tocados pela necessidade de converterem-se às novas exigências de uma vida correta e determinada; e, no meio dos lutadores, decidir-se por renunciar um passado de injúrias (as leis que regem o universo marcial dos samurais) e dedicar-se à preparação de um lutador honrado é altamente valorizado pela comunidade: é uma vocação, um chamado a que o lutador orgulha-se por poder atender. Dentro deste cenário, em meio às premissas de que a arena política dos debates sociais tem sido alijada em favor de um isolamento do indivíduo, estratégias de autoajuda emergiram como forma de suprir carências provocadas por aquele isolamento, um consumo de projetos pré-moldados entre os quais a adesão a formas ascéticas de gestão corporal se encaixam (BAUMAN, 2001), em formato esportivizado de artes marciais, *fitness*, *welness*, todos dissociados de convenções restritivas relacionadas à sensualidade, devido à possibilidade de fortes dinâmicas identitárias como as das lutas corporais. Os exemplos de lutadores convertidos e bem sucedidos, a protagonizarem histórias de sucesso, privações e vitórias fantásticas bem manejadas por profissionais especializados em promover imagens dos ídolos do esporte, ganham um ingrediente a mais quando ajustados às retóricas religiosas, pois parecem atribuir um sentido sagrado àquelas vitórias e sucessos, além de, como as estratégias de autoajuda, fornecerem material para outros seguirem as mesmas estratégias contando apenas com seu próprio potencial – como se o sucesso só dependesse somente do esforço e da disciplina pessoal[269].

No sentido percebido para a conversão dos lutadores, há um traço que também reincidiu que foi o da relação com um tipo de mulher em especial: uma mulher convertida ou em condições de se converter para formar o par que os levarão ao sucesso. No conjunto formado por um lutador convertido e uma mulher ideal, sobre o qual discorrerei mais à frente, há um ajuste positivo para ambos: lutadores encontram uma justificativa para deixarem de ser *pitboys*, mas não se sentem culpados por continuarem a se dedicar a atividades que promovem agressões em outras pessoas; as igrejas neopentecostais ganham um filão de mercado poderoso que, com sua apologia à vitalidade e à juventude, significam um segmento propulsor das liturgias de vanguarda que estas igrejas defendem.

Para boa parte dos lutadores, corroborando trajetórias similares ao formato heroico daqueles que superaram a condição mundana e deslocam suas biografias em direção ao

[269] As observações de Rubio (2001) são indicativas de que um movimento limítrofe na cultura, influenciada por mudanças na dimensão político-econômica, tem produzido uma imagem de atleta-herói. Para a autora, apesar de não ser um fenômeno novo o fato de que imagens heroicas tem alimentado o imaginário coletivo com reforços de narrativas que deslocam a vida cotidiana para um mundo essencial, no atual estágio social, aquelas imagens mobilizam marcas, valores e todo um sistema simbólico característico desse momento da humanidade.

sucesso[270], teria sido uma relação duradoura com uma jovem, em geral, bela e charmosa, digna de merecer o respeito e o reconhecimento entre seus pares – a publicidade, para as masculinidades, é tão importante quanto o próprio fato em si –, que os fazia mudar seu ritmo de vida social para um formato menos conturbado e autodestrutivo. Percebi um complexo sistema de narrativas sintetizadas como "um homem temente a Deus para uma mulher ideal" produtivas por atribuir papeis (incompletos e extemporâneos) a personagens comuns nos espaços onde convivem lutadores. Esta complementaridade homem-mulher convertidos, constituem-se em poderosos modelos de reprodução de valores e condutas consideradas dignas de homens.

Lutadores de JJB com quem desenvolvi laços de amizade mudaram não apenas suas atitudes, seus lazeres, mas, ao se envolverem em relacionamentos estáveis com belas mulheres, suas aparências destituíram-se daquelas expressões mais típicas de *pitboy* (cabeça raspada, muscularidades desenhadas sob baixíssimos percentuais de gordura e cenhos franzidos de *cool pose*), tornando-se mais bonitos, e melhor cuidados (por suas belas mulheres) depois de aderirem a estilos de vida monogâmicos e ascéticos – sobre isto, ironicamente, alguns se referiam ao fato de, mais sujeitos a programas sociais familiares, terem aumentando drasticamente de peso depois de firmado namoro com sua bela mulher, pois na casa dela se comia muito bem (no entanto, admitir-se mais atraente é, para estes homens, depreciativo, já que, para lutadores, referir-se a um corpo masculino bonito é sinal de afeminamento, inaceitável para si e para seus pares, sendo preferíveis expressões como "travados", "tora", "sinistro", do que bonitos ou atraentes).

Nos casos em que verifiquei o tipo de conversão referido, as decisões tomadas por aqueles me pareciam despropositais, pois me acostumara a encontrar, entre meus amigos lutadores, certa aversão a "crentes", já que pareciam ignorantes e limitados por suas adesões fanáticas a igrejas evangélicas. Este aspecto depreciativo com que lutadores, despojados de rótulos morais religiosos e afeitos à vida intensa mundana, percebiam os "crentes" era nítido. Posso inferir que a adesão ao evangelismo mais primordial, a ideologia cristã de "dar a outra face", lhes seria ilógico ou, para dizer o mínimo, feminilizante (GUASCH, 2006)[271].

É importante que o posicionamento quanto à adoção do termo neopentecostal fique claro, a fim de poder prosseguir com a argumentação de que uma dada percepção religiosa se ajuste às necessidades de um consumo de objetos culturais aparentemente incompatíveis com o ideário cristão que, como Guasch (2006) refere, adentra uma composição eminentemente feminina e, portanto, antagônica aos princípios bélicos das lutas corporais.

[270] Retorno a esse ponto mais à frente.

[271] O afeminamento para Guasch (2006) ultrapassa a dimensão estereotipada do tipo social comum. Encaixam-se nesta categoria tipológica homens que, como considera o autor, são identificados dentro de critérios categorizadores rígidos que exigem uma proximidade estrita de traços identitários, afastam-se de posturas preconizadas como "masculinas": homens educados, polidos, pouco dados a revelar suas aventuras sexuais (como ativos), gentis.

Utilizo-me do termo neopentecostal em atenção à observação de Mariano (2005) que sintetiza a gênese das instituições de origem pentecostal no Brasil, e considera a consagração do referido termo entre pesquisadores brasileiros para identificar novas igrejas pentecostais como um todo – em especial a Universal do Reino de Deus (IURD)[272]. É imperioso pensar, junto às reflexões de Mariano (1999), que a conformação de um público de fieis oriundos da baixa classe média – principalmente das igrejas cariocas citadas por Mariano (2005) como a IURD –, que potencializa uma cultura de consumo por conta da ascendência dos novos burgueses (BOURDIEU, 2007; FATHERSTONE, 1995), e as deformações intencionais das predisposições ascéticas mais restritivas aos gozos mundanos que caracterizam a reflexão weberiana sobre o protestantismo[273], não permitam uma caracterização exígua do movimento neopentecostal como protestante nos termos weberianos de produção de uma ética que abriu espaço para o surgimento do capitalismo moderno[274]. Ainda assim é possível inferir que uma retórica evangelizante esteja no alto da agenda das mudanças mencionadas por esses indivíduos referidas como encontrar o caminho para seu sucesso.

Lutadores que mudaram de religião tornaram-se autocontidos, reservados nas suas sexualidades (moderados devido aos regimes exigidos como preparação para suas lutas oficiais), menos belicosos (reservavam suas belicosidade para competições que se tornaram mais frequentes e mais objetivadas: ganhar títulos que os projetassem como nomes da modalidade),

[272] Mariano (*op. cit.*) e observa a existência de três ondas pentecostais no Brasil: i) pentecostalismo clássico, ajustado às primeiras influências de igrejas de cunho evangelístico no Brasil iniciadas nas primeiras décadas do século XX; foi a primeira onda caracterizada pela ênfase na eclosão de fenômenos da graça pela fala de línguas estranhas, e a adesão de classes desprivilegiadas e estigmatizadas; ii) deutoropentecostalismo, influenciado por missionários norte-americanos famosos por suas origens na cinematografia daquele país, atende por essa denominação no texto de Mariano (*op. cit.*) em função da adequação do radical deutero (segunda vez) ser apropriada para nominar a segunda onda pentecostal, como a segunda onda, que não abandona a primeira, mas se constrói em torno da apologia ao dom da cura; iii) neopentecostalismo: é a terceira onda, formada por segmentos sociais oriundos de classe média, novos pequenos burgueses com maior nível sociocultural que os da primeira onda estigmatizados como ignorantes e pobres; mais permeável à vida profana dos fieis; empenhada no combate incisivo às religiões afro-brasileiras; notavelmente anti-ecumênica; dada a expressividade emocional nos cultos; defensora de participação na política partidária, da teologia da prosperidade, da guerra ao Diabo e à organização empresarial de suas frentes institucionais. Outro aspecto sobre o qual Mariano (*op. cit.*) chama a atenção é quanto ao fato do neopentecostalismo romper com o sectarismo e o ascetismo pentecostal da primeira onda pentecostal, em função do formato empresarial com vista aos lucros financeiros desta categoria de igrejas evangelísticas.

[273] Mariano (*op. cit.*) segue apresentando uma definição de neopentecostalismo importante para esse estudo na qual este movimento, que emerge em meados dos anos de 1970, reordena o pentecostalismo e permite aos fieis – como os lutadores convertidos ao evangelismo nesse estudo claramente desejam – uma percepção da vida religiosa calcada na prosperidade (Teologia da Prosperidade), no gozo terreno de prazeres mundanos sem culpa moral, mas justificada por desígnios divinos (vocação para serem lutadores campeões). Concordando com a observação de Mariano (*op. cit.*), sobre uma sinonímia entre pesquisadores brasileiros quanto às denominações evangelísticas brasileiras pelo uso do termo neopentecostalismo, alguns textos utilizados nesse estudo o tomam como suporte de dados e reflexões teóricas sobre o avanço de religiões (MACHADO, 2012, 1996; MACHADO; MARIZ, 2004; DANTAS, 2013, 2011). Em função da riqueza semântica, e da espessura sociológica que a nominação neopentecostalsimo – ajustada aos formatos socioeconômicos da modernidade tardia ou fluida – adquire para os fins desse estudo, reúno em trono dele as origens religiosas dos agentes que tomo como personagens no presente texto como neopentecostais.

[274] Mariano (*op. cit.*), ao analisar o avanço neopentecostalismo no Brasil, chega à conclusão de que ele não mais atende às teses de Weber (2003), no tocante à perspectiva culturalista weberiana na qual um *ethos* do trabalho tenha sido fruto das elaborações protestantes que desencadearam o desenvolvimento do capitalismo; pois a dessectarização e o deslocamento do abandono do gozo mundano por sua valorização, se contrapõe à ênfase na gestão do trabalho e do ganho material como uma forma de adoração aos desígnios divinos produzida no seio da Reforma Protestante responsável, segundo aquele autor, pelo desenvolvimento do capitalismo moderno.

mais (aparentemente) pacientes com "provocações". Interessante notar que não percebia, em lutadores de JJB, como também não percebi em alguns lutadores de outras modalidades – para ser franco, apenas observei este tipo de conversão entre capoeiristas –, qualquer referência em termos de posturas políticas ou religiosas no seu sentido amplo; eram indivíduos que expressavam certa aversão a "falar sobre política"; mas, depois de convertidos, mesmo não expressando abertamente suas posições politicas ou religiosas, aderiram claramente a ortodoxias patriarcais, convencionalismos, e a formatos tradicionais extremistas (quase fundamentalistas) no tocante a orientações político-partidárias, estrutura familiar (nuclear heterossexual) ou orientações sexuais. Talvez alguns tenham se tornado abertamente mais inflexíveis nestes termos que antes.

Foi interessante que, além do ritmo acelerado com que tais conversões ao neopentecostalismo se produziam, havia, paralelamente, a aproximação de outros lutadores "neo-convertidos" que, junto dos primeiros, formavam novos grupos de lutadores que cresciam substancialmente; defendiam posturas conservadoras, patriarcalistas e machistas[275]; aspiravam por organizarem-se formalmente; passaram a organizar confraternizações periódicas; e acirraram laços de fraternidade com, não raro, convites para que outros parceiros ainda não-convertidos se convertessem às lutas corporais – mesmo que isso não significasse conversão ao neopentecostalismo –; além de apreciarem políticos e partidos com discursos homofóbicos, classistas-sectários e antifeministas.

Vendidos como pacotes de solução individual para problemas coletivos, conversão a igrejas neopentecostais e relações monogâmicas com mulheres – de preferência, convertidas[276] –, assim como outras ferramentas de chamados para lutadores-heróis mudassem suas trajetórias e aceitassem seus destinos, estiveram presentes em muitas das biografias de lutadores nesse trabalho.

As amizades e a camaradagem se mantinham com aqueles ainda não convertidos, como em qualquer dos espaços de sociação dessa natureza; mas aqueles ainda não convertidos sentiam-se cada vez mais compelidos a mudarem. O crescimento no número de "neo-lutadores", "neo-monogâmicos", "neo-domésticos" e "neo-convertidos" era um aspecto significativo; ao mesmo tempo, expandia-se o interesse em lutas corporais por homens acima dos trinta anos com pouca ou nenhuma experiência anterior em lutas (ALMEIDA; ALMEIDA; LIMA, 2006a;

[275] Tomarei como suporte Guasch (*op. cit.*) para identificar patriarcalismo como uma influência sobre a organização familiar e política sustentada pelo poderio da figura masculina (pai, chefe, líder tribal); e machismo como uma estereotipia extremada de masculinidades contextuais. Como verifica Guasch (*op. cit.*), nem o patriarcalismo nem o machismo são sinônimos de masculinidades, mas verificam-se como figurações sociais importantes nas circulações por onde aquelas ganham força e reproduzem estruturas de dominação da ordem de gênero.

[276] Utilizo o termo como uma tipificação para identificar novos-evangélicos que se apresentam como "tocados" pela religião que abraçam, e que se esforçam por mudarem suas atitudes pré-evangélicas.

ALMEIDA et al, 2006b). Perecia haver uma tendência à naturalização do ser lutador e, como reflito aqui, tal tendência marcaria um deslocamento, em termos ético-morais, irremediável.

Algumas observações se fazem necessárias aqui. A percepção de profanação das artes marciais, como ocorrido na situação em que expus meu posicionamento sobre ser a ideia de arte marcial ser uma retórica, me parece, em função do ajuste das lutas corporais à dimensão de sagrado, resposta irremediável, mesmo que não formalizada verbalmente[277] – uma situação rara, pois lutadores orgulhosos de suas virilidades são, como se pode inferir de Guasch (2006), extremistas e inflexíveis o suficiente para não se furtarem de exprimir clara e contundentemente suas decisões. No que se refere à questão da conversão religiosa, sendo o pertencimento a uma comunidade uma condição precípua para o "ser lutador", exige-se deste que defenda veementemente lutas corporais como artes marciais ajustadas à lei e a ordem social vigente, ajustando-se estritamente às exigências morais de comunidades específicas de lutadores: um integrante de uma comunidade de lutadores que for flagrado em conflitos contra a ordem pública será expulso incondicionalmente. Neste sentido, a retidão moral exigida de um lutador na comunidade de uma arte marcial se acopla perfeitamente às liturgias (neo)pentecostais evangélicas – talvez mais "sensíveis" às demandas viris de lutadores –, não podendo causar surpresa que o movimento de conversão ao neopentecostalismo esteja em pleno curso.

Com relação à discussão sobre a onda de conversão entre praticantes de lutas participarem do deslocamento da imagem de *pitboys* para a de lutadores convertidos, as incongruências são flagrantes. Ainda que a maior parte dos locais onde existam grupos dedicados ao ensino-aprendizagem e formação de competidores de lutas corporais serem formado por evangélicos, ou serem liderados por indivíduos formados em escolas tradicionais de artes marciais, afirmar se há ou não ainda equipes ou academias onde lutadores se envolvam em brigas ou confrontos fora de competições formais é uma questão problemática. Tenho notícias de lutadores de outras equipes de lutas que ainda se envolvem em confrontos, mas esse dado não foi encontrado na comunidade estudada, pois, a influência do líder e de grande parte dos lutadores graduados da equipe (agentes da segurança pública tipicamente caxias[278]) restringe qualquer

[277] Pude perceber, durante minha atuação docente, que a ideia de não haver sustentação teórica e conceitual clara para a afirmação de que lutas corporais sejam artes marciais provocam reações de assombro e indignação, mesmo por parte de indivíduos não envolvidos diretamente com tais manifestações. Sorrisos irônicos e expressões de repúdio que verifiquei junto aos discentes em minhas aulas de uma disciplina que aborda a questão das lutas corporais, Fundamentos Metodológicos das Lutas 1 (GOIÁS, 2009), me indicavam que a reprodução do discurso orientalista a que refiro nessa tese é poderoso e difícil de ser demovido. Ainda que tenha apresentado referências produtivas para a discussão acadêmica que atendesse às premissas de um estudo esclarecido sobre a retórica insustentável a respeito desse ponto (GONÇALVES, 2012; RUFINO; DARIDO, 2011; ANTUNES, 2009; CARREIRO, 2005), os resultados são pífios e, em geral, como pude verificar ao longo de quatro anos ministrando conteúdos desta natureza, graduandos em Educação Física finalizam seus cursos mantendo falas alienadas neste sentido.

[278] O termo caxias, como representação e apreço pela ordem social vigente – um coloquialismo que apela para a figura severa do Marechal Duque de Caxias patrono do Exército Brasileiro –, parafraseia a tipificação de DaMatta (1997) que problematiza, na sociedade brasileira, a relação triangular entre malandros, crédulos e caxias.

movimento nesse sentido. Mas, como ouvi em alguns momentos da pesquisa de campo, um homem deve dominar "técnicas" básicas de luta para "saber se defender" se for ameaçado na "rua". A proibição quanto a "usar as armas" das artes marciais fora do tatame/ringue é relativa, pois ocorre não se aplica para os casos em que o envolvimento em conflitos é lícito, como na máxima defendida em qualquer comunidade de lutadores deixa bem claro, "deseja a paz, mas está sempre pronto para a guerra". Nesse ponto, é necessário pensar que uma masculinidade defendida por um lutador convertido não o exime da necessidade de manter sua honra masculina (PITT-RIVERS, 1975), por mais que respeite as premissas evangélicas do perdão[279].

Nesse ponto, observo que a fisicalidade é um elemento central para uma discussão sobre operações de produção, manejo e distribuição do capital masculino lutatório. A fisicalidade das relações, a dimensão somática das lutas corporais, no sentido apontado pela pesquisa de Garis (2000)[280], é o ingrediente fundamental para a eclosão do sistema de relações a que me detenho no presente momento[281]. Dentro do âmbito desta questão, suponho ser necessário admitir que tal fisicalidade implícita à "postura de lutador" seja definida *a priori* de acordo com o reconhecimento de uma *língua* comum à comunidade estudada. Como ficou evidente na pesquisa, a percepção de respeito e veneração das artes marciais exige também que se defenda a honra da luta/arte marcial, pois ser derrotado em um confronto, qualquer que seja, sempre representa uma vergonha. A complexidade do uso adequado do aprendizado alcançado pelo treino exaustivo nas lutas revela sua face mais arbitrária ao permitir a conclusão de que, por mais que um lutador tenha consciência de sua superioridade em relação a outros com quem a se desentender, dificilmente aceitar-se-á que ele não revide uma ofensa à altura.

Em um treino realizado em um espaço externo à academia de Sangô, Edé refere-se ao fato de que ele não se vale de suas habilidades para desafiar fisicamente potenciais agressores e que "é adepto da paz", mas considera a importância de "saber se defender".

---

[279] A historiografia de George Mosse (1996) realça bem essa perspectiva como um dos princípios norteadores da preparação das tropas militares de Estados Nacionais modernos: a beligerância de um exército serve de escudo contra ataques adversários. Ela parece sustentar ainda algumas das percepções de artes marciais como "recursos de defesa pessoal" (RUFINO; DARIDO, 2011). Este princípio "maquiavélico", de louvor à beligerância, típicas de forças militares preparadas para defender os interesses e o patrimônio de uma comunidade, não é novo, e foi proclamado como ferramenta política irrevogável (MAQUIAVEL, 2002); ou, o a exemplo da tentativa para desanuviar o formato passivo imaginado da religiosidade cristã, que Guasch (2006) alerta estar ser uma preocupação para as masculinidades hegemônicas, movimentos como o *Muscular Christianity* do romance de Charles Kingsley chamado *"Westward Ho!"* representam uma prontidão para a guerra angustiante, pois defender a virilidade parece um peso a que se deve estar sempre preparado através da força e da arma (MOSSE, 1996).

[280] Utilizo o termo somático referido por Garis (*op. cit.*) como paráfrase da relação de proximidade corporal inerente ao *sparring* no Boxe, uma habilidade inexorável a ser desenvolvida através das exercitações implícitas a esse campo, a qual significa, para lutadores daquela modalidade, um elemento indispensável.

[281] Há estudos que fazem referência à questão da habilidade físico-corporal como abordagem bíblica presente na parábola dos talentos do Evangelho de Mateus como uma habilidade natural que, se desenvolvida adequadamente, torna-se agradável a Deus (BEZERRA; SOUZA; SILVA, 2008; GAYA et al, 2005; CSIKSZENTMIHALYI; RATHUNDE; WHALEN, 1997; PARK, 1997). Em Park (1997) há a recomendação explícita de que o convívio (homossocial) permitido nos esportes pode auxiliar na terapia para conversão do homossexual à incontornável, de acordo com o autor, heterossexualidade. É possível identificar uma percepção biológica inexorável a respeito das habilidades motoras (somáticas); uma sugestiva recomendação para o estímulo adequado que desenvolva tais habilidades; e, junto a tais percepções, uma desconsideração a respeito de fatores socioculturais e político-econômicos.

TRECHO DO DIÁRIO DE CAMPO DO DIA 08 FEV 2015
- Do jeito que tu era, se se metesse numa briga, estaria ferrado... Teu soco era curto, não colocava o soco – diz Edé.

Outra, que se desenrolou entre Oxodotá, Edé, Orinê, Igbô e eu durante nosso treino de Boxe, chegamos à conclusão sobre um *habitus* de lutador a partir do qual, não haveria a necessidade de se reagir a provocações para honrar sua condição de lutador.

TRECHO DO DIÁRIO DE CAMPO DO DIA 19 JAN 2015
Conversávamos sobre o fato de, como membro do grupo que pratica lutas, hoje não há mais necessidade de brigar na rua. A briga de rua foi transferida para o ringue onde se pode lutar o MMA e extravasar a raiva. Este comentário surgiu após concordarmos que em Brasília e no Rio de Janeiro havia lutadores que promoviam distúrbios na rua valendo-se de suas habilidades para lutas. Comentei que eram experiências em grupos e que estes lutadores não agiam sozinhos, mas não promoveu impacto na conversa o fato das brigas serem iniciadas por grupos.
Oxodotá citou um lutador conhecido por suas brigas em boates na cidade. Ele é famoso pelas brigas em que se envolvia na noite de Goiânia. O comentário é o de que ele não se envolve mais nesse tipo de confronto depois que começou a lutar MMA.
Conversávamos inicialmente sobre o fato de que lutadores não se envolvem em brigas. Mesmo se provocados com acusações graves sobre suas masculinidades ou suas sexualidades, como, por exemplo, uma afirmação homofóbica do tipo "Viado!" proferida na rua por outro homem, não provocaria uma reação a ponto de um praticante de luta – nesse caso, a referência a uma "arte marcial" e não apenas uma luta, mas uma luta reconhecida como séria – reagir agredindo seu ofensor.
- Se me chamarem de "viado" na rua em nem respondo... continuo... – fala Edé.
Essa frase pode ser significativa para, além de remeter à questão de uma masculinidade em oposição à homossexualidade, trazer uma autoconfiança extra ao praticante de luta com relação à sua masculinidade. Mesmo tendo sido lançada a dúvida sobre sua masculinidade com o que existe de mais ofensivo para um homem (sua heterossexualidade), o fato de praticar uma luta resguarda sua identidade masculina (heterossexual). Um lutador não é apenas um homem: possui um sinal distintivo ausente nos demais homens. Este distintivo o protege de ataques à sua identidade masculina.

Negar a existência das artes marciais ou comportar-se de maneira desonrosa como participar de brigas ou confrontos torpes que maculem a imagem das artes marciais significa a profanação daquelas; e, em função disto, merece, o profanador, a punição da expulsão. Mas, como os trechos das conversas entre lutadores apontam, o aprendizado de "técnicas" de lutas deve ser empregado em situações onde um recuo seria tão ou mais desonroso ou profanador da luta quanto utilizá-la de forma irresponsável: como um "utilizar golpes de artes marciais em vão" – arrisco que aqui uma referência à simbologia bíblica de um dos dez mandamentos: "não pronunciar o nome de Deus em vão".

As situações descritas me levaram a questionar sobre uma possível sintonia entre elas. Não sei se esta percepção veio se avolumando no decorrer de meus estudos sobre uma relação

entre lutas e religião dentro de um intrincado jogo de fragmentos culturais que viajam junto às reproduções de postulados socioculturais importantes para a compreensão das masculinidades como objeto de adoração. Posso inferir que tais construções emerjam como operações orientalistas (SAID, 1990), tradições inventadas (HOBSBAWN, 2014) ou como operações político-culturais de impregnação de sentidos de pertencimento (ANDERSON, 2008). O fato é que, nas duas situações, intimamente relacionadas, no meu entender, haveria um respeito a uma religiosidade que transcenderia, mas não negaria por completo, uma ordem cristã. Antes que eu associe neopentecostalismo com lutas corporais ou com o MMA quero deter-me no que entendo ser produtivo para a extração de uma sistematicidade religiosa no respeito e na reverência com que lutadores adoram suas modalidades de luta.

A percepção de que haveria uma sintonia entre as religiosidades intrínsecas às situações que descrevi remontam a algumas premissas: i) uma expansão de fundamentalismos ajustados às reivindicações de segmentos insatisfeitos com uma suposta deterioração de instâncias tradicionais que sustentaram o patriarcalismo (OLIVEIRA, 2004; GUASCH, 2000[282]); ii) apropriações, por parte de indivíduos que afastaram-se de suas carreiras futebolísticas, de discursos neopentecostais na condição de sacerdotes de igrejas pela Europa onde atuaram como jogadores contratados de times consagrados de futebol (RIAL, 2013, 2008); iii) do avanço, no cenário político brasileiro, de segmentos evangélicos na figura de adeptos de igrejas neopentecostais que têm ocupado cargos de relevância neste cenário (MACHADO, 2012; DANTAS, 2011). Ou, como um modelo aglutinador, reflito sobre aquelas premissas estarem conectadas com o avanço das retóricas neopentecostais sobre consumo e gestão da sensualidade/corporalidade; potencializarem as operações de adoração a Deus, como as presentes em matérias de atletas de variados esportes e lutadores que exaltam suas religiões e os resultados atingidos graças a sua fé religiosa; e, acomodando as duas dinâmicas – como operações executadas por intermediários culturais dinamizando a cultura de consumo –, aquele avanço neopentecostal esteja sensibilizando os gostos populares para aderirem a formas de gestão da moral e dos corpos sob orientações evangélicas (PATIAS, 2012; FRESTON, 2012)[283].

[282] Guasch (*op. cit.*) explora a questão da crise da heterossexualidade como um refluxo dos movimentos contestatórios da heteronormatividade, e refere que a crise da masculinidade paralela à da heterossexualidade reforça suas injunções restritivas quanto às "Outras" sexualidades a fim de retomar o controle social a partir da manutenção da ordem de gênero binária e dominada por homens.

[283] O avanço do neopentecostalismo no Brasil (MARIANO, 2005), com seu incentivo ao prazer sexual através da incorporação de regimes não-cristãos (*op. cit.*); apologia ao acúmulo de bens materiais (SILVA, 2006); vaidade, luxúria, inveja e outros "pecados" que, desconstruídos enquanto tais inteligentemente através de ferramentas interpretativas, sugerem que o neopentecostalismo ajusta-se às novas tramas político-culturais e econômicas do avançar da modernidade, e produza um *ethos* condizente com o individualismo e o investimento em projetos envolvidos com a prosperidade material e equilíbrio ontológico indissociáveis (BAUMAN, 2001). Como indicam algumas pesquisas sobre deslocamentos produzidos pelo neopentecostalismo, é possível uma compreensão culturalista embutida nos manejos dessa religiosidade. Associando a construção de sentidos através de uma pesquisa sobre textualidades e produção de *falas* importantes para as dinâmicas neopentecostais, Martins (2011) encontra elementos significativos para pensar na profundidade sociológica das imanências neoliberais e de um refluxo de figuras de

As lutas corporais, assim como outros regimes de gestão de um corpo como agência, encontram na religiosidade neopentecostal uma relação; e as lutas moduladas por pregações evangelizantes, além de desanuviarem sentidos mundanos contrários à ética cristã do perdão e da resiliência (o "dar a outra face"), apresentam-se como um caminho profícuo para o projeto moderno atualizado de investimento no potencial (ascético) do ser. É possível somar a estes dados a ocorrência explícita da apologia de exercitações físicas e, mais especificamente, de práticas de MMA que vêm crescentemente sendo inseridas em templos dedicados a igreja protestantes norte-americanas (WATSON; BROCK, 2015)[284]. Uma destas experiências é a da *Victory Church*, uma igreja norte-americana, sobre o qual foi produzido o documentário *Fight Church*, que traz, para dentro do seu templo, a prática do MMA sustentada e entremeada por passagens bíblicas (MIXED, 2015)[285].

A produção científica sobre a relação entre religião e atividades físico-desportivas é significativa e aponta para a eminência desta temática, indicando a execução de um projeto de manutenção de modelos masculinos viris ajustados à conjuntura social hierarquizada por assimetrias de gênero nos discursos religiosos cristãos (ECCO, 2008, 2007). Mais especificamente relacionada ao evangelismo neopentecostal, uma imbricada relação ocorre entre juventude, surf, esportes radicais, JJB, masculinidade e neopentecostalismo na igreja Bola de Neve onde jovens se ajustam à moda do culto ao corpo, cultuam uma sexualidade silenciada em dinâmicas de exibição de corpos sarados e bronzeados, e, ao mesmo tempo, adoram a Deus (DAMIANI, 2009; REFKALEFSKY; DURÃES, 2007; DANTAS, 2006). Mais especificamente relacionadas a lutas, trabalhos produzidos por Lins (2015a, 2015b, 2015c, 2014a, 2014b, 2013a, 2013b) sobre o imbricamento entre religião e MMA como recurso para conversão de jovens em situação de risco social, contribuem para pensarmos em como têm se subsidiado dinâmicas responsáveis por uma docilização moral e de corpos que me parecem resgatar em conjunturas modelares premissas de Elias (1994, 1993) e de Foucault (2002a, 2002b, 2001a, 2001b). De forma similar, Watson e Brock (2015) se interessam em investigar a paradoxal relação entre MMA e religião protestante nos Estados Unidos e encontram no MMA, apesar de referirem sua inadequação moral para os fins religiosos, um espaço para o controle da agressividade e dos

---

linguagem bíblicas na produção de práticas sociais. Já Morais (2011) sugere que o neopentecostalismo, enquanto uma experiência moderna ajustada à cultura de consumo, prega a prosperidade como resposta divina que, infiro, em sua bondade, permita a prosperidade como resposta à adesão neopentecostal.

[284] Segundo Watson e Brock (2015) há, nos Estados Unidos, cerca de 700 igrejas nas quais o MMA foi introduzido, de alguma forma, em suas atividades.

[285] A *Victory Church*, sediada na cidade de Rochester no estado norte-americano de Nova Iorque, possui atividades voltadas para esporte e para o fitness, conforme é possível acessar no site da instituição. Mas uma prática que chama a atenção são os cultos realizados pelo pastor Paul Barress que montou um octógono dentro do templo (*Victory Mixed Martial Arts*) e realiza regularmente, além do culto aos evangelhos, treinamentos para aptidão física e treinamentos de múltiplas técnicas de estilos de luta (MIXED, 2015). Um documentário, dirigido por Daniel Junge e Bryan Storkel intitulado *Fight Church*, mostra um misto de exaltação de passagens bíblica que justificam as práticas físico-corporais utilizadas por Barress em sua igreja, e retrata sofrimentos, dores e confrontos reais por que passam os fieis desta agremiação religiosa em seus cultos.

desvios morais de jovens expostos à criminalidade. Estes autores, somados a outros interessados em apontar a intrínseca relação entre esportes, lutas corporais e potenciais moralizantes, mesmo críticos ao próprio MMA, coadunam com o uso deste como ferramenta docizilizadora antes de instigar violências e agressividades; reforçam o modelo reprodutivista de dinâmicas religiosas, e a imanência de estruturas que atravessam o tempo e o espaço mantendo a hegemonia masculina, sugerindo que os sentidos normativos atrelados a masculinidades subsumidas no exercício de lutas corporais operem mudanças no *habitus* de indivíduos, sendo oportuno lembrar que tais movimentos são executados por agentes (lutadores) também convertidos ao evangelismo (WATSON; BROCK, 2015; ECCO, 2008, 2007; LINS, 2015a, 2015b, 2015c, 2014a, 2014b, 2013a, 2013b).

Concordando com os achados referidos anteriormente, suponho ser fulcral a relação entre lutas corporais e os entrelaçamentos desta com agências religiosas. A pesquisa de campo a que me detive aponta para a existência de uma imbricada associação entre masculinidades hegemônicas, uma emergência de conjunturas políticas, econômicas e culturais, e um quadro de experiências sociais no qual um sentido religioso se apresenta como modulador de falas e códigos de representações coletivas. É possível pensar que tal sentido religioso modulador de falas e práticas sociais conjunturais mobilize, enquanto carro-chefe de mediações entre membros da comunidade de lutadores onde realizei a etnografia para essa tese, um projeto sustentado em modelos de masculinidades relevantes para reflexões sociológicas. No entanto a premissa de que narrativas implícitas às artes marciais que perpetuam a dicotomia de gênero – a ideia de essências masculina e feminina e os papeis sexuais atrelados a elas – serve de suporte para a compreensão da reverência e do respeito com que os dogmas daquela mostram-se como incontestáveis; e adquirem caráter sagrado e, se respeitadas, garantirão a integridade comunal assim como, se fosse possível (na visão de mundo daqueles lutadores), a integridade social como um todo. E, dentro desta perspectiva de leitura de mundo, expressões verbais, gestuais e corporais, bem como práticas sociais repletas de códigos masculinistas (treinamentos extenuantes, apologia à dor a ao sofrimento, misoginia, homofobia) naturalizam aquela dicotomia de gênero realocando homens e mulheres (ideais, essenciais) em seus devidos lugares na ordem social – uma visão de mundo que reproduz o machismo que lhe é inerente.

No sentido apontado até aqui, a relação entre lutas e neopentecostalismo me parece substantiva, mas, dentro do contexto permitido pelas características encontradas no presente estudo, analiso o fenômeno da relação entre lutas e religião para além de uma discussão da religião em si. Identificar elementos que aproximam o neopentecostalismo de práticas físico-desportivas e corporais permite refletir sobre como liturgias pacifistas e complacentes tão

dissonantes se inserem na apologia às lutas como exaltação do mito cristão, pois aquele modelo de ordem e progresso só se consuma a partir do conflito com o mundo real marcado por diferenças e desigualdades de sexualidade e de gênero. E o paradoxo se encontra na tentativa de ajuste entre leituras de mundo caracterizadas pela indulgência e a serenidade com um sistema de críticas e perseguições políticas contra os "divergentes" a tal sistema de ordem – sistema fundado, entre outras diferenças, em uma ordem de gênero dicotômica e hierarquizada. Mas este paradoxo não destoa do próprio *ethos* belicoso e beligerante que caracteriza as aspirações de lutadores como alguns no grupo observado; e, ao contrário, serve de fundamento para as disputas que ocorrem não apenas na arena de combates corporais, mas no campo ideológico, pois é visto como o caminho para vencer o mal que as divergências apontadas representam. Talvez estudos posteriores venham a encontrar vínculos mais espessos entre as duas rubricas (lutas/esportes e religião), mas, no momento, objetivo encontrar um modelo especular que aproxime as duas sem, no entanto, encontrar entre as duas continuidades epistêmicas. Acredito na premissa de que uma encontre, na outra, justificativas, mas não se declarem, por razões óbvias, fraternas[286].

A relação entre sentido religioso e masculinidades me parece importante para explorar uma abordagem das lutas corporais enquanto representações figuradas dotada da força quase que religiosa. Desta forma, sustento que as lutas corporais peguem emprestado das religiosidades que as abraçaram modelos organizadores (dogmáticos e ascéticos) e os respeitam como liturgias; e, nesse processo, reifiquem formas exíguas de masculinidades hegemônicas nucleares daquelas religiosidades conservadoras. Defendo que os sentidos atribuídos a simbologias importantes para a comunidade que estudei (respeito à hierarquia, saudações e confraternizações, cerimônias de mudança de graduação etc.) encontrem, em postulados morais, como encravados no sentido civilizatório do *fair play* (BOURDIEU, 2003; ELIAS, 1992), sua religiosidade. Não é demais lembrar que os esportes configuram-se como espaços de exercício e perpetuação de

[286] No ano de 2015 circularam em redes sociais imagens e notícias de que a IURD estava formando "exércitos", os *Gladiadores do Altar* constituídas por jovens da periferia para lutarem por Deus (CRUZ, 2015). A intolerância religiosa torna-se flagrante quando se assiste vídeos de treinamento do referido *Gladiadores do Altar* onde aqueles jovens, vestidos de uniformes similares aos militares, proferem palavras de ordem, marcham a se dizem prontos para a batalha (WELLE, 2015). As críticas e preocupações de segmentos socialmente organizados em defesa da liberdade religiosa e do movimento de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Transgêneros (LGBTTT) apontam para o fato de que a propaganda, realizada pela IURD, para atrair fieis junto de camadas pobres da população, prega o ódio, a intolerância e um massacre cultural e religioso (MESQUITA, 2015; WELLE, 2015; CAULYT, 2015). Mas uma *charge* atribuída ao *Gladiadores do Altar* (ANJOS; LONGO, 2015) que circulou em redes sociais no início de 2015, na qual há um homem usando elmo espartano e empunhando uma lança desfere golpe no peito de uma *mãe de santo* (sacerdotisa do Candomblé), representa vivamente a imagem que parece subsistir ao "exército" que a IURD vem formando para sua luta por Deus. A imagem monocromática da charge, produzida pelo cartunista Ivan Teixeira, permitia a identificação do transpassar da espada, devido à cor vermelha como sangue que transnudava o corpo da *mãe de santo*, e indicava a morte da sacerdotisa (KAPA, 2015). É possível inferir que o cartunista descerrou o véu sobre um erotismo destrutivo subliminar em sua produção, sugerindo uma imbricação entre religião e belicosidade; junto de um respeito à formação corporal de treinamentos militares que, historicamente, ajustaram os discursos de lutas corporais como artes marciais. Corroborando com tal premissa, Caulyt (2015) utiliza em seu texto o termo *Os Evangélicos Marciais* parece sugerir uma similaridade entre os *Gladiadores do Altar* formada por jovens que se orgulham de atenderem ao formato militar, e o imaginário *marcial* implícito não apenas na instância militar, mas em um ascetismo que remete à higiene social pregada por organizações como a IURD – já que, como refere Mariano (1999), o avanço pentecostal brasileiro não se ajusta às teses weberianas do ascetismo, mas sim ao que o autor identifica como antropofagia brasileira.

masculinidades hegemônicas (CONNELL, 2000; ANDERSON, 2005; MESSNER, 2002, 1992, 1990), e as lutas corporais sua exaltação (CECCHETTO, 2004; GARIS, 2000). Neste sentido, uma ideia de religiosidade ajustada a masculinidades busca, na própria expressão de traços inequívocos que afastem qualquer suspeição de não sê-los, não apenas a manutenção da perspectiva de dominação, mas a própria sobrevivência daquelas.

As interações sociais acopladas às normativas heterossexistas, misóginas e homofóficas, fundadas na atribuição de valores a posturas pragmáticas podem ser entendidas a partir do suporte teórico fundado em uma religiosidade secular. Somo a este quadro normativo a oposição às sexualidades não-hegemônicas, às libertinagens, aos desvios de conduta tão caras à estabilidade das narrativas que dão vida às lutas corporais; uma reunião de códigos que estruturam a vida social de indivíduos, com seus cultos, mesmo sem uma referência a um deus, mas perpetuados e recortados por rituais que atualizam aqueles códigos como liturgias irremediáveis à sociabilidade neste grupo.

Posso inferir que a religiosidade cristã forneça para as lutas corporais um suporte ético-moral, como para outras manifestações esportivas, que, atualizada junto à ânsia moderna em desfazer-se de quaisquer atributos pré-modernos arcaicos e limitadores que uma religião restritiva pudesse incutir, não tenha se perdido em meio à leitura de exercitações corporais e dos regimes dietéticos no avançar da modernidade como um culto ao próprio indivíduo: uma releitura dos regimes corporais que, de mundanos, passam a sagrados para o equilíbrio ontológico do indivíduo na modernidade avançada (GIDDENS, 2002).

Um aspecto emblemático com respeito à busca por identidades "puras", com fortes sentidos de pertencimento, e com a paradoxal possibilidade de individualização através do reconhecimento de traços intrínsecos a uma comunidade específica, é a forte simbologia com que lutadores expressam, em todas as oportunidades possíveis, adesão à sua equipe. Assim, é motivo de orgulho exibir a "bandeira" de sua equipe em adesivos fixados no carro, em camisas; conversar sobre vitórias suas ou de seus parceiros de equipe; deixar à mostra sinais distintivos de que se praticam lutas ("orelha estourada", tatuagens com motivos de artes marciais, tensores de tornozelos, a própria *héxis* corporal característica de cada modalidade é, de um modo geral, exacerbada pelos praticantes); rememorar histórias de sua equipe, tendo em vista que se trata da própria cosmogonia da comunidade a que pertence. Sobre esse ponto, não percebi em outras modalidades – a não ser no Judô e na Capoeira, que já possuem prestígio e visibilidade social e cultural em função de suas gêneses no contexto nacional que as exime da necessidade – um interesse tão grande em enfatizar e afirmar sua gênese como no caso do JJB[287]; e acredito que tal

[287] Essa discussão já foi abordada no primeiro capítulo.

aspecto deva-se à necessidade de afirmação desta luta que aspira ocupar um status semelhante ao daquelas. Mas em outras modalidades foi possível identificar expedientes ainda mais evidentes para exibir suas origens sagradas, como, quando cuidam para preservar os rituais que caracterizam suas origens imaginadas de lutas orientais.

> DIÁRIO DO DIA 11 ABR 2015
> Na sequência das lutas da noite, uma das lutas de Muay Thai apresentou lutadores que realizaram o ritual característico da luta. Após os procedimentos junto ao árbitro para inspecionar suas condições para o combate, cada lutador entrou no ringue executando movimentos em reverência ao ritual do Muay Thai. O primeiro contornou o ringue e, ao se aproximar da escada de acesso ao mesmo, se abaixou em um movimento que só me lembra da celebração muçulmana de apoiar a cabeça entre as mãos no chão em sinal de respeito. Esse movimento durou alguns segundos e o lutador se ergueu e passou pelas cordas do ringue. Dentro do ringue, concentrado e trajado com adereços característicos da luta – uma espécie de coroa na cabeça e uma grinalda no pescoço, ambas de flores, e braçadeiras presas no terço superior do braço – desloca-se lentamente com a mão deslizando sobre a corda mais alta do ringue e, ao chegar ao poste do *corner*, realiza uma joelhada no acolchoado preso ao mesmo. Os adereços serão retirados do lutador para a realização do combate propriamente dito – ainda que eu tenha assistido uma luta onde um dos lutadores manteve seu adereço no braço dificultando seus movimentos durante o combate e tendo-o retirado por ordem do juiz durante o primeiro *round*. Executado este ritual em todo perímetro interno do ringue, o lutador para em um dos *corners* enquanto aguarda seu adversário. O segundo lutador a entrar no ringue por sobre as cordas com a ajuda de seu *corner*, que abaixa as cordas para que ele passe. Não faz o gesto de saudação ajoelhando-se ou golpeou com o joelho o poste do *corner*, mas percorreu as bordas do ringue deslizando a mão no sentido anti-horário sobre a última corda da mesma forma que o anterior. Chamou-me atenção o fato de que outros homens sobre o ringue pareciam aguardar, de maneira respeitosa, o término das saudações. Em todo o tempo decorrido das saudações dos lutadores, o som de música ao fundo (o tema de entrada dos lutadores) ressoava em alto volume como em qualquer outro momento excetuando os próprios combates. Não houve a reprodução de músicas tradicionais do Muay Thai aparentemente orientais como em outras competições dessa modalidade que assisti durante minhas observações de campo. A tentativa de respeitar as tradições pareceu um misto de demonstração de um diferencial desses lutadores em meio a um universo de outros lutadores que não realizam o ritual antes dos combates, como uma forma de distinção de uma forma mais pura do Muay Thai. Vi outros combates onde os lutadores entraram trajando os adereços típicos do Muay Thai, mas esses lutadores se esmeraram em realizar o ritual de entrada com o máximo de detalhes e não apenas o uso dos adereços.

Ainda que seja alvo de críticas e até de chacota por lutadores menos sensibilizados por tal necessidade estética de expressão do respeito às tradições do Muay Thai, como o caso de Sangô, que vê tais práticas como elitismo, e deformam a contundência e a natureza beligerante da luta – a crítica apontada por Garcia e Malcolm (2010) sobre o que originou competições que anteciparam o surgimento do UFC, onde regras esportivas nas lutas eram questionadas e suprimidas – os professores, na tentativa de diferenciarem-se de grupos de praticantes desta modalidade que não atendem às prescrições distintivas respeitosas daquela tradição, exigem que seus lutadores entrem no ringue, uma construção já deformada (orientalizada, imaginada e

inventada) pelas exigências esportivizantes ocidentais (euro-americanas) vestidos dos adereços característicos dos guerreiros tailandeses[288][289].

A busca por uma proteção, que se coaduna com premissas durkheimianas a respeito dos procedimentos que, sem necessariamente indicar uma presença divina, a garantem através do próprio ato de orar ou de pronunciar palavras atendendo determinados gestos e posições – sem os quais, o lutador poderia estar sujeito às forças do caos que poderiam levá-lo à derrota – esteve presente principalmente nas competições que presenciei.

> DIÁRIO DO DIA 11 ABR 2015
> Durante as lutas algumas movimentações chamavam minha atenção. Além do vendedor de doces que estacionou uma caixa de isopor e de lá tirava saladas de frutas em copos plásticos e doces de chocolate, vi um grupo se organizar na parte alta da arquibancada no meio da penumbra. Talvez umas 15 pessoas se reuniram junto com um dos que parecia estar se preparando para lutar, pois eu o vi na entrada do ginásio quando cheguei de mãos enfaixadas e trajado em short e camisa preta como muitos outros exibindo seu ar desafiador sob seus cabelos de tranças embutidas. De longe, pude perceber que ficaram em círculo e se abraçaram coletivamente para, por alguns instantes, interagirem. Entendi que se tratava de uma oração que o grupo estava fazendo para o lutador que ainda subiria ao ringue. O isolamento que eles buscaram no ginásio sugeria que precisavam de alguma privacidade para o ato de rezar ou que não queriam chamar a atenção. Ficaram sobre as cadeiras da arquibancada desniveladas pela própria arquitetura do local por pouco mais de um minuto e o grupo voltou a sentar próximo para aguardar o combate de seu lutador.
> (...)
> Quando o apresentador subiu ao ringue e anunciou o adversário de Orinê, já passava de meia noite. Ao som da mesma música romântica em português de Igbô, Orinê atravessou a pista do vestiário até o encontro com o árbitro, que o inspecionou sob as vaias do grupo ao meu lado. Novamente, Sangô, Okerê e Oxotogí o acompanhavam com o banco e o balde com gelo e foram em direção ao *corner* oposto ao adversário que aguardava a entrada de Onirê, que veio à frente de seu treinador e fez brevemente o gesto dos lutadores de Muay Thai próximo à escada antes de subir no ringue: ajoelhado, abaixou a cabeça entre as mãos e tocou o chão com a testa.

Como ficou claro nas observações e a partir de conversas posteriores às lutas, mesmo quando o competidor que orou, ajoelhou-se e reverenciou seus antepassados e orientadores, e foi derrotado, não há culpabilização nem da entidade para quem foram oferecidas as orações, ou a falhas no procedimento; mas que foi a vontade dos entes sagrados que o protegem que ele não

---

[288] De acordo com informações disponíveis no site da Confederação Brasileira de Muay Thai (CBMT) (http://www.cbmuaythai.com.br) a luta, também conhecida em países anglófonos como Thai Boxing e no Brasil também como Boxe Tailandês é uma arte marcial tailandesa. A história da luta se assemelha a outras lutas, reconhecidas como artes marciais de outros países asiáticos, no tocante a ter surgido como forma do povo que a criou ter necessitado de formas de defesa a mãos livres sem o uso de armas; o próprio site cita a semelhança do Muay Thai com Kung Fu chinês e, pelo texto, há fortes semelhanças com o Karatê japonês. Citações de figuras lendárias e origem nobre completam o quadro apolíneo da luta, contribuindo com a premissa sobre a necessidade de elevar ao extraordinário a origem da mesma.

[289] Além da presença de músicas tradicionais tailandesas conhecidas como sarama, os lutadores entram no ringue utilizando o mongkon (faixa colocada na cabeça com formato característico trançado e rígido que se prolonga na parte de trás da cabeça) retirado após o ritual wai kru que representa a homenagem à sua escola, ao treinador, à sua família e antigos lutadores; e do praciat (corda trançada colocada em um ou nos dois braços) que é mantido durante o combate. Além destes adereços, todos sagrados, assim como a sarama e o wai kru, alguns lutadores entram no ringue para o ritual com uma guirlanda de flores no pescoço, que também é retirada para a luta.

vencesse; ou que ele não se dedicou às dietas e regimes preparatórios, cometeu alguma profanação ou infringiu algum tabu e, por estas razões – qualquer uma ou algumas delas – não foi bem sucedido. A crença em uma proteção e a orientação divina incontestável e onisciente aqui é sugestiva.

Mesmo com a crítica de Mariano (1999) sobre a impossibilidade de que o neopentecostalismo reproduza o pensamento weberiano sobre a ética protestante ter desencadeado o avanço do capitalismo moderno, Freston (2011) defende que aquele pensamento ainda é aplicável à versão pentecostal brasileira, na medida em que a ideia da prosperidade aclamada nas retóricas neopentecostais mais produtivas, reconfigura o secularismo advindo do desenvolvimento econômico produzido pelo capitalismo; e, como resultado, promove o crescimento do número de religiosos, tendo se reorganizado aquela perspectiva culturalista de uma gestão das potencialidades humanas em respeito a um deus menos severo para com o gozo das paixões. Neste sentido, a ideia de que Deus deixou, sob os cuidados dos homens fieis aos seus desígnios e dignos da vocação para a prosperidade, talentos, como mostra a *Parábola dos Talentos* do Evangelho de Mateus, parece bastante presente. Estes talentos, deixados aos cuidados de quem deus os confiou por serem eles fieis aos seus desígnios – como os lutadores-trabalhadores fieis preocupam-se em demonstrar quando após de terem participado de competições de lutas corporais como as de MMA, exibem a força que deus deixou sob sua tutela –, são talentos divinos, materializados nas habilidades físico-lutatórias às quais os lutadores de MMA, por exemplo, preocupam-se em reverenciá-las como dádivas divinas (o *deus* cristão). Tanto meus colaboradores, os lutadores com quem tive chance de conviver durante a pesquisa de campo nesse estudo, quanto lutadores de projeção internacional, preocupam-se em agradecer ao deus de suas religiões – que percebo ser o deus de religiões pentecostais brasileiras – por suas vitórias. Na passagem abaixo de um site especializado em notícias sobre religiões neopentecostais brasileiras, Vitor Belfort, um lutador do *card* principal do UFC na categoria peso médio[290], através de redes sociais e de entrevistas ao término de suas lutas que reverenciam como um presente de Deus (o deus cristão em sua grande maioria das vezes, ao que parece).

> Deus me deu força para batalhar. Essa foi a frase dita por Vitor Belfort após nocautear, com apenas 1m17s do primeiro *round*, o americano Dan Henderson no UFC Fight

[290] Uma das principais referências à adesão das lutas aos pressupostos esportivizantes é a submissão dos combates às categorias de lutadores por peso; em todas as competições de lutas esportivizadas atuais de que tenho informações, as lutas são definidas a partir do peso corporal dos lutadores. As pesagens, transformadas em um show à parte em algumas modalidades, como o Boxe nos Estados Unidos e o MMA no UFC, é realizada anteriormente às lutas e, no caso dos lutadores não "baterem o peso", há o cancelamento da luta – uma condição pouco possível, já que, nas lutas que envolvem grandes somas de dinheiro em apostas, o cuidado com o pesagem é sistemático. No caso do MMA, em geral, segue-se as mesmas categorias presente no UFC: *Peso Palha* até 52,2 kg (Feminino); *Peso Mosca* até 56,7 kg; *Peso Galo* até 61,2 kg (Masculino e Feminino); *Peso Pena* até 65,8 kg; *Peso Leve* até 70,3 kg; *Peso Meio-Médio* até 77,1 kg; *Peso Médio* até 83,9 kg; *Peso Meio-Pesado* até 93,0 kg; *Peso Pesado* até 120,2 kg. Dados disponíveis no site oficial do UFC < http://www.ufc.com.br/rankings >. Acesso em 10 jan 2016.

> Night, na cidade de Goiânia. (...) Cristão, Belfort não esconde sua fé de ninguém e sempre que pode testemunha sobre Deus e a Bíblia. Nas redes sociais, suas palavras causam polêmica. No Twitter foi chamado de pastor e comparado ao apóstolo Valdemiro Santiago. (...) Em longo discurso pós luta, agradeceu seus treinadores e sua academia. Também, leu uma mensagem de sua esposa ao público presente. Sempre com palavras de ânimo e autoajuda, colocou Deus como responsável por sua vitória (GREGORIO, 2013).

No trecho em que se reproduz a fala do lutador, fica nítido o interesse em demonstrar agradecimento por ter alcançado sua vitória contra o adversário; ao que posso inferir, mesmo quando não se atinge a vitória, o lutador de MMA tende a agradecer a Deus por suas conquistas nas suas lutas em sentido amplo: luta para resistir a tentações (sexuais, de procrastinar, de reagir agressivamente a ofensas alheias, de desistir, etc.) – lutas estas que podem ter sido finalizadas com a vitória deste que agradece ao seu deus, ou que na qual este lutador pode ter sido derrotado pelo seu adversário, mas que, mesmo assim, ele agradece por estar ali naquele momento agradecendo, senão pela vitória, ao menos por ser um "lutador de Deus", por ter uma família que o apoia e o consola no momento da derrota, enfim.

Se não por uma religiosidade que se assume como tal, a vivência religiosa na comunidade estudada, como expediente para expulsar dela o caos, me pareceu significativa. Um exemplo que contribui com esta premissa, é o fato de que a prece *Pai Nosso*, universal entre cristãos, é comum dentro da equipe a que pertence o grupo onde realizei minhas observações. O mestre da equipe, NA, frequentemente reserva um momento de sua sessão de treinamento para que rezemos o pai nosso em uníssono. E é motivo de decepção para NA perceber que alguns integrantes presentes nestes momentos não se dedicam a recitar o pai nosso com o respeito devido. Por vezes, presenciei NA advertir veementemente aqueles que não recitavam o pai nosso com o respeito devido, e fazer todos repetirem o pai nosso até que a referida prece fosse recitada com o respeito adequado.

A adesão a religiões evangélicas por parte de praticantes de esportes como a que encontrou o trabalho de Carmen Rial (2015, 2013) junto a jogadores de futebol que se dedicam ao pastorado de igrejas depois de terem se afastado de suas carreiras profissionais no esporte, permite inferir que o neopentecostalismo aponta para uma cosmologia onde é o indivíduo atleta sente-se capaz de enfrentar novas experiências e suportar desafios de uma vida de sacrifícios inerente à carreira esportiva. As situações apontadas e as reflexões permitidas pela evidenciação do respeito e da reverência a liturgias implícitas a lutas corporais, em suas mais diversas singularidades, registram a relação entre tais práticas e simbologias religiosas. Como me foi possível verificar, não necessariamente há referência a uma religião em especial, mas, ao que os dados indicam, há uma similitude entre o que lutadores entendem como sentido religioso; e,

mesmo sem o referirem, está embutido em suas condutas, não raro, inflexíveis, porque masculinas (GUASCH, 2006), o respeito irrestrito aos códigos de conduta de onde emanam aqueles rituais explícitos e implícitos.

A problemática apontada pelos autores modernos é de que o distanciamento de suas seguranças ontológicas – as quais, como defende Eliade (2001, 1963), encontram na percepção sagrada de cosmogonias um suporte eficaz – tem exigido ajustes complexos de sistemas peritos (GIDDENS, 1991), crenças em pertencimentos intensos (BAUMAN, 2001), ou dinâmicas de consumos de objetos culturais capazes de indicar o pertencimento a certas identidades (FEATHERSTONE, 1995). Nestas alternativas, onde há mitos que figuram como símbolos (culto à saúde, equipes de lutas, ser um lutador-competidor), me parecem resgatar o elo perdido com aquele que aponta caminhos para superar a imaturidade emocional e social (CAMPBELL, 2004) – o próprio *religare*.

Partindo de tais pressupostos é possível visualizar o poder que um estilo de luta corporal como o JJB, precursor do MMA, uma figuração rica de sentidos religiosos como a da invencibilidade mítica de Hélio Gracie enquanto um *Davi* que luta contra lutadores corpulentos à imagem de *Golias*. Na narração dos combates travados por Hélio Gracie contra adversários de outras modalidades de lutas, como se encontra em alguns textos interessados na apologia da invencibilidade do JJB (MARQUES; GONÇALVES; KROTH, 2013; TEIXEIRA, 2012; AWI, 2012; FERREIRA, 2006), é possível a aplicação de operações semiológicas capazes de lhes extrair uma mítica religiosa que, como verdades inerrantes e dogmáticas (GEISLER, 2003), indicam, como parábolas cristãs, a dimensão inexorável da invencibilidade de lutadores que dominem o JJB, como Hélio Gracie. A lenda da vitória de *Davi* sobre *Golias*, presente no *Livro 1* de *Samuel* no *Antigo Testamento* (SILVA, 2004), me parece produtiva para a argumentação de que a ameaça sobre um modelo de masculinidade – como funcional para empresas patriarcais entre as quais o JJB e o próprio MMA se incluem – tenha funcionado como retórica para uma eclosão do consumo de lutas corporais e os eventos que as exploram: o espetáculo de Davi vencendo Golias revivido a cada evento de MMA. Na medida em que lutas do matiz *no rules*[291] como Vale-tudo e o MMA acionam a égide moral que crepita sobre a referida lenda bíblica, uma narração justificatória para o uso da eliminação do "Outro" (*Golias*), reverberando um erotismo divino de Bataille (1987), o imaginário da honra – "lavar a honra com sangue", como o inventário sobre honra no qual Dória (1994) ajusta a disposição mediterrânea de Pitt-Rivers (1975) para a defesa da honra masculina – emerge como objeto representativo para a leitura do MMA como adelgaçamentos dos pertencimentos nacionalistas, comunais e seus entrelaçamentos

[291] Discuti a definição de lutas *no rules* no segundo capítulo desse estudo e, mesmo aqui utilizando a definição sob rasura, é modelar para pensá-las em antagonismo às lutas esportivizadas, entre as quais o próprio JJB deve ser incluído.

para os pertencimentos identitários modernos (HALL, 2002; BAUMAN, 2001). É possível pensar na reflexividade na hierarquia masculina no âmbito das lutas corporais, como na própria percepção de masculinidades não serem universais em termo de hegemonia (CONNELL; MESSERSCHMIDT, 2013); pois ela está sujeita à subjugação do outro. Mesmo um Golias, com toda sua beligerância, pode ser derrotado por um Davi; e, no sentido inverso, um Golias pode (e deve) corrigir suas carências lutatórias a fim de que volte a ocupar a posição hegemônica que possuía.

Observei a existência de uma masculinidade emanada da luta praticada tão sagrada quanto uma força digna de culto. Neste sentido, cada comunidade de lutadores se organiza a partir do domínio de uma língua própria de sua luta com a qual pensam suas práticas sociais. Esta masculinidade é vista, aqui, como independente do tempo e do espaço, no sentido de que carregue, como força religiosa, e de onde retire sua força, um sentido de onipresença, de onisciência e de onipotência. Tais aspectos permitem a existência de tal força, mesmo que somente exista em função de tempos e espaços marcadamente específicos, mas não são vistos pelos membros da comunidade como tal. Ao mesmo tempo, sobrevive, como se fossem masculinidades essenciais e trans-históricas, às gerações que lhe concedem culto desde tempos imemoriais. Percebi que o totem de onde emanam as representações dicotômicas sobre certo e errado em termos de conduta para os membros da comunidade, segundo as *falas* deles, sempre existiu; e sempre teve aquela "aparência": um "homem de verdade" é, para a comunidade estudada, um lutador vencedor e disposto a competir; é digno de construir uma família; se ocupa de profissões consensualmente, para o grupo, masculinas (físicas e pragmáticas e não especulativas ou mentais); deseja mulheres; usa, conforme as vantagens que possam oferecer, de sexualidades "Outras" (de gays prototípicos ou de homossexuais "enrustidos"), e mantém intacta sua heterossexualidade[292].

As incompletudes que uma leitura linear do conjunto virilidade-violência-sucesso poderia acarretar exigem que se reflita sobre a tensão encravada na reprodução de masculinidades hegemônicas em lutas corporais e esportes. Temas como sexualidade, hostilidade e agressividade apontam para a necessidade de um aprofundamento na compreensão daquele conjunto que, se lhe forem dirigidas explicações apressadas ou estabelecidas *a priori*, correm o risco de serem incompletas e levianas[293].

---

[292] Retorno a esse ponto mais à frente ao abordar a relação com mulheres e homossexuais por parte dos lutadores que colaboraram nesse estudo.

[293] Sobre a complexidade de premissas naturalizantes sobre masculinidades, por exemplo, Nolasco (1995) e Burin (2000a) apontam para a insustentabilidade da premissa sobre o componente biológico e natural como recurso explicativo para a relação tensa de homens com a sexualidade, a hostilidade com o objeto de desejo e consequências desta relação para as interações sociais de homens com outros homens e mulheres. É possível pensar que modelos de gestão da vida social, como as masculinidades hegemônicas apresentem-se como representações sociais, participem de forma potencial em diversas dimensões da vida social

Enquanto construções imaginárias envolvidas nas simbologias das práticas de lutas corporais, longe de serem autoexplicativas ou pacíficas, masculinidades exercem suas funções de subjetivação se inscritas em uma tríade da violência: oprimem, no ambiente onde incidem, mulheres e "Outras" masculinidades; e o próprio opressor (MESSNER, 2002). Obviamente é preciso o cuidado para, ao observar colocações como as que Messner (*ibid*.) faz a respeito da violência contra os próprios opressores, não reforçar o discurso de que são vítimas os responsáveis por uma perpetuação de uma masculinidade que intensifica a opressão, o machismo e a homofobia; mesmo levando em conta que tais agentes são vítimas das próprias situações de risco (de integridade física, de saúde e de vida) a que estão propensos na dinâmica de acionamento de tal masculinidade. A dor, o sofrimento e a ausência de parâmetros para identificá-los ou racionalizá-los é típica de dinâmicas produtoras de representações masculinas (GUASCH, 2006; ANDERSON, 2005; MESSNER, 2002; NOLASCO, 1995). Paralelamente, as agressões aos "Outros" de masculinidades hegemônicas, como brincadeiras, provocações e ações misóginas e homofóbicas emanam, principalmente, de grupos que se constituem em um núcleo central, formado de indivíduos dotados de alto status dentro do universo esportivo, responsáveis pela condução das práticas comunais que identificam tais grupos, líderes com biografias masculinistas importantes para a coesão daqueles grupos. A rotina de produção da tríade de violência masculina nos esportes é mantida tanto pelo aplauso dos homens que gravitam em torno do centro do poder nos grupos, quanto pela cumplicidade dos indivíduos marginais: a veneração aos seus ídolos e a adoração àquilo que representam contribuem para a reprodução de masculinidades dignas de nota; de outro lado, esta dinâmica de veneração mantém a masculinidade hegemônica que emana do núcleo central. Neste sentido, as proposições de Guash (2006) a respeito do poder ordenador das masculinidades, antes de ser uma agência responsável pelas vantagens e prestígios daqueles que se conformam a elas – o que sugeriria um estado confortável e tranquilo isento de angústias e riscos – é necessário que se observe o grau de desconforto e de sofrimento que a adesão àquelas masculinidades causam tanto aos que a detém, como às "Outras" masculinidades (gays, desviantes, libertinos, traidores, artistas, intelectuais com sexualidades ambíguas e todas as masculinidades que, de alguma forma, desviam a normativa inflexível masculinista pregada pelos que a defendem como modelo dogmático), e às mulheres – mesmo aquelas que são forçosamente ajustadas às opressões machistas e patriarcais mais estereotípicas. Neste sentido, concordando com a premissa de que masculinidades se valham de construções míticas (heroicas) cujas biografias reinstalem rituais impregnados de dor

(GUASCH, 2006). Como aponta Connell (2002), masculinidades funcionam como moduladores da vida social desde os níveis mais primários (familiais, educacionais, representações corporais e sexuais) até as instituições balizadoras da sociedade contemporânea (ciência, estrutura política governamental, instituições estatais como um todo).

e desafios à honra, indivíduos envolvidos com lutas e artes marciais precisam ajustar-se àquela tríade da violência e às dinâmicas rituais com as quais são atualizadas textualidades implícitas a mitos que acionam um vasto repertório de significados e sentidos importantes para tais grupos sociais (ELIADE, 1992; GIRARD, 1983)[294][295]. É possível, neste sentido, analisar cada momento da vida comunal em tais grupos como alternâncias de momentos profanos e sagrados interceptados por rituais que os caracterizam: a chegada ao treino e o cumprimento inicial ou apenas o aperto de mão entre os pares; a rotina de aquecimento antes da "passagem de posição" (JJB), dos *drillings*/*shadow*[296] e treinos de manopla e paús (Boxe e Muay Thai), e os alongamentos da Capoeira[297]. Nestes casos, a fragilidade de uma concepção de masculinidade revela-se; na medida em que aquelas rotinas precisam, para manterem o ambiente viril que caracteriza sociabilidades masculinas marcadas por uma beligerância, enfatizar o esforço físico extenuante, a aspereza no trato como expressão e a própria dureza das práticas desde os primeiros momentos[298].

Como características gerais, posso considerar que a ideia de uma adoração a um estilo de masculinidade constitui-se para o grupo como uma forma de defender a estabilidade comunal através da disciplina, da dedicação irrestrita aos valores importantes a tal coesão, pelo respeito à hierarquia, à heterossexualidade marital, ao deus cristão; e a competir formalmente em eventos da modalidade de lutas como forma de exibir o poder bélico desta comunidade; sendo significativa a participação de lutadores em eventos de MMA, já que esta luta é exibida como

[294] René Girard e Mircea Eliade são, entre outros estudiosos, referências no estudo de rituais em que me pareceu se constituir muitas das dinâmicas observadas nesse estudo. Tomo-os como fonte em função da dinâmica desse estudo me permitir exaltar a questão das representações figuradas em lutadores vistos como referências que, através de suas imagens heroicas para as comunidades de lutadores, configuram-se como rememorações dos feitos de antepassados; de Girard (*op. cit.*), a participação da violência na resolução do conflito imanente às coletividades; e, de Eliade (*op. cit.*), o papel fundante de narrativas míticas para a vida comunal. Estes dois autores, em suas especificidades teóricas, compõem, nesse trabalho, um suporte profícuo no sentido de apontarem caminhos para uma compreensão do fenômeno iminentemente violento do MMA enquanto operação sacralizante.

[295] Eliade (*op. cit.*) faz uma discussão a respeito de uma passagem de um modo de ser profano para um modo de ser sagrado. O autor refere-se a uma iniciação que atende a sentidos rituais (morte simbólica, êxtase místico, conhecimento absoluto, transcendência) e opera como mudança ontológica do ser. Em diversas tradições religiosas, segundo Eliade (*op. cit.*) são numerosos os simbolismos relacionados à passagem de uma condição (profana) a outra (sagrada), e é singular a relação com renúncias e sacrifícios que, em estreita medida, retomam a premissa da trajetória mítica de Campbell (*op. cit.*) a qual, posso inferir, permita ao indivíduo perceber-se como um herói de sua própria batalha pessoal – uma condição nuclear da política-vida da modernidade fluida de Bauman (*op. cit.*).

[296] O *drilling/shadow* a que me refiro deve-se à dinâmica comum em lutas de média distância de treinamentos de "sombra" ou "de espelho" nos quais o lutador exercita movimentos de golpes isoladamente contra um lutador imaginário repetindo-o diversas vezes.

[297] Cada luta possui, conforme pude detectar nesse estudo, de rotinas e rituais que lhes são próprios. É possível pensar em particularidades regionais ou estruturais em grupos de praticantes em específico, mas, em geral, ao menos nas cidades dos estados onde vivi, as rotinas e os rituais guardam muita semelhança entre si.

[298] Um aspecto que me chama a atenção não apenas em espaços de lutas corporais, mas nos esportes em geral, levando-se em conta a impregnação de serem reflexo de um imaginário masculino por excelência, é a insistência de que as atividades propostas estejam sempre carregadas de exigências físicas exageradas. Mesmo em treinos e práticas voltadas para adolescentes ou mulheres, o cenário de rispidez no trato com os atletas e alunos é uma tônica; e o objetivo principal é o de levar ao limite as capacidades físicas dos praticantes. Questiono se há fundamentação teórica com suporte fisiológico que justifique a intensidade e o volume de trabalho cobrado em tais situações, senão para enfatizar um corolário das práticas físico-desportivas segundo o qual um atleta deve sofrer se quiser ser um campeão.

seu ápice do prestígio da comunidade – ainda que defenda não ser o MMA uma modal autônoma de luta corporal, mas o espaço da disputa das masculinidades, o espaço ritual.

Como explorei anteriormente, para o JJB, em função das mediações operadas pelos intermediários culturais que são os mestres, lutadores e defensores do regime ascético moralmente restritivo do JJB, fundado nas falas da família Gracie, em sua dieta Gracie (GRACIE, 2012) e sua retórica heterossexista, homofóbica e misógina, suas práticas funcionam como cultos de adoração a uma masculinidade importante para o JJB; e esta masculinidade aspira tornar o próprio JJB uma espécie de prática religiosa em si, como uma "seita" onde masculinidades hegemônicas são como a força primária – como é possível verificar no acoplamento de prescrições morais e corporais dos princípios litúrgicos que a família Gracie defende serem imprescindíveis para o sucesso nas lutas e na vida. Neste sentido é que advogo haver, em grupos formados por adoradores de lutas corporais (lutadores, jornalistas, estudiosos, empresários e todos os intermediários culturais que manejam tais objetos culturais como produtos de consumo), uma religiosidade de que se constituem as prerrogativas a que devem se dedicar – sob pena, caso não obedeçam, de serem excluídos das comunidades de lutadores; ou, no melhor dos casos, verem-se impossibilitados de alcançarem o sucesso prometido àqueles que renunciaram à vida mundana comum dos mortais sem a determinação necessária para se tornar um lutador campeão.

Apesar de me ater ao JJB como objeto para discutir a masculinidade enquanto força quase que religiosa, defendo que esta mesma força possa ser percebida em outras lutas corporais que, como exploro nas argumentações desse texto, constituam-se em comunidades dotadas de seus próprios "totens" como que representativos de masculinidades que me parecem alcançar a condição religiosa no sentido de dogmas. Acredito que o MMA não emita textualidades independentes, dentro desse modelo teórico-analítico, capazes de centralizarem suas próprias imagens emblemáticas na medida em que se constitui ainda como uma arena onde ritos são instituídos como forma de adoração e de sacrifício que perpetuem aqueles sistemas totêmicos e as masculinidades. Mas, ele, o MMA, é representado, mesmo em atenção vigorosa ao JJB, que sustentou a própria origem daquela luta – como já abordei no segundo capítulo dessa tese – como uma atualização do JJB.

Antes de passar a construções emblemáticas de heróis e de contratipos que constituir-se-ão das interpretações daqui em diante, reforço que a malha analítico-interpretativa que desenvolvo a seguir, sustentada por autores que, em diferentes formatos defendem modelos de tipificações ideais (GUASCH, 2006; ANDERSON, 2005; MESSNER, 2002; BAUMAN, 2001) apresenta-se como ideal e não atende a formulações identificáveis em sua inteireza no mundo

empírico. São, antes de mais nada, aproximações, assim como a premissa que utilizei aqui na leitura do respeito aos dogmas que encontram, em figurações emblemáticas de masculinidades, sua força e seu sentido.

4.2 NÃO TE DEITARÁS COMO SE FOSSES MULHER

A categorização que participa das interações sociais ocorridas entre lutadores na comunidade estudada é o resultado de dicotomias importantes para a vitalidade dos grupos de lutadores que participaram desse estudo: dicotomias de gênero e de sexualidades. Aplicando tal modelo dicotômico, lutadores reconhecem homens como mais ou menos masculinos. Nesse momento, reúno reflexões sobre aspectos presentes no campo observado que dizem respeito à forma como, na comunidade estudada, se entendem devam ser relações com mulheres e "Outras" formas de masculinidades (homossexuais, inábeis fisicamente, não praticantes de lutas corporais, intelectuais, artistas ou outras formas de identidades insensíveis a regimes corporais ascéticos).

4.2.1 ENTRE A PROSPERIDADE E O PECADO

A percepção de figuras femininas para os lutadores que colaboraram para esse estudo atém-se a uma dicotomia moral-sexual estrita – um aspecto a que Grossi (2004) chama atenção como uma dupla moralidade que diferencia mulheres próprias para serem companheiras e esposas daquelas vistas como importantes para satisfazer "necessidades sexuais". Foi possível perceber que, no grupo observado, mulheres são vistas como intocadas, respeitadas, dignas de ascenderem à condição de esposa, companheira e mãe de descendentes lutadores; ou representarem desafios às suas necessidades de contenção sexual para serem competidores bem sucedidos – uma condição dúbia que, ao mesmo tempo em que representa um prêmio por serem objetos sexuais convencionalmente cobiçados, representam um risco de fracassarem em seus projetos. A dupla moral no tocante às referências a mulheres presente em falas na comunidade observada, e nas práticas sociais observadas é uma evidência com a qual construo a imagem de mulheres como limítrofe para a definição de masculinidades do lutador de MMA[299].

[299] Campbell (*op. cit.*), em suas referências à trajetória do herói, cita que figuras femininas (anciãs, a Virgem de Dante, Mãe Natureza, Helena de Tróia etc.) desempenham um papel importante ao fornecerem proteção e orientações para que o herói enfrente as dificuldades inevitáveis a que está sujeito – funções que, como discutido no subcapítulo anterior, faz delas o suporte moral por serem elevadas ao centro de uma relação familiar monogâmica que, inevitavelmente, dissocia lutadores da imagem conflituosa típica de grupos de atletas e lutadores (MESSNER, 2002) de outros momentos; ao mesmo tempo em que preserva-os do afeminamento dirigido àquele que deixou de participar daqueles distúrbios nos quais preservava-se a masculinidade hostil e primordial do lutador. Por outro lado, para Campbell (*op. cit.*), mulheres podem ser fonte de provações e tentações a que o herói deve superar em seu mergulho íntimo em busca do seu verdadeiro eu. Estas construções arquetípicas de heróis e mulheres com quem se relacionam na sua trajetória são, para Campbell (*op. cit.*), etapas da trajetória que qualquer indivíduo, independentemente do gênero, precisa ultrapassar para libertar-se da condição inexorável de infância psicossocial.

Contribuindo com a percepção de mulheres por parte dos colaboradores desse estudo no modelo dicotômico a que me referi, um aspecto interessante aqui é a aproximação com as reflexões de Adelman (2007) sobre como a passagem das tradições populares para a condição de esporte não mantém espaço para a participação feminina. Em um estudo sobre a participação de mulheres no hipismo no Jockey Club do Paraná, a autora percebe que o esporte, cujas origens no Brasil remontam ao gosto por práticas equestres, ainda se mostra resistente à presença de mulheres, pois é visto como um espaço eminentemente masculino. Somado ao fato de os esportes serem espaços de perpetuação do sexismo e da hegemonia masculina, a similaridade entre as lutas e o hipismo aqui exibe sua exaltação se associarmos o MMA com o antigo Vale-tudo praticado exclusivamente por homens em suas origens. A discussão levantada por Adelman (ibid.) são uteis para pensar como o empoderamento de mulheres no campo do esporte exige a percepção do lugar como espaço para desconstruir normas prescritivas e limitadoras que caracterizam as dicotomias embutidas nas representações de gênero. Por mais que já existam mulheres como competidoras de MMA, ainda pode estar em curso um processo de apropriação do lugar ocupado por homens em espaço para identidades de mulheres lutadoras de MMA – um dado que não encontrei em campo.

Um exemplo típico da dupla moralidade em questão é a da figura de Joana Prado, a *ex-Feiticeira*[300]. A ex-modelo, depois de ter pousado nua na *Playboy*, é hoje uma respeitável esposa do não menos icônico Vitor Belfort. A personagem representa substancialmente a passagem da posição desprivilegiada para as referências do orgulho com que Joana Prado, uma protagonista na vida do lutador Vitor Belfort, declara-se convertida ao neopentecostalismo da IURD[301]. Informações sobre a vida religiosa de Joana Prado que, mesmo depois de ter deixado de ser dançarina e representar o papel de *Feiticeira*, continua sendo celebridade (DEHÒ, 2011; GIGLIOTTI, 2011; SAKAI, 2009) permitem associar o interesse em fazer de sua adesão àquela vertente religiosa uma estratégia de mercado; e, neste sentido, problematizar a premissa heroica de Campbell (2004) em termos de uma metalinguagem, na medida em que, dissolvidas de narrativas míticas, construções arquetípicas como as apresentadas por este estudioso são exploradas pelos mediadores culturais do universo do MMA como a "preencher o vazio primordial" na modernidade avançada se encontra como um bem de consumo (BAUMAN, 2001; FEATHERSTONE, 1995).

[300] Personagem que a então modelo Joana Prado nos anos de 1990 representou no programa apresentado na emissora de televisão Bandeirantes no programa *H* de Luciano Huck, com forte apelo erótico. Atualmente é reconhecida como esposa do lutador contratado para competições no UFC.

[301] O teor das reportagens sobre a conversão de Joana Prado e a de Vitor Belfort representam um material rico para o estudo a respeito da gestão corporal associada às novas premissas evangélicas neopentecostais, pois ambos apresentam o auge de suas sensualidades e, paradoxalmente, adoram ao seu deus exatamente como um promotor legítimo da vocação deles para serem símbolos de vitalidade e de sensualidade.

É provocativo observar igrejas neopentecostais, enquanto instâncias religiosas e empresariais (em sintonia), reverberarem narrativas complementares homem-mulher de maneira linear. Dentro deste viés, percebo um acionamento intencional de imagens femininas que reificam a posição secundária de mulheres na vida de lutadores de MMA. Como refere Spencer (2011), mulheres, são vistas por lutadores como incapazes de suportar as exigências de uma luta de MMA, uma prática estritamente masculina para tais indivíduos, e confrontam, quando mergulhadas em dinâmicas eróticas como as das *ring girls*[302], para os mesmos, a tensão inerente à violência implícita às competições desta luta[303]. A agência de mulheres, neste sentido, para lutadores, é uma questão problemática e digna de nota. Vistas como complementares ao homem, seus projetos de vida estão, assim, indissociáveis de projetos de homens, na visão daqueles, e restritos a posições convencionalmente femininas, como tarefas domésticas ou maternidade. A imagem normativa feminina possível para lutadores que participaram dos estudos de Spencer (2011) não permite aprofundamentos com relação ao desafio com que homens estão comumente sujeitos na abordagem para com mulheres e sua própria sexualidade – somado ao fato em si de que homens têm sido educados para sufocarem seus sentimentos e apenas perceberem afeto em termos sexuais (NOLASCO, 1995). A simplicidade com que lutadores percebem mulheres e sentimentos para com elas (reduzidos à predação sexual) parece ajustar-se à presença reduzida das mesmas no MMA (SPENCER, 2011). Mais uma vez, é possível observar uma simplificação e uma essencialização do "Outro" materializado nas mulheres, assim como em outras formas de masculinidade; na medida em que, para os colaboradores desse estudo, aqueles possuem um espectro de possibilidades de agência tão ou mais acentuado que as dos homens (aqueles que se encaixam na perspectiva do "nós" para a masculinidade defendida como ideal pelos colaboradores); assim como os homossexuais, mulheres são vistas como menos sujeitas às exigências do comportamento esperado para o gênero masculino, nem das restrições sentimentais e emocionais.

Paralelamente, o aspecto de complementaridade com o qual mulheres são reconhecidas na comunidade observada lhes confere, aos olhos dos homens em questão nesse estudo, uma posição privilegiada. Principalmente nas falas e nas práticas dos lutadores mais velhos, os quais, em geral, participam de relações estáveis e de longa duração com suas mulheres, casados ou não

[302] *Ring girls* são mulheres bonitas e sensuais que se apresentam seminuas como assistentes de eventos de Boxe, Kickboxing e de MMA nos Estados Unidos. Ganharam notoriedade por figurarem como celebridades ao lado de lutadores que competem pelo UFC nos últimos anos.

[303] O trabalho etnográfico de Dale C. Spencer *Ultimate Fighting and Embodiment: violence, gender and Mixed Martial Arts*, junto a lutadores de MMA norte-americanos, revela cristalizações no tocante a imagens femininas no universo desta modalidade que reproduzem de forma extremada preconceitos e discriminações fundadas na assimetria de gênero do mundo ocidental (*op. cit.*). Observei um crescente interesse nos últimos anos de mulheres por lutas corporais. Acredito, mas não posso afirmar, que tal interesse se ajuste às retóricas exploradas por veículos midiáticos que valem-se de ícones femininos do *showbiz* detentoras de corpos convencionalmente atraentes em função de suas divulgadas adesões às lutas corporais (PERELLO, 2014; JIU, 2014; TURL, 2012).

– os convertidos ao neopentecostalismo no grupo observado são todos casados, ou estão em vias de selarem formalmente a união desta forma –, suas companheiras são aparentemente respeitadas e adoradas como um ponto seguro e para o qual são dirigidos todos os esforços em termos de melhores condições de vida. Os cuidados com a casa, com os filhos, com o bom funcionamento doméstico são referidos como condições imprescindíveis para a vida destes lutadores e as críticas que suas mulheres podem fazer às suas operações neste sentido figuram como o limiar entre ser um bom ou mau executor. Ainda que não tenha sido possível afirmar, o respeito e a adoração com que se referem às suas companheiras não os eximem de, na primeira oportunidade, traí-las; pois esquivar-se do "assédio" de outras mulheres representa colocar a própria virilidade em risco. Este ponto me pareceu delicado, já que, esses sujeitos comungam de uma certeza de mulheres (indiferenciadas e essencializadas) são facilmente seduzidas por "homens de verdade" (também indiferenciados e essencializados); e, como me foi possível identificar em conversas e em postagens em redes sociais compartilhadas por membros da equipe, eles precisam "fugir" das investidas de mulheres que, constantemente, se oferecem a eles. Há aqui um imaginário de "mulher fácil" e insaciável; e estes lutadores, enquanto representantes típicos de "masculinidade" – e, por esta razão, raros – tornam-se alvo de desejo para "as mulheres". Esta dinâmica é um problema para eles, pois ser fiel em meio a tantos convites libidinosos – considerando-se que eles acreditam ter dificuldade em controlar seus desejos carnais, dentro de uma perspectiva essencialista de macho (leia-se heterossexual) – é uma tarefa árdua que lhes exige muito esforço e temência aos seus valores morais, pois me pareceu ser importante a conversão ao evangelismo como auxílio para lidar com essas "tentações".

Outro aspecto que realça a percepção de mulheres na comunidade é a sensação de dívida para com elas. Em função do tempo necessário para treinos, das competições ocorrerem em fins de semana, e do esgotamento provocado por aqueles treinos, a vida em família de lutadores é prejudicada em detrimento do tempo e da energia dedicados serem consideráveis; desta forma, as mulheres na situação de companheiras de lutadores da comunidade gozam da oportunidade de ser presenteadas constantemente como uma forma de compensá-las pelas privações sofridas em função da dedicação dos lutadores às suas lutas corporais.

Estes aspectos se aproximam no marianismo comentado por Grossi (2004) dentro do qual as mulheres passam de objeto de desejo antes do casamento para, depois de casadas, serem vistas como mães e respeitadas como tal em uma alusão à imagem imaculada da Virgem Maria. Guardadas as devidas proporções – os lutadores que colaboraram com esse estudo não eram em sua maioria católicos – esse deslocamento da condição da mulher de desejada para respeitada de tradição mediterrânea pode ser uma chave explicativa interessante, pois indica uma perpetuação

de um modelo cristão católico sobre um ajuste cultural aparentemente distante como esse potencialmente protestante.

Aqui devo posicionar minha leitura de um ângulo onde busco fazer com que as percepções se aproximem ao máximo do que pude entender ser a daqueles que colaboraram nesse estudo. Muitas das descrições sobre mulheres revelam a misoginia, as formas preconceituosas e depreciativas com relação a mulheres que expressam o profundo machismo com que aqueles lutadores se dirigem a mulheres; mas busco, com tal descrição das representações que foram percebidas sobre mulheres no grupo, realçar meu esforço em apontar as singularidades que demarcam uma imagem que os lutadores desse grupo me pareceram ter sobre as mesmas. Ainda alerto para o fato de que, dadas as condições que encontrei no campo, foi importante perceber que as mulheres, no entender daqueles lutadores, devem receber um tratamento compatível com sua posição periférica; e que aproximar-me demais delas pode soar como um desrespeito aos códigos implícitos de convivência masculina no qual um homem não deve ultrapassar limites claros de intimidade com a mulher do seu companheiro. Em função disto, não foi possível triangular as percepções que trago aqui sobre as mulheres que observei no grupo estudado, pois tive que manter distância das mesmas na maior parte das vezes; e dirigir-lhes a palavras apenas em presença de seus companheiros. Mulheres incluídas na condição de mulheres adequadas para serem esposas-companheiras são aquelas com as quais outros homens devem guardar uma distância de segurança[304]. Por outro lado, talvez essa dinâmica na relação com mulheres não seja prioridade de comunidades de lutadores, pois, valendo das premissas da homossociabilidade trazidas por Sedgwick (1985), laços de amizade entre homens são inimputáveis a mulheres, pois colocariam em risco a própria estabilidade da condição masculina. Desta forma, mesmo que uma mulher não represente uma potencial relação sexual, ela, provavelmente, não integrará a comunidade de lutadores em condições normais, pois será sempre uma "estranha"; e a atenção que se lhe dispensará é, no mais das vezes, cordial e gentil. Corroborando com a imagem objetificada que se tem de mulheres nesse grupo, expressões como "mulher é tudo igual" emergiam constantemente nos diálogos entre lutadores[305].

[304] Homens que atravessarem a fronteira (especialmente meninos que se movem em espaços femininos) se arriscam ao ostracismo; de serem acusados de serem "maricas" ou "mocinhas"; ou serem diretamente acusados de homossexualidade. Assim, a transgressão é recebida com a violenta linguagem homofóbica ou com o discurso da misoginia (ANDERSON, 2005). Termos como "viado" são empregados para vigiar e pressionar o indivíduo para desvalorizar seus comportamentos e retornar ao espaço e/ou comportamento masculinizado convencional, desse modo, garantindo privilégio dos homens sobre as mulheres como um todo. Este aspecto é também constantemente vigiado, pois aproximar-se de mulheres sem intenções sexuais pode, como se infere de Anderson (2005) e Messner (2002, 1990), é um risco a que homens devem precaver-se para não terem suas (hetero)sexualidades postas em questão.

[305] Talvez seja possível uma alusão às problemáticas relações de homens heterossexuais com suas sexualidades, pois, como refere Nolasco (1995), ou se pode inferir de Guasch (2006) e Burin (2000b), a aproximação de homens em direção a mulheres, em sociedades ocidentais discutidas pelos autores, é marcada por posturas estereotipadas, assimétricas e sugestivas de interesse sexual. Neste cenário, a imagem de uma mulher, independente de seus atributos sensuais e eróticos é mensurada pela

Uma recomendação explícita na academia de Sangô é para que um lutador "cuide" da garota por quem está interessado e, se ela suscitar intrigas devido à sua indecisão, ou não deixar claro qual seu interesse, lutadores devem, antes de qualquer coisa, separar amizades de treinamento, pois a camaradagem nesse espaço exige confiança entre seus membros; e não se pode confiar em quem não respeita o espaço do outro: a mulher é vista como propriedade. Com frequência, em função da pequena proporção de mulheres no meio das lutas corporais, como verifiquei durante minhas observações[306], lutadoras que se dedicam a treinos de forma análoga aos de lutadores masculinos, são campeãs em suas categorias. Lutadoras "propriedades" de outros lutadores não exibem, em geral, interesse em competir, pois permanecem na sombra de seus "donos". As poucas que questionam tais condições, mesmo mantendo relações com lutadores de referência, não exibem a condição de sombra e portam identidades de propriedade e de lutadoras campeãs. Curiosamente, observei um confronto entre duas lutadoras companheiras de lutadores que também competiram no mesmo evento e, ainda que suas imagens estivessem atreladas às daqueles, exibiram, no momento da luta, identidade própria e não foram, em sentido estrito, vistas como propriedades dos mesmos, ainda que estes tivessem se portado francamente próximos ao octógono[307].

A questão da agência das mulheres que participam das interações nesse estudo é um ponto delicado. É nítido que as mesmas possuem poder de ação, participam das dinâmicas diretamente como lutadoras ainda que não sejam identificadas pelos lutadores nessa pesquisa com o mesmo grau de autonomia que seus pares do sexo masculino; ou participam mesmo como o suporte emocional e material de lutadores com quem mantém relações afetivas em seus mais diversos graus (amigas, namoradas, esposas e etc.). Mas aos olhos desses lutadores elas são entes frágeis incapazes de gerir um projeto de tornarem-se lutadoras e competidoras; ou que, no convívio direto com a comunidade (nas academias, nos treinos e competições) necessitem de supervisão, pois estão sempre em risco de serem incomodadas por outros homens – já que, corroborando com a premissa de que homens são presumidamente heterossexuais e têm dificuldade em controlar sua atração sexual por mulheres. Esta leitura de que mulheres são indefesas nos espaços dedicados às lutas corporais faz com que lutadores com quem tive contato as identifiquem como entes sem autonomia, sem agência e, por esta razão, devam ser protegidas por um homem (heterossexual) – uma postura inequivocamente machista.

---

possibilidade de obtenção de prazer sexual por parte do homem, mesmo que lhe seja necessário dispender energia e recursos materiais fora de seu alcance.

[306] Independente de marcadores sociais mais passíveis de verificações em comunidades de lutadores, a presença de mulheres é substancialmente menor que as de homens. Algumas iniciativas de turmas femininas de lutas são, ao lado daquelas onde a presença de mulheres é significativa (Muay Thai) devido ao discurso de que estas são, além de inclusivas e rítmicas (como a Capoeira) – mantendo a dicotomia competitividade-masculina *versus* expressividade-feminina –, capazes de emagrecer seus praticantes, são comuns, como já comentei.

[307] Diário de campo do dia 11 abr de 2015.

Pareceu-me ser um princípio comum o de que a mulher é vista como propriedade de um homem (lutador), mesmo na condição de amiga. Se uma mulher não está acompanhada por nenhum homem (nem da comunidade, nem de fora), ela possui grandes chances de ser uma "maria-tatame". Utilizo esta expressão como um tipo ideal para referir à forma como lutadores enxergam algumas mulheres presentes em espaços de prática de lutas (FERRETTI, 2011; THOMAZINI *et al*, 2009; CECCHETTO, 2004). Em um estudo sobre trajetória de mulheres nas lutas, Ferretti (2011) observa como mulheres ingressam no universo das lutas, mas que, mesmo dedicando-se e alcançando resultados similares aos dos lutadores do sexo masculino, são vítimas de discriminação e desconfiança sobre suas verdadeiras intenções nesse meio – o que as leva a serem tachadas de "maria-tatame" que buscam as lutas para terem relações sexuais com lutadores. Cecchetto (2004), Thomazini e colaboradores (2008) também encontraram indícios de que mulheres que se aproximem de lutadores sejam vistas por eles como interessadas em vantagens financeiras e sexuais que eles possam lhes proporcionar. Apesar de não ter sido comum o uso da expressão no campo em questão, utilizo-a devido à popularidade que o termo possui análogo a outra gíria também popular em outro território masculino por excelência que é do futebol brasileiro: "maria-chuteira" (NORONHA, 2012; RIBOLDI, 2008; COSTA, 2006)[308].

Acredito que tal dinâmica, ausente no quartel-general onde Nupê comanda as atividades, esteja atrelada às percepções morais do líder local do grupo – corroborando com os achados de Garis (2000) [309], a respeito da influência de lutadores com biografias marcadas por responsabilidades familiais, em espaços de práticas de lutas, reduzirem a ocorrência de atitudes misóginas. Sangô, enquanto tive contato direto com sua academia, também evitava se aproximar de mulheres que se apresentassem na academia desacompanhadas para não colocar em risco sua relação fixa com sua companheira – exibindo traços de um lutador-convertido – abrindo a oportunidade a seus alunos solteiros de abordá-las e questionarem seus interesses – uma dinâmica que se soma ao interesse deste em demarcar sua academia a partir de uma imagem familiar e de respeito.

[308] A gíria "maria-chuteira" é uma representação típica da hierarquia e da discriminação de gênero presente no futebol conforme relatam Noronha (2012), Costa (2006) e o dicionário de termos e gírias do futebol no Brasil de Ari Riboldi (2008).

[309] No estudo de Garis (*op. cit.*), baseado em um estudo etnográfico de 10 meses em um gym de boxe em Nova Iorque, o autor discute a proeminência e a relevância na construção da identidade de homens boxeadores; aspectos de *sparrings* e amizades dos homens que não estão em conformidade com uma masculinidade reprimida ou emocionalmente agressiva; e a influência da idade como moderadora de formas dominantes de masculinidade. Questiona-se a pressuposição da masculinidade no boxe pelo exame tanto enquanto uma construção retórica como quanto um padrão de comportamento, explorando complexidades e variações da identidade masculina na cultura do boxe. Neste estudo, Garis (*op. cit*.) explora o papel do gym de Boxe estudado enquanto um espaço que, pela frequência heterogênea em termos de gênero e de níveis de habilidades físico-corporais, e, em especial, de níveis de domínio do Boxe, se constitua em espaço onde se instaurem modelos de intimidades e sociação masculina singulares. Garis (2000) argumenta que o boxe possui uma relação tácita com a masculinidade. O *gym* do boxe é apresentado como um espaço essencialmente masculino e o boxe é visto como uma atividade puramente masculina. O boxe apela ainda para uma misoginia masculina inata que repudia feminilidades. Garis (*op. cit.*) cita ainda a afirmação passional de que elementos como raça, etnicidade, classe e cultura industrial interagem com identidade masculina na cultura do boxe. Dentro desse contexto, falas misóginas e homofóbicas dirigidas aos "Outros" do Boxe são análogas a conversas de vestiários onde homens realizem práticas esportivas como defende Anderson (*op. cit.*).

Uma mulher reconhecida como uma "maria-tatame", devido representar um risco para a estabilidade das rotinas de treinamentos para lutadores-campeões, como encontrou Wacquant (2002) em seu estudo no *gym* de Boxe, não deverá, no entender corrente dos líderes da equipe, participar das aulas nem dos treinos da equipe e nem interferir nas atividades da equipe. Wacquant (*ibid.*), em sua etnografia junto a um centro de treinamento de Boxe (*gym*) em uma periferia da cidade de Chicago, detecta a relação sempre problemática entre boxeadores e mulheres. Há, nos regimes preconizados como imprescindíveis na preparação para competições de vulto, uma série de proibições sexuais e até a presença de mulheres nos locais de treinamento são vedadas pelo treinador na referida obra. Na condição de "maria-tatame", uma mulher representa um perigo para o bom andamento das atividades dentro dessa comunidade, pois ela pode levar os integrantes (pressupõe-se, todos heterossexuais e sujeitos a perderem a atenção nos treinos em função do desejo incontrolável por mulheres desejáveis ou disponíveis ao sexo com lutadores) a dispersarem-se.

Mesmo não compartilhando com as posturas descritas com relação às mulheres, percebo a importância de descrições como estas, pois revelam com que naturalidade os lutadores se referiram a elas. Tal disposição não remete necessariamente à ideia de que não desenvolvam sentimentos ou respeito às mesmas; antes disso, me pareceu uma retórica importante na organização das interações masculinas coletivas – um elemento integrante mesmo da sociabilidade do grupo na academia de Sangô – o ato de referir-se a mulheres como seres que necessitam de cuidados e que se deve manejar. É possível, como refere Garis (2000) em seu estudo em um *gym* de Boxe, que, na intimidade, homens mostrem fragilidades no trato com suas angústias, mas só partilhem na intimidade com outros homens (vestiários da academia), e não entre os pares em conversações abertas onde se mostram independentes de sentimentalismos e autossuficientes. E até que se abra espaço para a abertura de intimidades sobre sentimentos que tenham sobre mulheres, os lutadores com que tive contato mantem um nível de conversa em que se mostram duros e empedernidos para admitirem que tratam suas companheiras com carinho ou que sentem falta do carinho delas. Estes aspectos apontam para a iminência de uma imagem da mulher como o "Outro", um indivíduo à parte, em estreita analogia com um homossociabilidade fulcral na perpetuação de um patriarcalismo nesse espaço; e admitir que elas pertencem a um universo afetivo importante para eles seria elevá-las ao mesmo nível que eles supostamente ocupam nessa sociabilidade masculina, fragilizando sua retórica masculinista de invulnerável. Arrisco dizer que o receio em não ser viril o suficiente para abordar sexualmente uma mulher ronde o imaginário masculino de alguns homens esteja presente.

Mas e questão da complementaridade me pareceu mais complexa. Tanto o homem aqui se sente prestigiado por parecer dominar uma bela mulher e ser reconhecido por seus pares por isso, quanto deseja mostrar que sua mulher o domina. A presença de uma companheira adiciona capital à elevada concentração de capital de lutadores pelo fato de fazer uso adequado dos códigos implícitos a uma comunidade de lutadores. Pude perceber que, junto da beleza, as companheiras dos lutadores na comunidade exibiam um silêncio significativo que indicava a consumação do "contrato" entre homem e mulher, onde cada um desempenha, aos olhos do grupo em questão, seu papel.

No âmbito da crença de a mulher exercer o papel de suporte ao lutador, com sua beleza e seus silêncios, a questão traz à tona duas reflexões tensionam o quadro teórico-analítico a que recorro para entender a dicotomia de gênero imanente na comunidade observada. A primeira é a reflexão trazida por Campbell (2004) a respeito da presença feminina na trajetória do herói como uma chave para entender o espaço e a função de uma imagem feminina prototípica que se oponha à da mulher que levará um homem à queda. Retomando a ideia de que pude perceber no grupo observado uma tendência à valorização de disposições conservadoras e funcionalistas, a premissa de uma mulher que contribui para o crescimento do lutador por representar a estabilidade e o autocontrole me parece produtiva por se encaixar em uma imagem da mulher como o complemento do homem [310][311]. Como defendi anteriormente, um momento decisivo na construção do ser lutador é a conversão: conversão às lutas corporais em acordo com a moral vigente na sociedade patriarcal (lutador-marido, lutador-vencedor, lutador-autodisciplinado); e conversão, muitas vezes somente submetida à primeira conversão, ao neopentecostalismo e à sua teologia da prosperidade. Neste sentido, uma mulher vista como "maria-tatame" podem chegar à condição de namoradas e esposas, integrando-se, na vida de lutadores dignos de, após suas conversões, à condição de convertido, casado, marido e autodisciplinado. Esse é o exemplo de lutadores do UFC como Vitor Belfort e sua esposa Joana Prado exibidos em reportagens e outros veículos midiáticos como lutadores bem sucedidos e suas famílias ajustadas: uma retórica

[310] Os espaços identificados como os da interferência feminina no limiar da provação de Campbell (*op. cit.*), sinteticamente são o útero (nutrição) e o túmulo (morte e dificuldade antes do renascimento). Em ambos os casos parece haver uma aproximação com a dicotomia de Bourdieu (2002) que localiza a mulher (escuro, frio, fechado) no oposto às representações masculinas (claro, solar, expansão). É possível que a analogia nas percepções destes autores se relacione à origem das textualidades utilizadas para a elaboração de suas teses (cultura mediterrânea ocidental e europeia por excelência).

[311] Para Campbell (*op. cit.*) a condição paradoxal da mulher é, ao mesmo tempo, fundamental para a liberação do potencial do indivíduo como herói. Deusa e/ou tentação, a mulher se relaciona à nutrição e ao desafio para enxergar a luz. Talvez leituras psicogenéticas como as possibilitadas pelas ferramentas arquetípicas trazidas nas estruturas psicanalíticas de Campbell (*op. cit.*) ou nas observações de Nolasco (1995) contribuam para entender como, na psique humana. Mais especificamente, na psique masculina, ainda que tais categorizações não possam fazer parte de um estudo sociológico como esse. É possível que um estudo que se debruce sobre questões arquetípicas tragam elucidações produtivas para aspectos que ultrapassam o âmbito desse estudo; como refere Brandão (2004), em seu estudo sobre mitos a viabilidade de uma abordagem sobre arquétipos podem auxiliar a desvendar, caminhos profícuos de estudo sobre a formação da consciência coletiva. Tendo em vista a problemática do imaginário que subjaz à construção de subjetividades masculinas na contemporaneidade, onde homens enfrentam dificuldade para desenvolverem uma relação de afeto com mulheres, ou de desejo com seus amigos, a (hetero)sexualidade masculina é um território ameaçador (GUASCH, 2006; BURIN, 2000a; SEGARRA; CARABÍ, 2000; NOLASCO, 1995).

potencialmente lucrativa para a imagem positiva que se tem buscado associar ao MMA atualmente para retirar-lhe os resquícios de vandalismo e primitivismo do Vale-tudo que o antecedeu.

Uma segunda premissa de importância operativa para o presente momento da tese refere-se à agência sexual das mulheres que emergem da análise aqui realizada. Ainda que não conteste a premissa de que mulheres respondam a uma imagem objetificada no grupo em questão, o conceito de *women's sexual agency* citado por Messner (2002) se aplica, no entender desse estudo; e revela, na percepção da agência para as mulheres na comunidade de lutadores, um deslocamento de uma ideia de submissão irrestrita das mesmas[312]. Este aspecto corrobora com as reflexões de Medrado e Lyra (2008) sobre a tensão entre a resistência e o poder nas relações de gênero, pois, como apontam os autores, na superação da dicotomia feminino-masculino e idealização de papeis junto de tal modelo, é importante perceber como jogos de poder interferem na dimensão relacional entre mulheres e homens. Posso sugerir que o machismo inerente às representações que os lutadores na comunidade em questão pressupõem, por parte dos lutadores em questão, uma ideia de consentimento por parte de suas companheiras; e este aspecto exigiria um aprofundamento a fim de verificar em que medida tal consentimento ocorre de fato por essas mulheres. Mas, em vista do recorte de pesquisa que fiz ter eximido as falas dessas mulheres para que minha pesquisa são suscitasse dúvidas quanto às minhas intenções, me parece válida levantar a questão do jogo de poder dominação-liberdade como um elemento possível. Em ambas as reflexões a imagem essencializada sobre a categoria mulher para esses lutadores me pareceu responder a uma aspiração pelo ideal de família nuclear onde o par homem-mulher é a unidade de uma sociedade da ordem e do progresso; e, como defendo nesse estudo, o MMA, seu universo, suas exigências de dedicação e seu respeito às "tradições", exibe um modelo de sucesso para um lutador que aspire por aquela família e por viver naquela sociedade da ordem e do progresso.

É possível que uma suposta cumplicidade das mulheres reforce a permissividade em uma atitude sexual dos atletas de agredirem mulheres, o que poderia levar à interpretação de que a agência sexual de mulheres na dinâmica sexual das relações com homens atletas inocenta estes e culpa as mulheres pelos atos de violência sexual deles; ou ignorar a agência sexual das mulheres seria correr o risco de ser interpretado como cumplicidade acadêmica na construção da mulher

[312] Messner (*op. cit.*) refere que a *women's sexual agency* como a capacidade das mulheres de fazerem escolhas sexuais de acordo com sua própria vontade e livre de coerções.No caso da dinâmica existente em grupos de jovens atletas para exibir mulheres como objeto de conquista sexual, é arriscado, para Messner (*op. cit.*), considerar que as mulheres não possuam agência sexual neste sentido, na medida em que as mulheres têm consciência da dinâmica que subjaz ao envolvimento sexual com um atleta famoso. Um comércio de sexo por fama entre atletas e "groupies" (tietes, marias-tatame, marias-chuteira) mina e trivializa o componente fundamental do consentimento. O autor sugere que exista uma subcultura de assertiva sexual envolvendo ativamente homens e mulheres no esporte; e a existência de agência para as mulheres nesta dinâmica sexual.

como objeto sexual passivo. A solução, segundo Messner (2002.), para compreender a complexidade desta situação reside em ver tanto a agência sexual feminina quanto a masculina envolvidas em uma relação desigual de poder. Em poucas palavras, é interessante visualizar que, para os fins desse estudo, o poder erótico e sexual transita na rede de relações entre homens e mulheres, não podendo localizar-se de forma hierárquica, mas conjuntural.

Na medida em que mulheres assumem um espaço, mesmo que como o "Outro" das masculinidades em questão para as comunidades de lutadores, elas apresentam-se como indivíduos com capacidades operativas importantes. Sem elas a economia masculina lutatória, fortemente vinculada a uma sensualidade destrutiva, entraria em colapso. Este aspecto parece análogo à questão frisada por Grossi (2004) ao relembrar as análises sobre a honra masculina de Pitt-Rivers (1975) que, em outros termos, refere-se ao cuidado com a pureza e a virgindade feminina de irmãs e filhas para as masculinidades mediterrâneas; os dados antropológicos captados junto a tais pesquisas contribuem para pensar a perspectiva relacional dentro da qual masculinidades sustentam-se sobre percepções de feminilidade embebidas de pudor e sexualidade. Atento aqui para o colapso da economia masculina lutatória para enfatizar a posição nuclear que a sexualidade e o próprio erotismo assumem entre lutadores. Sob uma pressão, muitas das vezes, incontrolável – e não estou sugerindo que lutadores tenham desejos (hetero)sexuais maiores que quaisquer outros homens, mas referindo a apropriação da própria leitura essencialista sobre uma predisposição masculina para o desejo (heterossexual) –, o manejo da sexualidade e do erotismo, mediados pela conversão às lutas corporais (moralmente prósperas) e ao neopentecostalismo (igualmente próspero), só é possível graças ao poder simbólico que uma mulher exerce nesta dinâmica. Neste sentido, posso inferir que, na concepção daqueles lutadores, sem uma mulher bela, namorável e apresentável como uma digna mulher de lutador, todo o equilíbrio do projeto lutador-vencedor-convertido estará em risco; e o caminho irremediavelmente aberto para uma "maria-tatame" que pode arruinar a carreira do lutador que aspira tornar-se um campeão está aberto.

Foi possível verificar uma imagem de mulher dentro de uma condição dominante na cena íntima, referir-se a mulheres como os silêncios cheios de significado nesse universo abre espaço para a discussão de linguagens que, aos olhos desses homens, parecem-lhes também próprias às mulheres. Sobre a frágil construção de uma imagem de mulher, presenciei diversas piadas sobre os "mistérios" a seu respeito que, inclusive, são compartilhadas pelos lutadores nas redes sociais de que também faço.

> Nova lei Federal N° 9.486, de 2014: Quando uma mulher diz "chegar em casa a gente conversa" fica caracterizado o crime de ameaça com pena de reclusão de 3 (três) anos,

> podendo ser penalizado com serviço social, como, lavar o carro do marido e pagar as contas da casa durante 1 (um) ano e meio. A nova Lei visa proteger o homem de ameaças e possíveis assassinatos, contudo os homens se sentem mais protegidos, e agradecem a justiça que pela iniciativa[313].

O trecho acima, disponível na web sob o título *Lei Federal nº 9.486, de 2014 contra a mulher*, faz uma clara ironia à chamada Lei Maria da Penha (Lei nº 11.340, de 17 de agosto de 2006). Esta lei, criada para coibir violências domésticas em atenção a protocolos internacionais que visam prevenir, punir e erradicar tal tipo de resistência às perspectivas lícitas de respeito ao ser humano em que se constitui qualquer ser humano[314], é motivo de piada entre homens que consideram lutas por igualdade de direitos desprovidas da importância que exigem, pois, como reflete Chauí (2001, 1995), o brasileiro se vê sem preconceito. Nesta condição retórica, os preconceitos, invisíveis, não podem ser confrontados e discutidos a fim de resolver as discriminações causadas por eles; e, considerando a premissa de DaMatta (1997) de que o acionamento da hierarquia não tarda valer-se de sua invisibilidade para, no momento em que se vê ameaçada, apresentar-se com um sonoro "você sabe com quem está falando?", não é de se estranhar a complexa dinâmica da *women's sexual agency*. Na verdade, percebo que, se necessário – como quando a mulher-esposa representa status para um lutador – uma mulher é elevada à condição de destaque no cenário doméstico – uma condição apenas retórica, pois, quando a mulher se afasta das atribuições de mulher-esposa (doméstica e passiva) pode sofrer fortes represálias –; mas se ultrapassa os limites de sua posição (subordinada) complementar (propriedade) é, não raras vezes, vítima de agressões, mesmo que simbólicas, como nos casos em que uma mulher não deve rolar com outro lutador na equipe a não ser com outras mulheres (se existirem na comunidade) e, nesta condição, não possuem liberdade para desenvolver suas habilidades físico-lutatórias. Neste ultimo caso, estão mais sujeitas a agressões físicas aquelas envolvidas com lutadores ainda não convertidos. Complementarmente, os desafios para um lutador se tornar um competidor de sucesso incluem controlar seus impulsos agressivos e, por isso, tem no neopentecostalismo e nas suas mulheres-belas-enamoradas, um suporte, pois, na condição de evangelizados, respeitam suas mulheres que, submissas conforme preconiza a Bíblia, são, também, dignas do respeito dos homens que as possuem – o que não deixa de ser uma violência simbólica, pois revela o machismo e a objetificação da mulher.

No tocante à imagem de sensualidade feminina que me pareceu fazer parte do imaginário dos lutadores nesse estudo, talvez seja necessário problematizar a questão de mulheres nesse

[313] Disponível em < http://www.resumobrasil.com/2015/05/lei-federal-n-9486-de-2014-contra-mulher.html >. Acesso em 26 dez. 2015.
[314] O texto da denominada Lei Maria da Penha encontra-se disponível em < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/l11340.htm >.

meio mostrarem-se desejáveis. Esta condição pressupõe manter-se à mercê de seu marido-lutador, e preservar-se (esconder-se) do assédio de outros homens (tido como inevitável, dada a dificuldade dos homens em resistirem ao desejo sexual por mulheres) a que deve estar sujeita. Paradoxalmente, uma mulher de lutador me parece dever suscitar desejos de outros homens – o que coaduna com aquela perspectiva essencialista que emerge do próprio discurso de lutadores quanto à sua propensão a desejarem mulheres –, mas, em seu silêncio e obediência – que, de outra forma, a aproximaria do tipo "maria-tatame" que se oferece a qualquer um – mantém o capital masculino lutatório de seu lutador-proprietário. Vi que o respeito e a submissão bíblica são importantes para o grupo de lutadores em questão; tornando, aos olhos daqueles, a mulher menos invisível e, pelo contrário, deve, exibindo seu capital feminino-sedutor, atribuir ao seu lutador-proprietário o capital masculino que é, enquanto mulher-bela, capaz de fornecer. Mesmo não podendo afirmar, pude perceber o orgulho com que lutadores se exibiam capazes de agredir homens que se aproximassem demais de suas belas companheiras em ambientes de competição. Por outro lado, estas mulheres sentem-se à vontade para exibirem suas sensualidades, utilizando adereços realçavam suas belezas, pela segurança que seus companheiros belicosos lhes conferiam. O jogo esconder-se/mostrar-se parecia uma importante ferramenta tanto para lutadores, como para suas companheiras, no manejo do capital masculino e feminino neste cenário.

Além das questões envolvendo representações sobre mulheres como as que abordei até aqui, há mulheres imaginadas no sentido de reterem atributos ideais aos quais um "homem" (leia-se heterossexual) sente-se irresistivelmente atraído – ou deve sentir-se. Um trecho singular mostra como a mulher é vista na comunidade enquanto recurso para a afirmação da virilidade de um homem. Esta percepção é, para mim, fulcral no sentido de reunir elementos significativos sobre representações sobre o tema mulher na comunidade. A mulher que aparece no registro do diário de campo que apresento a seguir não foi identificada. Esta mulher surgiu em falas de Okerê como agência sexual de Olagbirin, um jovem lutador que desponta como uma promessa para o MMA.

> TRECHO DO DIÁRIO DE CAMPO DO DIA 29 ABR 2014
> Olagbirin chegou quase ao final do treino que, por sinal, se prolongou até às 22 horas e disse-me que estaria com alguma indisposição que eu entendi ter sido uma virose ou algo do gênero. Logo Okerê comentou jocosamente que o motivo de sua doença teria sido sua iniciação sexual. O comentário foi de que Olagbirin teria ido ao médico para que diagnosticasse seu quadro e o mesmo disse que ele estaria com "bucetite aguda" e que teria sido causada por ele nunca ter tido contato sexual com mulher e se cansou demais ao aproveitar a situação. Todos que ouviram riram e Olagbirin ficou envergonhado, mas não quis contestar a fala de Okerê.

Para Okerê, uma mulher (imaginada) seria a responsável por Olagbirin estar sem condições para treinar aquele dia, pois teria perdido a virgindade. Esta mulher que, em outras situações poderia representar uma ameaça para a estabilidade da comunidade, devido à incapacidade dos "homens" de controlarem tal desejo (hetero)sexual por mulheres, na condição de ter-lhe tirado a virgindade, representava um momento importante para seu sucesso como futuro lutador (um lutador potencial predador sexualmente devorador de "marias-tatames") e integraria o foco de um novo momento da vida de Olagbirin: o momento em que este futuro lutador de MMA se tornara um homem de verdade ao ter deixado de ser virgem.

É possível que tais construções discursivas naturalizem a ideia da violência, mesmo que simbólica, contra mulheres no contexto observado, já que, no cômputo geral, mulheres nessa comunidade ocupam a posição de mulheres-esposas[315]. Em se tratando do JJB uma prática físico-corporal onde o lugar da mulher é um lugar de marginalidade, concordo com Messner (*ibid.*) no sentido de que é necessário considerar como estão dispostas atividades físico-desportivas capazes de reproduzir uma ordem de gênero dentro da qual mulheres ocupam uma posição subordinada; esta dinâmica parece contribuir para que a violência contra mulheres, que pode não ser necessariamente observável em sua totalidade empírica, dada ser uma violência polissêmica e com sentidos conjunturais. Em outras palavras, o mesmo silenciamento prescrito para aquelas mulheres companheiras contribui para um aparente consentimento e aceitação que leva muitas mulheres se calarem e conformar-se com os abusos a que são sujeitas; e, devido ao receio de não serem aceitos no grupo, homens, mesmo insatisfeitos com posturas misóginas e machistas como reflete Messner (2002), podem silenciar-se e permitir a perpetuação daquele ciclo de agressões misóginas que parece pertencer ao modelo homossocial que alimenta a dominação masculina (SEDGWICK, 1985).

A duplicidade da imagem sobre mulheres nesse momento reforça a premissa de que, como defendo aqui, aos olhos dos lutadores da comunidade observada, o espaço das lutas corporais ainda não é um lugar para mulheres. Esse dado corrobora com o estudo de Adelman (2007) quando a autora reflete sobre a transformação do espaço em lugar através da apropriação de práticas frequentemente associadas à masculinidade. O caso do hipismo a que a autora se

[315] Abordando análises sobre violências impingidas a mulheres por homens atletas, encontro no estudo de Messner (*op. cit.*) considerações produtivas para esse estudo. O autor expõe dados relativos a atos de agressão cometidos contra mulheres, namoradas e esposas e outras formas de violência; e questiona se atletas são mais propensos a cometerem estes tipos de agressão ou se os ocorridos vêm à tona em função da visibilidade que eles possuem; a ocorrência de atos violentos por atletas masculinos fora de campo está longe de ser uma aberração perpetrada por indivíduos desviantes marginais, mas integra uma dinâmica cotidiana central na cultura atlética masculina norte-americana. Devido a forma como estereótipos racistas de homens negros como predadores sexuais violentos têm historicamente servido como um fundamento para a perpetuação da violência pessoal, e institucional contra afro-americanos, o autor admite a necessidade de cautela com as várias maneiras como tais imagens vêm à tona. Somado a esta dinâmica, Hasbrook e Harris (2000) inferem que a promoção e a naturalização de preferências e relacionamentos heterossexuais, em detrimento de homossexuais, faz parte de um processo decisivo de produção de masculinidades hegemônicas. E é notório como a "heterossexualidade compulsória" é especialmente e intensamente aplicada dentro do contexto do desporto masculino e na materialidade circundante a este campo.

reporta parece significativo por ser uma atividade percebida pelos próprios cavaleiros como masculina, mas, neste caso, as mulheres vêm conquistando espaço gradativamente. Acredito que aqui a apropriação do espaço enfrente os desafios produzidos pela pouca presença de mulheres e competidoras que, por muito tempo no Brasil foram proibidas de participarem de competições formais (CATELLANI FILHO, 1988). E assumir a condição de igualdade junto aos seus pares homens exigirá dos próprios homens nesse espaço uma reflexão sobre seu machismo e seus preconceitos que colocam a mulher em posição de submissão e de objeto; mas os resultados alcançados por mulheres em competições de lutas tem sido decisivos para uma mudança de nesse quadro (FERRETTI, 2011; THOMAZINI; MORAES; ALMEIDA, 2009).

4.2.2 COMO HOMEM

Uma dicotomia observada durante a pesquisa de campo traz à tona representações a respeito de masculinidades hegemônicas: em um polo estão os ideais masculinos pautados em imagens extraídas de biografias adoradas em comunidades de lutadores; e do outro estão masculinidades que se distanciam ou opõem-se àquelas biografias. Além da questão moral envolvida na problemática surgida de tal dicotomia, a dimensão físico-corporal se interpõe, como materialização daquela através de uma economia de valores simbólica cujos índices estão inscritos no pragmatismo e na racionalidade instrumental. De acordo com a pesquisa de campo, utilizo tal critério com fins analíticos para produzir uma categorização que polariza o universo sensível para lutadores em duas categorias de homens: os "verdadeiros" homens e os afeminados.

Com a finalidade de realçar os liames da categoria dos "verdadeiros" homens, proponho aqui uma delimitação da categoria afeminados; os quais são objeto de dúvidas em decorrência de serem "estranhos" (física e moralmente) para concepções de integrantes da comunidade estudada sobre o que consideram "homens" (heterossexuais e dedicados a ocupações profissionais masculinas). A questão da fisicalidade, neste sentido, torna-se uma condição *sine qua non* para o acúmulo de capital masculino lutatório. Esta dimensão físico-corporal, que ultrapassa a questão da muscularidade ou dos critérios estéticos, repousa na posição que o indivíduo ocupa na sua vida social, em termos de sua coragem para enfrentar outros lutadores na academia ou em competições; confrontos em via pública (as brigas comuns que todo homem deve estar preparado para enfrentar)[316]; ou uma honra para cumprir com seus compromissos (falar a verdade, ser franco, trabalhador, monogâmico, e disposto para treinar duro). É importante perceber que o

[316] Já abordei esse tema quando falei, nesse capítulo, sobre um homem dever estar preparado para brigar, mesmo não procurando briga.

afeminamento, como discutido por Guasch (2006), se ajusta às operações a partir das quais a perspectiva da masculinidade repousa em "não parecer feminino" (ANDERSON, 2005)[317]; e é dentro deste modelo que se instala uma zona de conflito em torno da fisicalidade.

Dentro de uma comunidade onde o capital masculino, eminentemente corporal, exerce influência preponderante, um companheiro de luta nesse grupo questionaria o porquê de meu interesso em pesquisar masculinidades: *"pra que serve isso?"* diria ele. Talvez, em muitos momentos onde tentei explicar para o grupo do que se tratava esse estudo, quando busquei explicar porque me interessei em produzir um estudo sobre masculinidades produzidas junto da emergência do MMA, esta pergunta, mesmo não tendo sido explicitada desta forma, veio à mente de muitos no grupo. Posso afirmar que esta incompreensão de fato existiu, como foi de fato levantada por aqueles cuja formação profissional lhes trouxe discussões nas ciências humanas, como professores de Educação Física, advogados e, principalmente, entre integrantes do sexo feminino. Percebia nas dúvidas sobre meu interesse com o tema, que meu trabalho soava como algo irrelevante. Por que, ao invés de me preocupar com trabalhos objetivos como protocolos para ganhos de massa magra ou para melhoria de nos níveis de força pura – objetivos aceitáveis para um professor de Educação Física – eu estaria interessado em pesquisar algo tão intangível e "inútil" como pesquisar masculinidades? Chamo a atenção para o fato de que, apesar das integrantes do sexo feminino mostrarem-se compreensivas com relação à problemática que referia ser a desse estudo, este fato não me permite afirmar que elas também a compreendessem de fato. Apenas me ouviam por, acredito eu, não entenderem ser um comportamento tipicamente feminino contestar abertamente as colocações de outra pessoa; é possível que elas não me contestassem para não parecerem deselegantes ou grosseiras. De certa forma, podem ser válidas as palavras de Bourdieu (2002):

> O mundo social funciona (em graus diferentes, segundo as áreas) como um mercado de bens simbólicos dominados pela visão masculina: ser, quando se trata de mulheres, é, como ser-percebido, e percebido pelo olhar masculino, ou por um olhar marcado pelas categorias masculinas – as que entram em ação, mesmo sem se conseguir enunciá-las explicitamente, quando se elogia uma obra de mulher por ser "feminina", ou, ao contrário, "não ser em absoluto feminina". Ser "feminina" é essencialmente evitar todas as propriedade e práticas que podem funcionar como sinais de virilidade (p. 118).

[317] A complexidade da condição física atrelada à masculinidade exige que se perceba as reverberações históricas e culturais deste atrelamento. Este aspecto foi identificado por Eric Anderson (*op. cit.*) e se coaduna com o argumento de que o capital simbólico acumulado por homens, como mostra esse estudo, está em sintonia com o capital corporal adquirido com o domínio de habilidades físico-desportivas. Encontrei uma estreita relação entre o prestígio atribuído a indivíduos integrantes da comunidade estudada e suas performances como lutadores; e, junto a tais performances, seu prestígio pessoal, atrelado a maior ou menor posse de capital masculino, está em sintonia com profissões onde a fisicalidade seja pronunciada, profissões estas tidas como eminentemente masculinas. O patrulhamento homossocial exige uma vigilância gestual, somática e física independentemente da classe socioeconômica ou do nível cultural dos envolvidos. A linguagem homofóbica também é usada como uma forma de motivar homens a melhorarem sua performance. Ela atende ao propósito de motivar atletas para que atinjam seu máximo de desempenho.

Em todo caso, os homens nesse estudo mostraram-se muito diretos no tocante a exibirem a falta de entendimento quanto a meu interesse por "questões subjetivas", enquanto mostraram-se mais afeitos à fruição da ação, do movimento físico em si – ou de qualquer situação e objeto que permitisse tal fruição, como carros em alta velocidade, "rachas" na rua ou "cavalos de pau" ensurdecedores[318]. Como pude observar durante a pesquisa sobre a comunidade de lutadores, corroborando com o papel do capital masculino lutatório como um ingrediente importante para a atribuição de hierarquias masculinas, recordar de detalhes minuciosos de lutas, um gosto estético expressivamente masculino – comparado às discussões intermináveis sobre "lances do Futebol" cujas expressões dos amantes deste esporte parecem mesmo orgasmáticas –, é como um fetiche para lutadores. Retomando o ponto discutido no capítulo anterior sobre um gosto por uma sensualidade destrutiva, não apenas lutadores que já se afastaram de suas carreiras como profissionais ou amadores – os quais só poderiam resgatar esta perspectiva de sensualidade através de suas memórias –, mas para lutadores "na ativa", e para aqueles que gravitam em torno do núcleo ativo das comunidades de lutadores – como certa vez ouvi de um professor e lutador profissional de lutas corporais, "lutadores virtuais" que se tornam "lutadores" apenas observando lutas e assistindo lutas pela internet –; são objetos compartilhados vivamente em conversações acaloradas as observações de movimentos e técnicas executadas em lutas[319]. Percebi, depois do tempo decorrido de vivência em comunidades de lutadores, e de ter experimentado lutas corporais, de forma semelhante ao que Wacquant (2002) refere em seu estudo, que me vi falando com expressões típicas de lutadores da comunidade, um "linguajar" corporal dominado por aqueles que evidenciam o poder da experiência como promotor de sensibilidades éticas e estéticas singulares em comunidades de lutadores – o próprio *habitus*.

> TRECHOS DO DIÁRIO DE CAMPO DO DIA 11 ABR 2015.
> Uma das lutas ocorridas na sequência dos combates da noite foi entre dois lutadores fora do padrão até então visto. Mais altos que a média e com mais tecido adiposo, nesta luta os lutadores se movimentavam de forma diferente dos demais. Um deles exibia uma "técnica" reconhecida por meus amigos como "boa", mas o outro, mais "pesado", era nitidamente inábil no Muay Thai. Este lutador parecia iniciante na modalidade e parecia compensar sua falta de técnica com sua força maior. Observamos a velocidade menor dos movimentos da

[318] No geral, situações de risco físico ou de certo confronto com a ordem estabelecida soavam como divertidas e interessantes para meus colaboradores; e eram motivo de conversações longas e entusiasmadas.

[319] Embora a capacidade atlética tenha pouco valor prático para homens já desengajados da prática esportiva (particularmente quando as masculinidades estão mais influenciadas por ocupações profissionais nos estágios mais avançados da vida), Segundo Messner (*op. cit.*) a identidade esportiva pode ser mantida, ou o indivíduo ainda pode recordar publicamente suas conquistas esportivas juvenis, a fim de influenciar o seu nível de capital masculino. Em outras palavras, a glória masculina na juventude pode, muitas vezes, ser aproveitada para influenciar as percepções entre seus pares no futuro. Anderson (*op. cit.*) chama isto de síndrome *Al Bundy*, depois que o personagem de um seriado no estilo de programa *Sitcom* – abreviatura da expressão em inglês "*situation comedy*" que identifica um estilo de comédia famoso pelas risadas ao fundo das encenações dos personagens – proclama que sua masculinidade de meia-idade não em virtude de sua atual capacidade atlética, mas sim porque ele uma vez jogou futebol na *high school*. Estendo as observações do autor sobre a memória sobre resultados bem sucedidos em competições esportivas para o objeto desse estudo.

luta e comentávamos que o lutador mais alto e menos habilidoso estava perdido naquela luta. Pensei na pressão que os praticantes de luta sofrem nas academias para participarem de competições. Lembrei-me da primeira competição que lutei depois de dois meses treinando JJB: senti-me perdido e não sabia no final nem se tinha vencido ou perdido a luta. Só quando o árbitro levantou o braço do meu adversário percebi que havia perdido, mesmo tendo realizado movimentos que produziram ruídos de admiração dos presentes. Era mais ou menos o que estava vendo naquela luta. Um homem alto, musculoso e com tipo de jogador de futebol americano tentando "acertar" seu adversário que, apesar de movimentar-se tão lentamente quanto ele, se esquivava e contra-atacava com mais destreza. E, para surpresa de todos, o lutador perdido no ringue venceu a luta por decisão dos juízes. Houve vaias no ginásio e uma salva solitária de palmas do derrotado visivelmente decepcionado com a idoneidade da organização do evento em forma de protesto e deboche.

(...)

Chegou então o momento da luta de Igbô. Depois da entrada do seu adversário sob um tema musical já comum na noite (hip-hop), Igbô entrou no ginásio passando pela nuvem de fumaça que o levou ao árbitro que inspecionou suas condições para luta após o anúncio de seu nome pelo apresentador-organizador do evento que o chamou pelo nome. Seu tema de entrada era, diferente da quase totalidade dos lutadores da noite – hip-hop ou rap que exaltavam, em inglês, sexo ou violência –, uma música sertaneja. Igbô subiu ao ringue pela escada oposta à localizada próxima do *corner* de seu adversário que já estava dando socos no ar e se movimentando energicamente como para manter seu aquecimento antes da luta. Como de costume, o apresentador anunciou o lutador e sua equipe, enquanto seu adversário estendia seu enorme *banner* com o nome de sua equipe sob as cordas na parte interna do ringue à semelhança das lutas do UFC onde os auxiliares do lutador se encarregam de exibir a marca de sua equipe antes de cada luta – mesmo que para ser retirada logo após os procedimentos tradicionais da luta (cumprimentos, orientações do arbitro etc.). De bermuda de *suplex* preta, enquanto seu adversário estava com um amplo short branco, Igbô dirigiu-se ao ringue acompanhado de Sangô, Okerê e Oxotogí.

(...)

Depois das últimas palavras, o árbitro manda os lutadores irem para seus *corners* e, depois de secar o chão esfregando um pano com seus pés, autoriza o início da luta de Igbô que cumprimenta seu desafiante e começa a luta. Pude ver as aulas de Boxe do meu amigo e aluno em ação no início da luta: muitos *jebs* para incomodar o adversário e deslocamentos laterais rápidos. Enquanto isso, seu adversário parece mais pesado e acompanha os deslocamentos de Igbô ao redor do mesmo no centro do ringue. Os chutes baixos (*low kick*) repentinos levantam a plateia a favor de Igbô. A resposta vem na forma de uma sequência rápida de *jeb*-direto da qual Igbô rapidamente se afasta caracterizando seu estilo leve compatível com seu tipo físico. Igbô parece querer manter distância, mas os golpes do seu oponente entram com mais vigor e este procura aproximar-se de Igbô, que o faz se deslocar mais do que ele aparentemente gostaria. Os estalos, que ouço à distância dos chutes de ambos os lutadores, começam a se tornar mais frequentes e a luta passa dos socos do Boxe para os chutes do Muay Thai, imprimindo um ritmo mais forte e levando Igbô a se deslocar cada vez mais próximo das cordas. Enquanto Igbô se esquivava repetidamente dos chutes aplicados pelo seu oponente, via que Sangô atentamente observava seu aluno-lutador. Como é de seu costume, Sangô é sempre calmo ao falar e seguro de suas estratégias e parecia confiar de que seu trabalho daria os resultados esperados. Igbô estaria lutando conforme suas orientações. Mas, depois de avançar em direção a Igbô, seu desafiante combinou uma curta série de golpes diretos com a potência que já o caracterizava desde o início da luta e Igbô desequilibrou-se, se chocando com as cordas com seu oponente golpeando-o repetidamente. Depois de parar em um dos *corners*, Igbô continua sendo golpeado enquanto tenta levar seu adversário ao chão com um *double leg*. O contragolpe é mais efetivo e o adversário de Igbô consegue encaixar um *single leg* rápido que o leva para lona. Igbô continua no chão e tenta se proteger dos golpes tentando afastá-lo com as pernas e protegendo o rosto fechando sua

> guarda, mas seu desafiante inicia um *ground and pound*[320] rápido e violento durante uns dez segundos que termina com a intervenção do árbitro depois da sequência de "marteladas" sobre a cabeça de Igbô. O nocaute técnico deu a vitória ao adversário de Igbô e Sangô, visivelmente insatisfeito, pela primeira vez se levanta e se debruça nas cordas queixando-se com o árbitro. Mas a luta está terminada. Igbô se levanta depois que o árbitro se afasta dos lutadores e olha para todos surpreso. Ele expressa que ainda conseguiria lutar e deixa transparecer que a decisão foi precipitada. Talvez por ter uma relação de afeto por Igbô, eu também tive a impressão de que o árbitro foi precipitado em finalizar a luta, mas, assistindo a gravação da luta, posso analisar que também tomaria a mesma decisão que o árbitro naquele momento.

Nos trechos de meu diário acima, a corporalidade imanente em lutas corporais pressupõe um pragmatismo, uma aplicabilidade que exime reflexões ou devaneios: são posturas automatizadas, defendidas como eficientes e reconhecidas por isso, ou teriam sido abandonadas por não permitirem atingir o objeto almejado (MAUSS, 2003). Independentes dos usos e dos atos de falas com os quais se utilizem as expressões presentes nos fragmentos acima – incompreensíveis, acredito, para aqueles não familiarizados, minimamente, com a língua das lutas corporais –, e independentemente da forma como os usos e atos de fala reproduzam e perpetuem aquelas exclusões tão longamente exploradas nesse texto, em linguagens das lutas corporais há um acervo de bens culturais rico em sentidos e significados que participam ativamente das interações sociais do grupo pesquisado.

Em um sentido estrito, a profissão de lutador, como uma vocação, aglutina este imaginário de que profissões masculinas e prestigiosas são aquelas nas quais o vigor corporal é pronunciado – uma condição que se ajusta à perspectiva na qual homens de classes populares, desprovidos e capital intelectual, ocupem cargos onde o dispêndio de energia física é necessariamente maior, ao lado da manutenção em ocupações menos rentáveis e mais sujeitas a riscos para suas integridades físicas.

Mas, ultrapassando a questão sociocultural, uma postura empreendedora e individualista que emerge na modernidade avançada contribui para a percepção de ocupações masculinas como aquelas que permitem retorno objetivo dos investimentos, enquanto as dadas à reflexão e à subjetividade – condições precípuas para funções dedicadas à educação ou ao cuidado – são consideradas não-viris. Penso que uma acomodação da gestualidade no meio das lutas corporais seja constante em função de uma totalidade corporal exigida nestas atividades que, em termos

[320] *Ground and pound* é a situação em que, na luta no solo, um adversário, geralmente sobre seu oponente, inicia sequências de socos e cotoveladas. Em tal situação duas fases importantes da luta de MMA se ajustam: o *grappling* que é a luta no solo comumente associada ao JJB; e o *striking* que é a luta de golpes que ocorre a partir de golpes realizados por braços e pernas (socos, chutes, cotoveladas, joelhadas, bloqueios, etc.). O *ground and pound* é uma marca registrada do MMA e não está presente em nenhuma outra modalidade de luta tão sistematizada quanto a que vem se constituindo esta nova modalidade (DIMIC; MILLER, 2011).

estritos, reifica uma imagem estereotipada de masculinidade[321]. Em função desta premissa, penso ser dispensável, por parte de lutadores, que se preocupem com o "controle" da gestualidade para dissimular um afeminamento. Soma-se a isto o fato de que, para lutadores, afeminados não praticam lutas corporais: está implícita uma invisibilidade do afeminamento em lutadores.

Anderson (2005) comenta o fato de que mulheres, homens adultos e aqueles garotos marginalizados pagam tributos a atletas de destaque através do apoio a eles na própria arena onde eles atuam, maximizando a influência de suas capacidades competitivas. No caso das mulheres que veneram atletas, há um mecanismo de manutenção de subserviência simbólica por parte delas através deste processo. Como referi antes, este processo de valorização do homem atleta parece ter um paralelo com a apologia por parte de mulheres e de jovens e garotos, assim como de homens adultos aos jogadores de futebol ou, mais recentemente, a ícones do MMA. *"The celebration public of masculine domination makes hegemonic masculinity a popular identity to adopt and therefore ensure compliance by other males seeking such admiration"* (ANDERSON, 2005, p. 31)[322].

Durante a convivência com lutadores na pesquisa etnográfica que realizei, pude perceber a questão da habilidade física para a luta como um divisor de águas para uma singularidade no tocante ao afeminamento. Como referi antes sobre a complexidade relacionada às artes marciais não deverem ser acionadas fora da arena competitiva, as exigências por parte dos lutadores observados quanto à questão do "saber contra-atacar" foi expressiva. Para exemplificar esta questão, cito um praticante de Boxe de quem fiquei próximo durante as observações de campo que, apesar de não poder ser considerado um integrante da comunidade estudada, se esforçava por demarcar sua superioridade devido à sua vivência no Boxe e no Muay Thai.

---

[321] Eric Anderson (2005) faz menção a este tipo de valorização do estereótipo masculino em instituições escolares – as quais podem também servir de perfil para outros âmbitos sociais coletivos – citando o termo utilizado pelo ativista anti-sexismo norte-americano Jackson Katz *"jock-ocracy",* uma estratificação social desde a fase escolar a partir de habilidades atléticas e não em função do desempenho acadêmico, escolar ou profissional. Neste sentido, Morris-Roberts (2013) cita, em sua pesquisa sobre a relação entre masculinidade e a relação com os corpos masculinos que a existência da *"jock culture"* atualmente existente em instituições escolares, apelando para o discurso da promoção da saúde física e mental, que traz, a reboque, o machismo, a competição desenfreada, o *bullying*, a violência e uma disposição para uma resistência agressiva e estoica. Dentro da perspectiva *"jock-otracy"* existente em estabelecimentos de ensino, aqueles detentores de bons resultados em competições esportivas e de capital masculino naturalizam seu *status* através da marginalização de outros garotos com o discurso homofóbico e misógino – os quais são inferiorizados ou completamente expulsos do convívio em ambientes masculinos. Mas este processo de *"jock-otracy"* – uma clara opressão provocada por uma masculinidade hegemônica – é mantido pela conivência de homens detentores de masculinidades subordinadas que louvam as habilidades e os méritos sociais daqueles que ocupam o topo da escala hierárquica masculina. Este aspecto é digno de nota e permite entender o processo de reprodução de hierarquias e opressões onde os menos habilidosos tomam como referência aqueles mais habilidosos, mais violentos, mesmo que em nível simbólico; e mantém o *status quo*, uma dinâmica muito presente dentro de comunidades de lutadores e ratificada pelas atribuições de títulos às graduações de lutas corporais sob a rubrica de artes marciais.

[322] Em tradução livre: "A celebração pública da dominação masculina faz da masculinidade hegemônica uma identidade popular, para adotar e, por conseguinte, assegurar a cumplicidade por parte de outros homens que procuram tal admiração".

> TRECHO DO DIÁRIO DE CAMPO DO DIA 11 ABR 2015.
> Uma das lutas entre mulheres foi particularmente interessante. Foi uma das poucas lutas de Muay Thai em uma categoria feminina. As lutadoras apresentavam um estereótipo musculoso que confrontava com o estilo esguio daqueles do sexo masculino. A semelhança do tipo físico destas lutadoras parecia uma coincidência que se somava a outra: ambas eram namoradas de lutadores que também se enfrentariam na mesma noite posteriormente. Os namorados de cada uma delas estavam em seus *corners* apoiando suas namoradas. As diferenças ficaram por conta de seus tops m cores vermelha e preta. Além disso, uma era hábil em socos, enquanto a outra era hábil em chutes e joelhadas. Estas observações partiam de nosso grupo que concordávamos em quase todas as leituras que fazíamos dos lutadores da noite. Edé, ao perceber o estilo e a musculatura das lutadoras perguntou de forma irônica o que eu faria se eu tivesse que brigar com uma daquelas lutadoras. Percebi que se tratava de uma de suas indiretas sobre minha falta de capacidade de me defender numa briga de rua, como já de costume de sua parte. Respondi que diria a elas "Calma... vamos conversar..." para concordar com sua tese de que para ser bem sucedido em uma briga de rua um homem deve saber os fundamentos do Boxe ou estaria sujeito a "passar vergonha" brigando até com uma mulher. Ele riu concordando com meu comentário sarcástico.

Neste trecho do diário, Edé, como em outros momentos em que conversamos sobre superioridade entre lutas corporais e lutadores, neste momento em que aguardávamos as lutas de Onirê e Igbô, mais uma vez, demarcou suas dúvidas quanto meu capital masculino por ter percebido minha falta de familiaridade com a língua gestual-corporal do Boxe e o Muay Thai – lutas que Edé atesta dominar. Vivenciei durante minhas observações de campo situações nas quais, como em uma conversa de vestiário mais reservada das que se refere Anderson (2005), Edé demarca a superioridade do Boxe em relação à luta com a qual sou reconhecido como lutador, o JJB. Ao ironizar que eu não seria capaz de enfrentar nem as mulheres que estavam sobre o ringue naquele momento, Edé direcionou sua fala tanto contra o JJB, uma luta, para ele, com menor potencial para enfrentar adversários em um conflito real; contra mim, pois foram comuns as insinuações de que eu seria incapaz de reagir a um soco (de Boxe); e contra mulheres, que, como sugerem suas falas, são, como eu que não domino a língua do Boxe, incapazes de enfrentarem adversários que as ataquem.

Exacerbando a questão da fisicalidade, masculinidades e veneração a lutas corporais – todas antitéticas ao contratipo afeminado[323] – talvez seja possível traçar um paralelo com a dimensão do nacionalismo atrelado ao esporte enquanto identidade nacional. Suspeito que, assim como o futebol tenha exercido no Brasil um papel de promover modelos de símbolos identitários brasileiros, há uma retórica que tenta aproximar aquelas operações que tornaram o futebol uma marca identitária brasileira de operações similares com o MMA enquanto uma luta nacional. A analogia é possível observando as análises literárias de Fátima Antunes (2004), onde a autora identifica operações de impregnação do futebol como identidade nacional por parte de literários brasileiros em meados no último século; e com a detecção de apologia a um estilo brasileiro de

[323] Este ponto já foi abordado no primeiro capítulo desse trabalho.

lutar MMA em Awi (2012), ou em comunidades construídas em torno de retóricas onde lutadores brasileiros representam uma nação (brasileira) – presente, por exemplo, em *rashtags* como as que apelam para uma comunidade em redes sociais, *#UmLutadorUmaNaçao*, onde lutadores brasileiros de projeção no cenário do UFC representem a nação, da mesma forma como se acione discursos nacionalistas para o futebol. Formas de veneração, como as que têm origem desde as experiências escolares de torcer pelos alunos mais habilidosos nos esportes (ANDERSON, 2005), no Brasil a veneração de ídolos do futebol e outros esportes de sucesso sazonal (voleibol, corridas de automóveis, MMA, etc.) explorados pela mídia torna-se evidente – e é alimentada a crença de que desempenho do destaque esportivo na escola represente a vitória sobre outras escolas. Desta forma, até mesmo homens ou garotos marginalizados podem se consolar com o fato de fazerem parte de uma instituição mais masculina que as outras, ganhando capital masculino por associação com uma instituição dominante. Pude observar o quanto a proximidade a lutadores exerce o efeito de apagar o receio da ameaça homofóbica em indivíduos cujas fisicalidades (obesos, com pouca habilidade motora, excessivamente magros, etc.) não se ajustam a masculinidades hegemônicas. Desta forma um indivíduo se sente vencedor, assim como toda uma comunidade de lutadores sente-se vencedora quando um de seus integrantes vence em uma competição. A produção e o manejo do capital masculino em tais dinâmicas mantêm o lutador vencedor numa posição privilegiada dentro da topologia de sua comunidade, extensível aos demais integrantes que sentirão seu capital masculino aumentar devido à proximidade simbólica que mantém com este lutador vitorioso.

O processo social que utiliza a homofobia e a habilidade atlética pra estratificar homens e meninos – e marginalizar mulheres – não é apenas um resultado perturbador, mas serve como criador e guardião do discurso de superioridade masculina em muitos contextos institucionais e pode ser atribuído a uma série de atributos sociais negativos: uma estrutura quase religiosa regenera individualismo, competitividade e comportamentos e valores coercitivos. Percebo que, no caso das lutas corporais, a construção de comunidades imaginadas em torno do ideário esportivo, possui um potencial para manter hierarquias demarcadas por habilidades físicas e morais que servem como suporte para práticas misóginas e homofóbicas[324]. Em muitos trechos de seu livro, Awi (2012) se vale, mesmo para identificar valores e dinâmicas do MMA enquanto

[324] Paralelamente, meios de comunicação de massa dedicam-se à divulgação de resultados de esportes e a identificação destes com políticos, militares e mesmo religião através de metáforas esportivas é significativa (MENGARDA; BRANDÃO, 2015; AWI, 2012; OLIVEIRA, 2012; CASTELLANI FILHO, 1988). É possível associar a afirmação de Anderson (2005) de que os meios comunicacionais de massa que exibem notícias relacionadas aos esportes também operem neste sentido, associando temáticas e personagens do cenário político, cultural e social mais amplo aos esportes. Mengarda e Brandão (2015) analisam as operações eleitoreiras que apresentaram a imagem de Fernando Collor de Mello como candidato à presidência nas eleições de 1989. O candidato, enquanto praticante de esportes, funcionou como um atrativo para um momento em que a liberdade dos sistemas restritivos que marcaram duas décadas de governos militares no Brasil. A antítese formulada pôde ser pensada entre as estruturas políticas coercitivas e arcaicas, e a modernidade e o progresso permitidas por um presidente amante de esportes.

esporte, de figuras de linguagem do futebol brasileiro comparando a capacidade idealizada de lutadores de futebol à adaptabilidade de lutadores de MMA no âmbito do UFC. Neste âmbito, é digno de nota que o universo esportivo, mesmo incompreensível fora do âmbito da subjetividade, como sugere Gumbrecht (2007), mantém seu poder de catalisar imagens de poder e de força, em claras analogias com um androcentrismo identificado por Bourdieu (2002). Está imbricado nesta dinâmica o apagamento das diferenças de classe, de raça, e de condições de acesso à mobilidade social (SCHIWY, 2007; BRAH, 2006) – pois um homem de origem humilde, mesmo hábil em alternativas para sobreviver em meio às adversidades materiais, dificilmente ascenderá ao nível do UFC como lutador – que romantizam uma condição historicamente localizada da formação da sociedade brasileira (GONÇALVES, 1993; DAMATTA, 1987; SCHWARZ, 1987). A discussão sobre um complexo de inferioridade talvez mereça um aprofundamento no tocante à compreensão sobre hierarquizações latentes nas masculinidades brasileiras que, grosso modo, adoram ícones euro-americanos em suas diversas instâncias tais como o futebol americano, a cinematografia hollywoodiana, modelos educacionais norte-americanos, a *jock culture*[325], entre outras expressões claramente veneradas como referências de sucesso. Mesmo apelando para a fluidez com que a cultura escorre em função dos movimentos sociais exacerbados com a globalização (CLIFFORD, 2000), o que me parece digno de nota nesse momento é o fato de que expressões de brasilidade como o futebol ou o MMA que sugerem apropriação de influências estrangeiras (inglesa e norte-americana) habilmente reorganizadas no cenário cultural que entendemos como brasileiro.

Ainda que se possa dirigir criticas à problemática influência dos esportes sobre a esfera social e repercussões sobre educação, saúde, política e mercado, um aspecto realçado por Anderson (2005), refere-se ao fato do esporte ser construído sob a relação vitória-derrota, ou seja, o sucesso de um resultar da derrota de outro – um paradoxo entre a premissa da promoção da igualdade e da fraternidade incrustrada nos esportes e a eliminação do oponente. Contraditoriamente, apesar de ser a adesão às lutas corporais uma ferramenta de inclusão social, formação de valores cristãos e uso positivo das capacidades físicas, nas interações entre lutadores uma necessidade de eliminação do adversário se assemelha a um videogame. Pressuponho que o MMA, mesmo representando uma oportunidade de expressão política e social de grupos desprivilegiados, constitua-se em uma manifestação cultural onde o acirramento

[325] A expressão *jock culture* relaciona-se com a própria percepção de masculinidades e virilidades embutidas nos esportes. O termo *jock* – uma retração do nome dado ao *jockstrap* (suporte escrotal) utilizado por atletas de modalidades onde o contato físico e a truculência são comuns –, possui sentido pejorativo em países de cultura anglófona, cujo significado é associado a *musclehead* (musculoso bobalhão) ou *meathead* (cabeça oca). Mas Miller (2009) observa uma associação deste termo com masculinidades tanto positivas – a partir da ideia de vencer –; como negativas – como playboy (burguês, esnobe), violência e perigos inerentes aos excessos em práticas esportivas. Nestes termos, uma ideologia *jock culture* é sugestiva, naqueles países anglófonos, pode ser entendida como apologia a práticas físico-desportivas nas quais percepções de gênero, classe, raça e juventude estão associadas (MILLER, 2009; MILLER et al, 2006; ANDERSON, 2005; MESSNER, 2002).

daqueles liames competitivos representam a destruição simbólica e violenta do "Outro" – no caso, este "Outro" pode ser oriundo de lutas corporais esportivizadas que "pasteurizaram" o sentido verdadeiro de lutas corporais, tais como lutadores de MMA devam defender dentro do octógono (GARCÍA; MALCOLM, 2010).

Como a violência é naturalizada desde cedo na educação de meninos, como não problemática quando implícita à forma como se pratica esporte, homens e garotos são também ensinados a serem vítimas receptivas da violência. Este aspecto é alarmante por não levantar dúvidas sobre valores pessoais ou sociais envolvidos – uma naturalização de um erotismo onde o "Outro", como passivo, é subjugado e agredido. O apelo por sexo me pareceu estar ajustado à agressão e à violação da integridade do corpo do adversário, naturalizando esta sob um espectro de maior ou menor aceitação. A atenção dada à espetacularização de cenas ou episódios com conotação sexual e erótica – como cenas exibidas em *reality shows*, onde indivíduos confinados a espaços comuns por períodos prolongados se envolvem sexualmente diante de uma plateia extensa que acompanha, através de canais de televisão, tais cenas; ou quando, nos programas do TUF, *ring girls* submetem-se ao escrutínio erótico de julgamentos para a eleição da melhor, como uma evidência clara de violência simbólica que coloca estas mulheres em posição de consumo sexual de lutadores e espectadores – não é criticada como violência em si. Em outra dimensão, ainda que jovens não apreciem embates físicos comuns em esportes, são atingidos duramente durante uma disputa, quando crianças, são forçadas a socializarem-se através de atos sádicos como os que, muitas vezes, se apresentam em dinâmicas comuns em práticas esportivas. Há um encorajamento para meninos e homens enfrentarem suas dores e fazerem o que for necessário para jogarem, lutarem e competirem: *"[...] male are constructed to view aggression toward selves and others as not only part of the game but as necessary component of masculinity"* (ANDERSON, 2005, p. 34)[326]. Este aspecto me pareceu implícito às lutas corporais, ainda que deva ter o cuidado de não conduzir a uma percepção maniqueísta de tais dinâmicas. É possível pensar que, na crítica ao potencial lesivo presente em práticas de lutas corporais, assim como em práticas esportivas como um todo, deva ser levada em conta a capacidade dos envolvidos, principalmente daqueles responsáveis pela condução de tais práticas, em mediar uma percepção mais humana e menos conflitiva entre os participantes de tais práticas. Mas, no geral, esquivar-se de treinar ou de competir, mesmo lesionado, é alçado à categoria do afeminamento ou (mais grave) da insubordinação ao mestre-professor da equipe[327].

[326] Em tradução livre: "[...] homens são construídos para ver a agressão contra si mesmos e contra os outros, não só como parte do jogo, mas como componente necessário da masculinidade".

[327] Processos hegemônicos capacitaram o esporte a reproduzir atributos sociais considerados negativos porque ele, o esporte, representa um marcador cultural, que opera a favor daqueles processos sem examiná-los criticamente. Para Anderson (*op. cit.*) o esporte é um mito poderoso fortemente arraigado às crenças populares a ponto de a maioria dos países influenciados pela *"jock-*

Alertando sobre a manutenção da opressão sexual e de gênero, com ressalvas sobre o sexismo do esporte, Eric Anderson (2005) defende que o fato de treinadores terem sido ex-atletas, tem implicações sobre a forma como eles reproduzem o sistema. Este processo se coaduna com as reflexões de Tardif e Raymond (2000) com relação à reprodução por parte de jovens professores que tomam como referência os seus antigos professores nos primeiros anos da atuação docente. Estendo esta influência apontada por tais estudiosos da Educação para o fenômeno esportivo, no qual treinadores e professores exercem forte influência sobre processos de categorização de atletas e praticantes de luta. Em relação a comunidades de lutadores, como devo explorar nesse estudo, o caráter mimético e sustentado pela reprodução alicerçada na experiência competitiva e físico-corporal dos mestres de artes marciais (DRIGO, 2007), parece ser decisiva na construção de categorias mentais e de representações coletivas de lutadores que perpetuam aqueles padrões heterossexistas e excludentes que permeiam as falas produzidas nas comunidades de lutadores. Anderson (2005) aponta que a influência de experiências positivas no esporte e nas próprias aulas de Educação Física, ou junto a escolinhas de iniciação esportiva na atuação de futuros professores, como no caso dos *coaches* do estudo de Anderson (*ibid.*), pode ser significativa na manutenção do sistema responsável pela hegemonia de masculinidades em detrimento de outras expressões de identidades de gênero. Dentro desta perspectiva, para que seja possível solucionar o problema da reprodução de estruturas heteronormativas e em habilidades físico-desportivas imanentes à *jock-culture*, é necessária uma reflexão madura sobre este problema[328].

Semelhante às análises apresentadas por Anderson (2005) sobre situações corriqueiras que permitem evidenciar esta liberdade, lutadores na academia de Sangô se permitem piadas e gestos maliciosos que pedem interpretações homoeróticas durante as aulas – as relações jocosas

---

culture" norte-americana encorajaram seus filhos à prática esportiva; por pressuposto, como bom e que proporciona algo de bom a ponto de não ser questionado este discurso pode tornar-nos cegos em relação à realidade social inscrita nele. O processo hegemônico que reproduz a influência do esporte sobre a masculinidade escapa ao escrutínio de análises empíricas ou não se importa com elas. Este é o mesmo processo que não questiona o fato da heterossexualidade ou de relações heterossexuais serem consideradas mais saudáveis, naturais ou desejáveis que as homossexuais. Volto aqui ao ponto que já abordei quanto à possibilidade de que seja possível uma mediação capaz de conduzir a expressões esportivo-culturais menos determinantes como as apontadas por Anderson (*op. cit.*). Levando-se em conta o grau de penetração do esporte no ideário moderno, junto com a imanência de uma ordem de gênero em instituições outras que não apenas o esporte, livrar a humanidade de estruturas que agridem e silenciam indivíduos "Outros" de comunidades que reificam tais estruturas é, em uma palavra, impossível de imediato.

[328] O processo que perpetua a hegemonia de modelos de habilidades físico-desportivas no cenário esportivo é, conforme Anderson (*op. cit.*) argumenta, bastante evidente na infância, mas, problematizando o âmbito esportivo em termos de seu potencial heteronormativo, postulo que tais operações não se restrinjam à infância e tornem-se naturalizadas na vida de relação de homens heterossexuais adultos. Porque o capital masculino é adquirido através habilidade esportiva, e porque a masculinidade é pensada como incompatível com homossexualidade, decorre que um atleta não deva (ou não possa) ser homossexual – ajustado à implícita heteronormatividade no esporte. O melhor dos atletas, o mais masculino no esporte que ele joga é aquele que levanta a menor suspeita homossexual sobre ele. Consequentemente, jogadores de futebol estão providos de imunidade contra a suspeição de homossexualidade, ainda que seja possível que membros do grupo estejam inundados dela. Posicionado no topo da pirâmide, o "macho atleta" está apto a marginalizar outros, utilizar discurso homodepreciativo[328] e seu escárnio é legitimado porque ele ganhou o respeito de seus pares no grupo. Esta retórica me parece fundamental para a análise da posição ocupada por indivíduos homossexuais na comunidade observada nesse estudo. A inexistência de falas sobre homossexualidade, ou até o silenciamento sobre este tema na comunidade é, como defendo aqui, reflexo de uma impossibilidade de existência de lutadores homossexuais.

de Radcliffe-Brown (1952)[329]. Como não encontrei tais dinâmicas sugestivas de jocosidades no sentido que aponto aqui no quartel-general da comunidade estudada, presumo ser a influência licenciosa de Sangô, um baiano conhecido por sua gaiatice e sua origem capoeira, o principal motivador para a existência de tais dinâmicas. A origem na Capoeira de Sangô se apresenta para mim como um dado produtivo para analisar a história de Sangô como que modulada por um sentido de malandragem que imprime na masculinidade dos integrantes que treinam neste espaço tal grau de relaxamento quanto a amarras heteronormativas. No outro extremo, no quartel-general a que me reportei antes, a influência de Nupê, um agente da segurança pública altamente condecorado em cursos voltados para formação de profissionais capacitados para lidar com situações limítrofes do controle de violência social, sendo tomado como referência para a comunidade estudada como um todo, sugere ser responsável pela inexistência daqueles espaços para licenciosidades que marcam as dinâmicas na academia de Sangô. Suponho que, longe do campo de ação do líder da comunidade, os alunos e o próprio Sangô se veem livres para, mesmo respeitando os padrões de moralidade implantados por aquele, jogarem com uma jocosidade encharcada de homoerotismo. Na academia de Sangô, acredito que, de posse de maior capital masculino, os integrantes da comunidade estudada podem se engajar em brincadeiras e até em sugestivas práticas homofóbicas, sem que suas sexualidades sejam questionadas, como é possível sugerir estejam incluídas as falas sobre o que fazer com um gay de Onirê e Olagbirin a que me deterei mais à frente nesse texto. Este ponto pode ser relacionado à ideia de homossexualidade masculina discutida por Peter Fry (1982a) onde se reinstalam as mesmas dicotomias de gênero (masculino/feminino) na pressuposição de que a penetração (anal), remetida à dominação (masculina) é implícita à masculinidade essencial; e esta masculinidade essencial se ajusta à "imagem de heterossexualidade" que mantém a virilidade daquele que penetra intacta. Penso que esta dicotomia, remetida à possibilidade de submeter o enunciado do papel sexual dominador do macho à perspectiva de uma performatividade do enunciado (BOURDIEU, 1996), não esteja inscrita no espaço social mais amplo que ultrapasse o âmbito das estereotipias esportivas e físico-corporais que produzam um olhar também dicotômico sobre relações entre homens; estereotipias estas que permite a identificação de indivíduos como homossexuais apenas como os passivos (penetrados) e àqueles que se interessem "afetivamente" (como só é permitido a

[329] Nesse momento não me parece viável extrair das muscularidades e das gestualidades de lutadores de MMA com os quais tive contato nesse estudo, elementos suficientes para discutir o homoerotismo, ainda que existam já polêmicas no tocante a apropriações desta luta, como a da igreja *Victory Church*. Nesta igreja, seu pastor-lutador está envolvido em escândalos sexuais contra menores, mas há pouca cobertura na mídia sobre o fato (BROOKHOUSE, 2014; MEHTA, 2014). Talvez estudos mais específicos dentro do universo das lutas corporais, inspirados em trabalhos como os de Camargo (2012) junto aos jogos e competições LGBT em nível mundial (*II World Outgames*, *VII* e *VIII Gay Games*, e *II North American Outgames*[329]), consigam acessar esta sutileza das interações entre lutadores de MMA, já que a relação entre gênero, sexualidade e esportes é um campo a ser desvendado, como sugerem alguns estudos (LESSA; VOTRE, 2013; NASCIMENTO, 2012; CAMARGO, 2012; GOELLNER, 2010, 2006).

mulheres) por outros homens. Esta retórica participa da reinserção do homossexual na estrutura afetiva exogâmica marcada pela diferença entre os entes envolvidos, sugestiva de categorizações como as encontradas por Guasch (1995) em seu estudo sobre o universo homossexual espanhol nos anos de 1980; e mantém uma estabilidade na demarcação de espaços ocupados, claramente, por homens e gays em uma comunidade como a observada para a realização desse estudo, profundamente reveladora do pensamento implícito onde homens "de verdade" são os heterossexuais[330].

Pelo que pude perceber durante minhas observações na academia de Sangô, Okerê, mesmo sendo um habilidoso professor de JJB, destoava do padrão existente nos outros espaços da comunidade onde realizei a pesquisa, pois se valia de falas misóginas e homofóbicas que, mesmo tentando parecer despojado e brincalhão, soavam como indesejáveis para algumas mulheres que se sentiam ofendidas por suas brincadeiras indelicadas e deselegantes. Com mulheres, Okerê referia-se a elas como objetos para com as quais um homem deve obter prazer sexual, sem respeito se elas estão ou não dispostas a tais práticas; e fazia questão de referir-se, o que entendo como modelar de uma antítese do respeito com que Nupê foi visto por mim no tratamento com mulheres, a mulheres como autênticos objetos que devem ser usados para dar prazer ao homem. Talvez outros integrantes da comunidade também possuam as mesmas representações sobre mulheres que Okerê, mas, neste caso, eram explícitas e incomodamente depreciativas.

> TRECHO DO DIÁRIO DE CAMPO DO DIA 31 MAR 2015
> Dan não reclamou de ter que ficar até depois do previsto, mas observou que seu ônibus já havia passado e começou em uma conversa com Okerê e Sangô a comentar que teria dificuldades em ir para casa em Inhumas naquela noite. Okerê disse que ele poderia dormir

[330] Remetendo-me a uma tipologia de homossexualidades, trago o estudo de Guasch (1996), onde o autor identificou tipos de expressão homossexual resultantes de interseccionalidades importantes para a economia de trocas afetivo-sexuais homossexual (o modelo gay). Tipos polares de expressão homossexual na Espanha presentes do estudo realizado na época da eclosão da epidemia HIV/AIDS (*loca* e *reprimido*) permitiram uma ampla gama de nuances que vai do *gay* enrustido ao afeminado (*macho*, *blando*, *carroza*). O modelo gay de Guasch (*op.cit.*.) reinstala a performatividade do modelo medicalizante analisado por Foucault (2001) através da dicotomia ativo/passivo. Um espectro semelhante ao de Guasch (*op. cit.*) foi apresentado por Nunan (2003) em um estudo que relaciona padrões de consumo à emergência de uma cultura gay em fins do século XX no Brasil (*boys*, *clubbers*, mauricinhos, *gogoboys*). Em outro estudo – esse mais próximo à temática da corporalidade masculina inscrita na prática da musculação e do fisiculturismo no Rio de Janeiro – Sabino (2002) explora a relação complexa entre adeptos de exercícios físicos que aspiram a carreira profissional de competidor fisiculturismo, e homossexuais masculinos mediada pela assimetria (econômica e juvenil). Sabino (*op. cit.*), além de trazer esclarecimentos sobre a *barbie* como uma categoria nativa modelar daquele universo estudado por ele no limiar dos anos 2000, destaca um processo polarizante semelhante ao que Fry (1982a) já havia explorado em seu estudo. Refiro-me aqui a competições de fisiculturismo como aquelas onde indivíduos de ambos os sexos, mesmo sendo tradicionalmente um espaço de domínio masculino, disputam títulos a partir de suas muscularidades hipertrofiadas aparentes sobre baixíssimos percentuais de gordura. Como refere Gatti (2002), o universo de culto à hipertrofia masculina está profundamente tensionado por falas homoeróticas que sugerem uma linha tênue e duvidosa entre heterossexualidades ortodoxas e sexualidades outras. Como considero ao analisar falas de lutadores observadas para a produção desse estudo, tal qual fisiculturistas, homens lutadores, com seus corpos inundados de sensualidade e esculpidos em anos de dedicação a lutas corporais como comenta Rial (2000), participam de retóricas eróticas em meios comunicacionais diversos. Posso elencar aqui, como meios onde retóricas eróticas se valham do potencial sensual e erótico da imagem de lutadores, filmes pornográficos gays; sites voltados para relacionamentos homoafetivos; ou em sites de comunidades onde lutas corporais se apresentam como fetiches sexuais para seus integrantes.

> lá em sua casa onde mora com Onirê. Depois de um silêncio com sorrisos maliciosos dele e de Sangô, Okerê comentou:
> - Pode ficar tranquilo que não vou te rasgar sozinho não... Vou chamar o Onirê pra te rasgar também.
> Todos riram e a conversa seguiu enquanto me despedia dos presentes.
> Tenho observado que ultimamente Okerê tem sido renitente nas brincadeiras homofóbicas. Já algumas vezes em que preparo a orientação para Igbô realizar movimentos de derrubadas em que é necessário o contato físico e a retroversão da pelve (empinar a bunda para trás), ele sempre encontra um jeito de debochar da posição ou de Igbô.
> Comigo você não quer fazer essa posição né?!...
> Em algumas vezes, enquanto Igbô se posiciona para realizar um agachamento, Okerê se coloca atrás dele para simular uma penetração anal quando ele se abaixar no agachamento e ri junto com os demais presentes.
> Esse mesmo clima está presente em outras brincadeiras e conversas onde Sangô faz perguntas com intenção de fazer comentários homofóbicos como a que ele perguntou:
> - Qual é o músculo mais forte do corpo humano?
> Imaginei que fosse uma piada e respondi: – Vou acreditar que a pergunta é séria! É o quadríceps.
> Quadríceps? – respondeu Sangô – explica melhor isso ai: que músculo é esse? – os demais já estavam rindo discretamente enquanto eu tentava explicar didaticamente que músculo era o quadríceps e Sangô discordou dizendo:
> - É o músculo do pescoço!
> Enquanto eu tentava entender porque o músculo do pescoço é o mais forte entre as risadas dos que ouviam a história e viam minha inocência com relação à intenção de Sangô, ele já estava demonstrando sua hipótese segurando pelo pescoço de alguns que estavam sentados próximos ao local que conversávamos e fazendo movimento de abaixar a cabeça em direção ao pênis dele e dizendo:
> Se você forçar a cabeça, vai ver como esse músculo é forte – no caso, insinuando que o musculo seria utilizado para, instintivamente, evitar que a boca se aproximasse do pênis e o tocasse como no sexo oral. Ainda brinquei:
> Não sei porque eu ainda acredito que essas perguntas são sérias...

Percebi que não apenas Okerê se responsabilizava pelas brincadeiras homofóbicas, mas era ele quem mais se dedicava a elas. Os comentários homofóbicos de Sangô não eram dirigidos a alguém em especial como fazia aquele. Uma observação interessante quanto a Okerê é a de que sua biografia parece reproduzir dinâmicas de homens oriundos de classes sociais desprivilegiadas. Um apreço por expressões machistas estereotipadas e vulgares foram uma tônica das atitudes deste lutador antes que se convertesse e reduzisse tal tipo de comentários. Corroborando com estudos sobre a relação entre condições socioeconômica e masculinidades (OLIVEIRA, 2004; HASBROOK; HARRIS, 2000; HARRIS, 1992), a postura de Okerê pode estar associada a uma necessidade de autoafirmação para quem se vê alijado de ferramentas para reconhecimento social. Shanette Harris (1992) defende que um comportamento masculino alternativo presente em dinâmicas de amizades e relações entre membros de gangues urbanas formadas por negros nos Estados Unidos nas ultimas décadas do século XX, reflete um padrão divergente da masculinidade hegemônica no sentido de afastar-se de alguns postulados civilizatórios com que se pode analisar o quadro daquela. Segundo a autora (*ibid.*), este estilo

serve para atenuar a opressão estrutural a que estão submetidos homens negros de classes pobres, associados a consequências negativas específicas como o comportamento violento de gangs, uso de drogas, álcool, além da adesão ao crime e ao confronto com a ordem estabelecida – ainda que, como refere Teixeira (2007), uma estética do crime aliada à regressão de instituições normativas possam ser responsáveis por disseminar e tornar distintivo este mesmo tipo de comportamento entre jovens independentemente da classe socioeconômica. Entre os traços apontados para a expressão destes homens estão os maneirismos, posturas, jeito de falar e de andar e de se vestir marcados pelo exagero e pela exibição e impacto. Esta postura se assemelha ao que Majors (1998) descreve para negros pobres também norte-americanos lidarem com pressões sociais. O papel do esporte, assim como de outras atividades que permitem compensar sua invisibilidade social, serve para a construção de uma *cool pose*. Análogos aos achados daqueles estudos, o homem de baixo poder aquisitivo, a que refiro encaixar-se Okerê, adota posturas impactantes em suas falas, seus gestos e suas práticas sociais para atenuar a falta do capital simbólico masculino inerente a masculinidades hegemônicas. Contribuindo para a percepção de Okerê como um indivíduo que se ressente da falta de oportunidades, Hasbrook e Harris (2000), em um estudo junto a escolas norte-americanas, observam que jovens do tipo agressivo também não se interessam em estudar frequentemente se envolvem com exibições de agressão, ao passo que outros afro-americanos, mesmo sujeitos às discriminações por ser uma minoria social, menos afeitos às expressões estereotipadas (*cool pose*, roupas chamativas e gestualidade agressiva) não possuíam as mesmas atitudes. Talvez a análise a respeito do marcador socioeconômico como um modulador de posturas misóginas e homofóbicas deva ser relativizado, levando-se em conta o quanto homens de camadas médias e brancos também reproduzem tais posturas. É possível que, nos segmentos mais abastados, a questão da polidez social suavize o impacto de comentários misóginos e homofóbicos que, no segmento em questão, apresentam-se de forma mais contundente que naqueles[331].

A dificuldade na abordagem sobre gênero pode ser justificada pela própria gênese dos estudos sobre o tema; e é acirrada pela confluência com os temas raça e classe (BRAH, 2006; GUTMANN, 1999). Sobre esta questão, Gutmann (*ibid.*) fala sobre o fato de estudos sobre masculinidade terem sido feito por mulheres ou serem insuficientes e relacionados a outras temáticas. Messner (1990) concordando com Gutmann (1999), também considera que a tentativa de essencializar masculinidades e desconsiderar contextos dos quais elas emergem é

[331] Posso fazer uma alusão às premissas de um processo civilizador a fim de obter uma chave explicativa quanto à polidez em comentários depreciativos à mulher e a outras masculinidades (ELIAS, 1994). Postulo, sustentado pela perspectiva eliasina de uma evolução dos costumes, que as classes mais abastadas tendam à conter suas expressões que afetem o pudor e a sexualidade; e mantenham um verniz social que esvaeça conotações vulgares tornando-as menos ofensivas que aquelas produzidas por agentes mais populares como os que refiro-me nesse momento.

problemático, mas recorrente. Neste sentido, qualquer tentativa de postular quadros explicativos para entender as razões para posturas de homens em determinados espaços, lançando mão de suas origens e pertencimentos, podem parecer especulações. Ainda assim, acredito que reflexões a respeito dos impactos culturais e de seus movimentos no tempo e no espaço, como as realizadas nos campos da Antropologia e da História, podem ser úteis para mapear estilos de masculinidades. É neste sentido que me proponho a discutir duas questões influentes na construção de masculinidades para o presente texto: a questão racial brasileira e a participação de uma percepção mediterrânea sobre sexualidade e virilidade.

Guardadas as devidas proporções, reflexões trazidas por Messner (2002) são elucidativas. O autor traça um mapa da agressão contra mulheres por parte de atletas da América do Norte e apresenta dados substanciais que convergem para uma crença de que atletas afro-americanos sejam mais propensos, em função de suas "disposições biológicas animalizadas" predisporem a tais atitudes violentas. Este aspecto coaduna com registros de textos "científicos" e literários no Brasil em fins do século XIX, responsáveis pela sustentação de retóricas discriminatórias daqueles que se queixavam da "impureza" racial da sociedade brasileira (DAMATTA, 1987; RODRIGUES, 1935). Tais produções desempenharam um papel importante na construção de um imaginário da comunidade literária, científica e social do Brasil que, de certo modo, perdura e que encontra eco em estudos que se detiveram ao registro de tipos similares de representações sobre violência contra mulheres. Contribuindo para a compreensão sobre a reflexividade daquelas produções literárias que apresentaram uma imagem social do Brasil, as interpretações de Albuquerque Junior (2013) dão informações sobre uma sexualidade essencial e intocada do nordestino que deveria ser preservada para o sucesso do projeto nacional brasileiro[332]. Os achados deste autor permitem inferir que exista um imaginário operante na construção de uma comunidade brasileira no qual a imagem de homem viril, centrada em uma potência sexual essencial, reverbere em falas e representações coletivas de indivíduos cujas origens ajustem etnia, classe e regionalidade nordestina. Estas me parecem ser compatíveis com a de alguns colaboradores desse estudo, entre os quais Okerê seja modelar.

[332] Explorando construções discursivas presentes em textualidades que podem ter sido atuantes na construção de comunidades imaginadas nacionais brasileiras – para recorrer às premissas de Benedict Anderson (2008) sobre o papel do capitalismo editorial na elaboração de sentidos de comunidade na história dos nacionalismos modernos –, antes de retomar a discussão sobre violência contra mulheres, reflexões sobre uma imagem de homem viril e essencial presente na obra de Albuquerque Junior (*op. cit.*) como significativa para este momento do estudo. O autor explora, em sua obra *Nordestino: uma invenção do falo*, estudos que denunciam mudanças políticas que culminaram com o esvaziamento de estruturas coloniais remanescentes à época da proclamação da república brasileira com uma feminização da sociedade. Albuquerque Junior (*op. cit.*) analisa obras antológicas da época compreendida entre 1920 e 1940 e encontra uma defesa, por parte de uma ala conservadora da elite intelectual brasileira, do retorno ao modelo patriarcalista onde a imagem de homem estava vinculada à sua virilidade e à sua sexualidade. Para o autor, esta imagem de homem viril e sexualizado é representativa do homem rústico nordestino que, depois da feminização imposta pela urbanização, perde gradativamente seu papel de modelador de uma sociedade saudável brasileira.

Somada à suposição de sexualidade exacerbada do negro, há certa imagem sobre uma latinidade sensual e viril que parece permear as subjetividades em nosso país e a relaciona à honra e ao prestígio masculino (CANTALICE, 2011[333]; GUTMANN; 1996[334]; GILMORE, 1994[335]); e essa relação talvez possa adicionar sentidos à intersecção destas marcas étnicas e culturais produzindo estereótipos prestigiados por seu vigor sexual, subestimar ou ignorar a heterogeneidade de masculinidades e de outros aspectos que integram a questão. Penso no quão problemático pode ser a afirmação de indivíduos que, para participarem de sociabilidades masculinas, precisem participar de eventos misóginos e homofóbicos – como os que Messner (2002) tipifica ao desenhar um mapa da hierarquia masculina entre praticantes de esportes, no qual indivíduos ocupam posições devido ao seu capital corporal e o reconhecimento de seus bons resultados como competidor. Paralelo a tal disposição hierárquica, há a questão de que, para compensar carências de ordem socioeconômica inscritas na condição étnico-racial, aquela hierarquia reforce ainda mais preconceitos e se torne mais incisiva e necessária nas interações masculinas, a fim de afirmar a masculinidade com a negação da feminilidade e da suscetibilidade a provocações misóginas e homofóbicas.

Em vista do exposto acima, sugiro que Okerê estaria na fronteira entre o latino-descendente-de-europeu, devido às suas origens nordestinas, e o afrodescendente por sua condição socioeconômica que atrela afro-descendência à classe social. Vejo que, não apenas Okerê, mas os alunos na academia de Sangô se percebam como resultado de tais interseccionalidades e incorporem a necessidade de demarcar suas masculinidades através da adesão ao projeto de homofobia e misoginia que, como defendi antes, me pareceram exaltadas no grupo reunido na academia de Sangô talvez pela sua vinculação a uma performatividade atravessada pela condição socioeconômica; e que este quadro perpetue uma dicotomia de gênero onde marcadores econômicos tragam à tona posturas mais conservadoras no tocante a representações generificadas que nas classes médias – ou, pelo menos, nestas, sejam menos incontestáveis (OLIVEIRA, 2004).

A premissa abordada anteriormente sobre um apreço pelo que identifico como sensualidade destrutiva me parece estar em sintonia com o que Anderson (2005) defende sobre o

[333] A pesquisa de Tiago Cantalice (op. cit.) investigou a imagem que homens na praia da Pipa no litoral potiguar possuem como prostitutos para turistas estrangeiras; e encontrou que aqueles, apelidados de *caça-gringas*, são procurados por mulheres interessadas nos serviços sexuais destes em função da apologia sobre o vigor e a performance sexual que o homem nordestino possui no exterior.

[334] Mathew Gutmann (*op. cit.*) analisa a produção do machismo a partir de uma etnografia na sociedade mexicana em fins do século XX e encontra tensões na percepção do macho naquela sociedade, pois a versão tradicional de homem viril e associada à sexualidade agressiva e temerária tem sido colocada à prova em função de mudanças no quadro socioeconômico e no mercado de trabalho.

[335] David D. Gilmore (op. cit.) analisa concepções culturais sobre masculinidades e, ao instituir reflexões das representações de gênero em diferentes culturas, observa, mesmo admitindo uma tentativa de essencialização para tal representação dada a heterogeneidade de povos reunidos sob a rubrica "mediterrânea", a atribuição da honra, da sexualidade e da virilidade ostensiva à masculinidade mediterrânea

fato de que a humilhação pública naturalizada compete para a construção de um ego masculino; e que homens sejam estimulados a perceberem hierarquias entre homens, sobre outros homens e, por extensão, sobre mulheres[336]. Neste sentido, a produção de subjetividades pode, com grandes chances, participar de categorizações mesmas a respeito de homens entre si – com níveis hierárquicos demarcados por acúmulo de capital masculino atrelado ao sucesso em competições esportivas –; entre homens estigmatizados por suas orientações sexuais, culturais ou condições socioeconômicas – que promovam falas sobre inferioridade de gays, divergentes de padrões estéticos consensualmente preferidos, inábeis em determinados esportes –; e sobre mulheres que são percebidas como naturalmente inferiores quanto a suas capacidades físico-desportivas. Eric Anderson (2005) defende que, em conversas de vestiário, os homens ganham pontos na economia de capital masculino discutindo detalhes de sua vida sexual e não comentando sobre o amor e o respeito que têm por suas namoradas. Como verifiquei nesse estudo, a premissa do autor se aplica aos espaços de sociação de lutadores (academias, centros de treinamento de lutas corporais e outros espaços onde lutadores pratiquem suas lutas) que, em função da entropia masculina e da ausência de mulheres, constituem-se, sem a necessidade da reserva proporcionada por vestiários, similares àqueles; mas, concordando com Garis (2000) que, como já foi mencionado, tais posturas devam ser contextualizadas, apenas em determinadas ocasiões onde não havia lutadores convertidos ao neopentecostalismo, identifiquei na pesquisa de campo tais conversações. Em uma conversa numa academia onde não existam lutadoras, ou que lutadoras não estejam presentes, ao invés de discutir sobre as habilidades de uma lutadora, por exemplo, comentar-se-á sobre os seios dela mais do que sobre sua habilidade físico-desportiva; ainda assim, uma mulher-lutadora poderá será preservada de tal comentário objetificante, se for considerada como propriedade de um dos lutadores respeitados na comunidade de lutadores devido ao seu capital masculino e lutatório – sem dúvida, práticas machistas.

Estendendo a inferência acima a um âmbito maior, posso aduzir que, no próprio JJB, como é possível verificar no texto de Awi (2012) sobre a percepção da família Gracie com relação a mulheres, há um conflito não resolvido com a sexualidade masculina. Como para os Gracie o sexo com mulher serve apenas para procriar e espalhar *Gracies* pelo mundo que perpetuem os ensinamentos viris da família, entendo haver uma ênfase em representar a mulher como objeto. Se para o nordestino de Albuquerque Junior (2013) a imagem masculina é a do homem viril e hipersexualizado, como também parece ser para o lutador de JJB Okerê, essa ideia é similar à dos Gracie, criadores desta luta. Mas, para os últimos, apesar de manter a

[336] Em paralelo com as ofensas verbais intrínsecas ao discurso homofóbico e misoginístico do esporte e o ritual desumano de iniciação esportiva, Anderson (*op. cit.*) considera a forma como o esporte, por ser uma atividade realizada no espaço público, ao suscitar a desgraça alheia, em função do conceito arraigado no esporte de que um competidor vence às custas da derrota do outro, o esporte é não apenas uma derrota social, mas uma derrota que ocorre na arena pública (uma morte pública).

complexidade no trato com a sexualidade, o verdadeiro "homem" deve controlar de seus impulsos sexuais; e o uso da sexualidade serve como recurso para espalhar a filosofia beligerante Gracie pelo mundo, apenas para procriação, pois, para os precursores daquela família, a degradação da sociedade ocorreu em função do feminismo e das efeminações (AWI, 2012) – pensamento próximo aos achados sobre uma gênese da virilidade nordestina de Albuquerque Junior (2013). Enquanto para o nordestino de Albuquerque Junior (*ibid.*) a mulher é um órgão sexual que deve ser a representação do poder de um homem brasileiro que domina este órgão, para os Gracie, a mulher é um receptáculo responsável pela expansão do poderio dos Gracie e do seu JJB. Em ambos os casos, a mulher é um objeto e igualmente violentada em sua condição de ser humano por redução ao estado de órgão sexual ou aparelho reprodutor. Esta premissa parece ecoar em comunidades de lutadores e aponta para a lealdade aos princípios defendidos como irrefutáveis da conservação da virilidade. Salvo homens que detenham porções similares de capital masculino, "Outros" homens e mulheres estão constantemente sujeitos a ataques depreciativos misóginos e homofóbicos; e, mesmo homens que ocupam posições privilegiadas na topologia social de comunidades formadas por praticantes de esportes/lutas estão sujeitos a ataques homofóbicos que, se não manejados adequadamente, podem colocar suspeitas sobre sua masculinidade e heterossexualidade. Para Messner (2002),

> What helps hegemonic masculinity sustain itself as the dominant form in a system of power relations is the complicity of other men, some (or many) of whom might be uncomfortable with some of the beliefs and practices that sustain hegemonic masculinity(p. 30)[337].

Talvez deva atentar para os riscos de se fazer um estudo em que meu grau de proximidade seja tão grande a ponto de não me permitir ver com clareza aquilo que, de fato, é relevante. Clifford (2000) sugere que a delimitação de um campo de observação participante leve em conta um ideal metodológico e, ao mesmo tempo, seja visto como um lugar concreto de atividade profissional. Além disso, percebo a relevância não ser pretencioso a ponto de achar que minhas observações e minha escrita sobre os informantes trazem, em si, um olhar "idêntico" ao olhar do "nativo", pois como observa Clifford (*ibid.*), não há um grupo de indivíduos "não contaminados" pelo contato com o mundo mais amplo e, provavelmente, nunca existiu. Meus companheiros de luta e de pesquisa não são "nativos" isolados para quem sexualidades representem modelos congelados de moralidades, e nem há lutadores com falas representativas sobre representações de sexualidades para tais comunidades. Prefiro uma perspectiva de olhar

[337] Em tradução livre: "O que ajuda a masculinidade hegemônica sustentar-se como a forma dominante em um sistema de relações de poder é a cumplicidade de outros homens, alguns (ou muitos) dos quais pode se sentir desconfortáveis com algumas das crenças e praticas que sustentam a masculinidade hegemônica".

ingênuo e observador sugerida por Clifford (*ibid*.) – algo impossível para alguém já tão impregnado de memórias sobre lutadores estereotípicos que mais se apresentam como "folclóricos" do que "reais". Como observa este autor, a passagem de uma imagem do "nativo" para a de viajante, a qual prefiro que me seja atribuída nesse estudo, se submete a mediações concretas ocorridas entre as duas no decorrer da história.

É possível inferir, a partir de Butler (2003), que rupturas com instâncias restritivas de sexualidades não-heterossexuais contribuam ainda mais com sectarismos, e podem ter um efeito tão ou mais legitimador de *falas* sobre diferenças que operações político-legais. Tal dinâmica, sugestiva de ser um refluxo dos movimentos contestatórios das hegemonias culturais e sociais que exacerbaram as discussões sobre gênero e sexualidade da segunda metade do século XX, parece fortalecer a retórica sobre diferenças entre homens e mulheres tão presente nas lutas corporais.

Pressuponho que a viabilidade de espaços sociais ainda não colonizados por discursos legitimadores ou questionadores de sexualidades, por mais difíceis que se apresentem para a realidade empírica, seriam aqueles onde não existisse esta hierarquização acoplada em dicotomias masculino/afeminado, ativo/passivo; seriam hipoteticamente construídos por alternativas para o projeto ortodoxo de esporte heterossexista e excludente; espaços onde agentes (professores, treinadores e atletas), mesmo incapazes de mudar completamente o rumo da ordem de gênero que conduz, por assim dizer, a reprodução de heteronormatividades, ao menos, teriam dela consciência. Por outro lado, sustento ser difícil um deslocamento deste sistema de ordem de gênero e heteronormatividades onde as dicotomias e suas polarizações indutoras são performativas. Em outras palavras, reconheço que o exercício de dinâmicas inerentes aos esportes sejam os moduladores de polarizações sexuais e de gênero; que estas já estejam arraigadas na construção do campo esportivo; e, dentro de tal contexto, é inegável que tais polarizações emerjam de retóricas sustentadas pelas mesmas discursividades que participaram na construção dos Estados nacionais modernos, dentro das quais a homossexualidade seria incompatível (COSTA, 2002; GUASCH, 2000). Mas, entendo que o esporte, como operador da heteronormatividade, esteja atrelado aos mesmos discursos que instituem a homossexualidade como categoria política – no meu ver, análogos àqueles que Butler (2003) considera friccionarem as superfícies onde se travam os embates sobre tais heternormatividades – e pode suavizar a exclusão de gays, de homens portadores de modelos não-hegemônicos e não-ortodoxos de masculinidade, assim como de mulheres.

4.2.3 PARA *GOGO-BOYS*

Como último aspecto a ser explorado relacionado a "Outras" masculinidades, abordo, nesse momento, um dado reincidente na pesquisa de campo que foi a representação dos homossexuais em si. Verifiquei que, na comunidade onde fiz minha pesquisa de campo, ser reconhecido como homossexual é uma condição altamente depreciativa. De forma análoga à "maria-tatame", um gay não é bem-vindo. Mas, diferente de "marias-tatames", um gay deverá ser rechaçado veementemente em presença dos demais; a proximidade deste com o grupo é problemática (ninguém deverá se aproximar dele), mesmo que ele esteja interessado em participar do grupo como um lutador – salvo nos casos em que ele possua capital masculino lutatório acima da média para conferir ao grupo títulos de vitórias em competições[338].

Como quase todos os processos classificatórios envolvidos com percepções de sexualidade importantes nas dinâmicas desse estudo, as representações em relação à opção sexual são elementares: ou é homem ou é gay (e tem poucas chances de manter-se na equipe); se for homem, já "tem" uma mulher ou precisa que se encontre uma mulher pra ele; se a comunidade deve encontrar sua mulher, primeiro ele deve dizer se é um lutador-convertido ou se quer continuar no caminho tortuoso, etc. Essa dinâmica classificatória, como aponta Simmel (1983), é uma das premissas dos modelos de sociação, entre os quais se encaixam dinâmicas homossociais de lutadores, eximem grandes explanações e revelações de sentimentos: são eficazes na medida em que dispensam elucubrações; se importam com o caráter lúdico; e com uma suspensão da seriedade que colocaria a perder a própria natureza da sociabilidade.

Na verdade, não tenho grande volume de dados empíricos que me permitam explorar a situação em que homossexuais se aproximem da comunidade. O fato é que, com exceção de um aluno que, por ter uma relação familiar (ser primo) de uma lutadora da equipe, e esta lutadora ser prestigiada dentro da equipe – é uma lutadora habilidosa e possuidora de expressiva beleza –, ainda frequentou algumas aulas e chegou a treinar com quimono – um estágio acima do visitante que treina com "trajes civis" (short e camiseta), até que seja aceito na equipe e não apenas tenha se matriculado e pago mensalidade – não verifiquei nenhum homossexual na comunidade. Na verdade, mesmo trazendo tal dado para esse momento do estudo, este homossexual revelou-se em redes sociais, onde tenho acesso aos integrantes da comunidade, somente depois de ter deixado de treinar a equipe – no local onde o líder Nupê coordena as aulas, um fato que pode explicar o fato do cuidado com que mantinha sua homossexualidade em segredo –, mas, antes de ter saído oficialmente, o fato permaneceu desconhecido.

[338] Tenho informações de que homossexuais reconhecidos em suas comunidades como tais são respeitados em função de serem excelentes lutadores e deterem títulos em diversos níveis competitivos em suas modalidades.

Já na academia de Sangô, mesmo não havendo homossexuais, as falas produzidas em torno da homossexualidade foram produtivas. As referências a homossexuais foram sempre ocasiões de piadas depreciativas ou de referências a rótulos. Nos treinos neste espaço, gays são estereotipados, disponíveis para serem explorados financeiramente e sexualmente – principalmente financeiramente, pois a tônica das conversas era de que o interesse seria "tirar dinheiro" dos gays exibindo os "dotes masculinos", mas não se cogitava o contato sexual. Enquanto no quartel-general da equipe nem sequer se fala sobre homossexualidade, na academia de Sangô homossexuais emergem em falas verbais impregnadas de preconceitos, ainda que irônicas. Nas falas sobre gays neste espaço, a ideia central é que o interesse destes "não-homens" seria o de "atacarem" lutadores de forma mais direta até do que "marias-tatame"; e que seriam potenciais e eficientes *objetos sexuais* para gays – um aspecto que, longe de objetificar aqueles lutadores, ao contrário, lhes emprestam prestígio. Muitas vezes presenciei comentários sarcásticos de que algum dos integrantes na academia de Sangô receberam dinheiro para dançarem em boates gays, e, nestas situações foi citada uma boate conhecida por shows de *gogo-boys*[339] na cidade: *Diesel Lounge*[340]. Atento para a emergência das falas sobre *gogo-boys*, em alusão ao dado encontrado por Braz (2010), devido ao fato de que estes personagens, representados por homens musculosos, com suas apresentações perfomáticas comuns à cultura gay, sejam personagens típicos de casas de sexo entre homens (NUNAN, 2003)[341]. Aqui, é possível fazer uma distinção importante entre os dois termos que nem são os citados nos comentários que trouxe antes. Nos comentários na academia de Sangô ouvi a referência aos

[339] *Gogo-boys* participam do rol de opções do mercado de lazer voltado para a cultura de consumo gay e representam a assimetria de masculinidades envolvidas na economia afetivo-sexual homossexual (NUNAN, 2003; GUASCH, 1996). O termo não tem origem clara, mas, além de poder estar associado à expressão anglófona "go-go-go!", como uma ênfase na animação e no entusiasmo – a forma verbal imperativa do inglês *to go* (ir); ou da expressão oriunda do francês *à gogo* que significa abundância; é provável que seja uma adaptação da expressão *gogo dancers* utilizada para dançarinos e *stripers* que se apresentavam em *nightclubs* norte-americanas desde os anos de 1960 – em especial a boate *Whisky a Go Go* californiana de onde é possível ter surgido o termo *gogo dancers*. Em função da prostituição fazer parte do universo das *nightclubs*, e da prostituição masculina interessar mais aos clientes homossexuais (PERLONGUER, 2008), gogo dancers masculinos se ajustaram às boates gays e são como que sinônimos de garotos de programa. A visibilidade que corpos musculosos adquiriu na cultura gay depois do avanço da epidemia de HIV/SIDA produziu tanto uma hegemonia do modelo de gay hipermusculoso (barbie) quanto um interesse pronunciado por aquele tipo de masculinidade, por se opor ao estereótipo dos primeiros casos da doença caracterizada pela grande perda de massa muscular. Como é possível inferir a partir destes estudos, o personagem *gogo-boy* hipermusculoso e dissimuladamente hiperviril, instiga a pensar na fragmentada imagem heterossexual de homens que exibem seu capital corporal para adoração e fetiches sexuais daqueles que admiram seu (homo)erotismo.

[340] Localizada em uma área nobre da cidade de Goiânia (Setor Oeste), a boate Diesel Lounge era conhecida por seus shows de strip-tease masculino de gogo-boys. Esta casa noturna, como "boate gay", tinha, entre lutadores com quem convivi, fama de ser frequentada por homossexuais estereotipados e travestis, sendo, por esta razão, apropriada para homens musculosos obterem ganhos financeiros dançando quase nus nos shows da casa, ou servindo aos desejos sexuais dos frequentadores.

[341] Para Nunan (op. cit.) o homossexual masculino, com as opções de lazer especializadas para o público gay (hotéis freqüentados em viagens turísticas, as casas noturnas e as academias funcionam como locais de encontro), preenche o afrouxamento causado pela impessoalidade do mundo moderno (GIDDENS, 2002; BAUMAN, 2001) agravado pelos preconceitos enfrentados pela condição homossexual, e constrói uma rede de relações sociais e afetivas. Este aspecto parece reverberar na prática de esportes onde a proximidade entre pessoas do mesmo sexo é maior, devido ao próprio sexismo que o caracteriza, mas é, paradoxalmente, problemático em função do receio constante sobre a homossexualidade (ANDERSON, 2005). Como é possível inferir a partir da pesquisa de Camargo (2012), a associação entre eventos esportivos e turismo gay é uma receita promissora, ainda que reifique preconceitos e discriminações entre os próprios homossexuais que buscam por esta opção de lazer.

lutadores Onirê e Olagbirin dançarem para os gays, e não que eles assumiriam o papel de *gogo-boys*. Pareceu-me haver um fascínio em ser *gogo-boy*, em ser desejado, mesmo que nunca se tenham referido diretamente ao termo *gogo-boy*. Mas ouvi na comunidade, junto a outros integrantes com maior grau de escolaridade que os lutadores na academia de Sangô, citação direta deste termo.

Um aspecto que merece ser comentado é quanto ao fato de que conheci um lutador de MMA, de JJB e de Boxe muito famoso na cidade que se identifica, abertamente, como dançarino de casa noturna, como uma referência mais técnica à atuação de *gogo-boys*. Este lutador, que pertence a outra equipe, na verdade, me parece acumular ainda mais capital masculino pelo fato de ser reconhecido como *gogo-boy* dentro da comunidade de lutadores, além de já possuir grandes quantidades deste capital pelo fato de ser um lutador bem-sucedido nas lutas a que se dedica (MMA, JJB e Boxe). Posso sugerir que, inspirados pelo exemplo desse lutador de MMA, JJB e Boxe, que é conhecido como um habilidoso gogo-boy dançarino de boates gays da cidade, Onirê e Olagbirin também vejam como distintivo ser tão desejado quanto aquele lutador.

Em todo caso, homossexuais, ainda que, na academia de Sangô, as referências jocosas não os diminuam ou os apontem como perigosos ou dignos de serem corrigidos, são sempre referidos como indivíduos reduzidos a suas vontades e desejos por homens – ou, mais especificamente, ao pênis. Os interesses, para os integrantes na academia de Sangô, de homossexuais são os de assumirem a posição de mulheres no sexo com homens. Pelas conversas na academia de Sangô, suponho que, para estes lutadores, gays desejam sempre uma chance de fazerem sexo oral e de serem penetrados por lutadores, e lhes dariam o dinheiro merecido por realizarem este tipo de serviço profissional; enquanto isso, imagina-se que lutadores-*gogo-boys*, como profissionais que deveriam ser em momentos onde os gays se satisfariam através do sexo oral e da penetração anal, não expressariam qualquer prazer ou interesse em satisfazer tais gays. Nas situações hipotéticas surgidas nos comentários na academia de Sangô, Orinê, principalmente, mais maduro que Olagbirin, se diverte em admitir que se aproveitaria apenas do dinheiro de gays que, com certeza, desejam – como desejam com qualquer homem (principalmente se for um lutador), sexo oral e serem penetrados por ele que é um homem, é heterossexual e é lutador (cabe lembrar que, para o lutador médio em questão nessa comunidade, homem é sinônimo de homem heterossexual). Ou seja, aos olhos de Orinê, assim como, possivelmente, para outros lutadores na comunidade com quem convivi, mesmo que não refiram

abertamente, gays são (genericamente falando) indivíduos que estão dispostos a recompensar os serviços (profissionais) sexuais de homens (de verdade) lutadores e heterossexuais[342].

Como aponta o estudo de Perlonguer (2008), para homens que fazem sexo em troca de dinheiro, suas heterossexualidades mantêm-se intactas; e, como neste caso e o do lutador de MMA, JJB e Boxe que comentei antes permitem inferir, homens que fazem sexo em troca de dinheiro, e não porque sentem prazer em sentirem prazer sexual com outros homens, têm suas heterossexualidades ainda mais fortalecidas. Complementarmente, esta dinâmica da relação sexual em troca de dinheiro, com um michê[343], é proveitosa para ambos, pois a identidade imaginada é mantida: o gay não se interessaria, como em relações marcadas pela assimetria que reproduzem as diferenças macho/fêmea, ativo/passivo, bofe[344]/gay, quem come/quem dá – a relação tipicamente latina exôgamica (GUASCH, 1995), por um homem que faça sexo com outro homem por prazer, mas o dinheiro envolvido demarca a condição de homem (heterossexual) que come (bofe). O imaginário que subjaz às referências surgidas na academia de Sangô recuperam as séries de clivagens detectadas por Perlonguer (2008) – que se ajustam às elaborações homoeróticas presente na literatura exploradas por Barcellos (2002a, 2002b)[345] – no tocante às questões de idade e de classe. O lutador, como representação de juventude eterna, mostra-se um objeto de desejo por exibir o vigor a que os esportes-lutas estão associados; a relação necessária juventude-vitalidade-virilidade pode ser identificada na ideia de que um lutador esbanja masculinidade e vigor (sexual) a ponto de negociá-lo sem perder nenhuma das duas – obviamente, sem envolvimento.

Os achados da pesquisa se coadunam com a proposta analítica trazida por Grossi (2004) quanto aos parâmetros sobre os quais se "mensuram" as masculinidades no modelo tradicional de gênero brasileiro. Lembra a autora que, nesse contexto, homem é aquele que "come" e, desta

[342] Segundo Harris (1997) os homossexuais parecem propensos a um padrão estético que exalta a beleza masculina viril estereotipada. Em função de enxergarem a si mesmos como menos masculinos, os homossexuais desenvolvem essa sensibilidade estética que repercute em suas vidas, levando homossexuais a se destacarem em profissões relacionadas às artes e à moda, ou onde exista um interesse por estética (Nunan, 2003; Harris, 1997). O empenho em sobressair-se em seus campos profissionais, para superarem as restrições sociais, tornando-se bem sucedidos financeiramente; e um interesse em manterem-se joviais, alimentam uma tendência a dispensarem somas significativas de dinheiro e energia em seus lazeres.

[343] Perlonguer (op. cit.) refere o esforço performático com que garotos de programa exageram em traços de virilidade, exibindo uma clara distinção de papeis sexuais, exagerando na brutalidade, na frieza, na cool pose; ou escarnando o tipo malandro. De qualquer forma, um michê – um termo que pode se referir ao valor pago pelo serviço sexual prestado que, tornou-se a identificação do próprio prestador do serviço – não deve parecer afetuoso ou gentil, pois corre o risco de tornar-se desinteressante para o cliente que o tachará de "bicha". O patrulhamento da masculinidade exigido para a atuação como um michê, como revela o estudo de Perlonguer (op. cit.) – e fica nítido em outras etnografias que debruçaram-se sobre a problemática da masculinidade homossexual (CAMARGO, 2012; BRAZ, 2010; BARCELLOS, 2002a; HARRIS, 1997; GUASCH, 1996) – é um aspecto paroxístico nas dinâmicas que envolvem masculinidades, independentemente de envolverem diretamente o ato sexual ou não.

[344] O tipo homem-heterossexual que figura na ideia do bofe ("hétero que come gay") configura-se como um contrassenso que só pode se sustentar em uma dicotomia ativo/passivo da relação sexual entre homens , pois, a partir do momento em que há a relação entre homens, não há mais heterossexual e homossexual, mas dois homens que tem prazer um com o outro.

[345] Segundo Barcellos, "De fato, se, por um lado, a diferença de poder e riqueza pode servir para alimentar a fantasia de acesso a um "homem de verdade", por outro lado, contribui poderosamente para trazer a relação homoerótica – de maneira obliqua, mas real – para o campo das instituições sociais e mediações culturais estabelecidas e sancionadas. Afinal de contas, o rapaz, prostituído – assim como o "secretário", o "empregado" ou o "protegido" – tem um lugar na sociedade que já é de alguma maneira reconhecido, mesmo quando esse reconhecimento seja negativo" (2002a, p. 147).

forma, feminiliza o "Outro" dentro de uma estrutura marcada pela violência dentro da qual a sensualidade destrutiva já discutida e a honra são elementos fulcrais.

A dimensão de classe exibe sua sutileza ao dissimular – ou compensar – uma percepção subordinada a que aqueles lutadores se encontram como indivíduos de classes socialmente desprivilegiadas – como já discuti, valem-se da misoginia, da homofobia e de um machismo hostil como expedientes capazes de esvaecer suas baixas concentrações de capital social e material –; e, ao mesmo tempo, corrobora com a questão da assimetria das relações homoafetivas – ainda que sejam, nesse ponto da interpretação, aparentemente hipotéticas – por preservar a imagem de masculinidade do indivíduo que desempenha o papel masculino (michê, gogo-boy, bofe, lutador). Mesmo não tendo sido possível verificar se ocorreram relações entre os lutadores com quem convivi com outros homens por interesse financeiro, sustento que as falas que emergiram sobre o tema, antes de figurarem apenas como jocosas, revelam uma representação sobre o homossexual masculino que resgata a figura do cliente resgatado por Perlonguer (2008) que deseja ser tratado como uma mulher interessada em um macho violento e autêntico[346].

Uma diferença marcante da situação que explorei no tópico anterior onde Okerê é produtivo em seus comentários homofóbicos e misóginos, é que, no caso abordado agora, as homossexualidades são claramente reconhecidas. Nos casos inerentes às brincadeiras de Okerê, a vigilância e o policiamento através de comentários homofóbicos, e até misóginos, serviam para demarcar hierarquias pela parte de Okerê, mais graduado durante suas aulas junto a seus pares de diferentes níveis de masculinidade, ou, em uma palavra, inegavelmente heterossexuais. Mas onde as homossexualidades são reconhecidas, a homofobia é dirigida a situações onde os papeis masculinos (heterossexuais) e não-masculinos (homossexuais) são claros e simplificados: há, por parte de lutadores heterossexuais dispostos a receberem por seus serviços sexuais, comentários sobre se realizariam suas performances de profissionais contratados para oferecerem o prazer que os gays procuram junto a homens.

O imaginário quanto à impossibilidade de gays serem lutadores, quer dizer, com relação à existência de lutadores gays, me parece subsumir o postulado de que lutadores, sejam da luta que for, são, automaticamente, heterossexuais. Há, no meu entender, uma relação essencial entre um ser-lutador e um ser-heterossexual, uma relação de contiguidade ser-lutador-heterossexual que impede que se pense em um indivíduo se interessar por ser lutador e ser, ao mesmo tempo, gay –

[346] Perlonguer (op. cit) refere que, no imaginário da prostituição viril, como denomina a prostituição masculina no Rio de Janeiro dos anos de 1980 no Rio de Janeiro, o gay que procura pelo michê, ou garoto de programa, quer ser tratado como uma puta, ser estuprado violentamente e, neste sentido, toda a personificação do macho bruto e agressivo que só aceita o programa em troca de dinheiro, e vivencia o conflito da prostituição como um jogo de ódio e interesse, esconde qualquer nível de desejo que aquele pudesse ter por quem detém o poder financeiro. Como em outras práticas sociais onde masculinidades são centrais, aqui o erotismo e a dramatização desempenham papel fundamental para a manutenção dos papeis representados.

e, nesse sentido, discursos a respeito da sexualidade são interseccionados pelos de gênero na produção dessas masculinidades.

Posso pensar, de forma esquemática, que as soluções para lidar com a alteridade na comunidade observada configuram a distinção de Lévi-Strauss (1957) entre a antropofagia e a antropoemia[347]. Sugiro que a capacidade de uma comunidade de lutadores de "resgatar" um "desviante" (homossexual, libertino, usuário de álcool ou drogas, preguiçoso, libertino, obeso, ou todos aqueles que desperdiçam a saúde dada por Deus aos homens para que, submetidos ao ascetismo e moral, se elevassem espiritualmente) reverbere positivamente para as artes marciais. A absorção do risco pode, aqui, representar uma exaltação no potencial para resgatar aqueles desviantes: o uso de drogas, a obesidade ou a libertinagem resultam de incapacidades orgânicas a que o apoio dos que já ultrapassaram o limiar da imperfeição. Um exemplo pode ser o de lutadores que de *pitboys* passaram a lutadores com uma causa (competir, defender a filosofia dos samurais, constituir família, ser um trabalhador honrado). Mas nos casos em que o desvio moral oferece riscos à própria integridade da comunidade, como a retórica de que há uma tendência incontornável do gay em "atacar" homens e (mais grave) garotos[348], a solução é distanciá-lo do convívio comunal.

Como Maia e Lins (2013) relatam no episódio onde Dakota Cochrane, lutador que participou do TUF *15*, o programa no estilo reality show organizado pela mesma empresa que gerencia o UFC, a Zuffa, teve de admitir, depois de ter sido ator de filmes pornôs gays, que deixara de ser ator de filmes deste tipo para se dedicar ao MMA. O caso sugere que a adesão à comunidade do MMA converteu-o à condição de não ser mais ator gay, uma condição que, necessariamente o arremessaria à categoria desonrosa de gay, mesmo que admitisse ser aquela ocupação apenas profissional. A imagem de um lutador homossexual como uma figura irreal e assustadoramente fantasiosa pode, ao mesmo tempo, funcionar como um desafio para a

[347] Da obra de Claude Lévi-Strauss, Tristes trópicos (op. cit.), é possível uma analogia com o etnocentrismo com o qual se pensa a alteridade (SANTOS, 2004, 2003); a distinção trazida pelo autor entre sociedades antropofágicas (ingerem) que se utilizam da absorção do "Outro" e de suas forças (temíveis), e as antropoêmicas que os expulsam (vomitam), de forma a mantê-los isolados ou os expulsarem do convívio social, mesmo que simbólica, parece subsistir aos silêncios, aos eufemismos com que se percebe as diferenças. Neste sentido, a reflexão sobre padrões e normalidades que figuram como parâmetros dos sistemas peritos sobre os quais se (re)instalam graus de confiança na modernidade tardia, não mais se constituem que formas de manter hierarquias e dominação sobre os estranhos, estrangeiros que contestam hegemonias sociais (GIDDENS, 1991).

[348] As percepções morais sobre o manejo do erotismo está, via de regra, na contemporaneidade, ajustadas ao formato burguês de vida conjugal que não possuem paralelo na história da humanidade (GUASCH, 2006, 2000; COSTA, 2002). Pederastia e homossexualidade, como riscos morais, junto a "Outras" manifestações de sexualidades, só podem ser compreendidos se ajustados às dimensões políticas com das quais o controle da sexualidade participa (FOUCAULT, 2001a). A premissa do "amor heterossexual romântico" esvazia qualquer discussão madura sobre quais bases se entende o vício e a imoralidade incutidas na restrição ao homoerotismo ou à própria homossexualidade. O debate em torno da sexualidade desviante ratificou, sob discursos medicalizantes, postulados morais religiosos que, no século XIX, ajustavam-se às necessidades burguesas de elaboração da ideia nuclear de família. *"O 'homossexual', por conseguinte, era o homem que não podia ser pai; não podia ser marido; não podia ser bom cidadão e não poderia representar adequadamente a norma moral de conduta do burguês civilizado, metropolitano, e racialmente superior aos povos inferiores ou às classes subalternas. O homossexual era apenas uma figura de exclusão. Era aquele que não tinha; não podia; não queria; não sabia etc.. em suma, era tudo aquilo que 'um homem' não era"* (Costa, 2002, p. 156).

percepção do potencial curativo das lutas corporais (morais e ascéticas): aderir a uma comunidade de luta corporal, seja qual for a luta, exerce o poder de converter um gay em um heterossexual. Este segundo processo de conversão me parece muito semelhante às operações políticas e culturais defendidas por segmentos conservadores que refluem às contestações da dominação cultural vigente[349]. Postulo que, em comunidades de lutadores, sentidos de conversão de homossexualidade para heterossexualidade e à ética religiosa-neopentecostal possuam íntima relação. Em vista disto, deduzo que, com o suporte das discussões anteriores, tanto comunidade de lutadores, quanto a comunidade neopentecostal, se definem como potenciais transformadoras de indivíduos desviantes em indivíduos aceitos socialmente. Há uma onda conservadora em franca expansão no cenário político e cultural-social brasileiro, liderada por segmentos evangélicos extremistas, cujos reflexos, em diversos âmbitos sociais (religiosos, educacionais, familiais), corroboram com uma exacerbação de postulados de masculinidades hegemônicas. Neste sentido, a contiguidade das ideologias eugenistas e higiênicas pregadas junto aos discursos das artes marciais, as quais, como argumentei, ajustam protocolos normativos que simulam dogmas religiosos, mantém um quadro conservador em diversos âmbitos (políticos, econômicos, educacionais, institucionais e de gênero) dentro dos quais o surgimento do MMA, enquanto apologia a retóricas patriarcais e machistas, revigora estratégias masculinistas.

O ingresso em uma comunidade de lutadores, de forma análoga ao ingresso em uma comunidade neopentecostal, possui o poder de libertar (pelo processo de antropofagia) o indivíduo deste desvio moral-psíquico-orgânico; mas, para que o indivíduo seja libertado desta patologia que é a homossexualidade (nestas perspectivas), o indivíduo deve, da mesma forma que terá de se submeter aos regimes sacrificantes inerentes às práticas capazes de transformar um indivíduo comum em um lutador, submeter-se a renúncias e seguir preceitos capazes de supostamente converter um homossexual para a condição "socialmente aceita" da heterossexualidade. E esta transformação-conversão de desviantes sociais para indivíduos socialmente bem acomodados aos padrões normativos da sociedade conservadora se estende às dimensões morais, ocupacionais, performáticas: podem estas comunidades transformar criminosos em cidadãos honestos e cumpridores dos seus deveres; transformarem preguiçosos e libertinos em homens ativos e cientes de suas necessidades de cuidarem da saúde, praticando atividades físicas regulares; transformarem indivíduos sem capacidade de se dedicar a ocupações úteis (profissões masculinas) àquelas legitimamente úteis para o progresso social; transformarem indivíduos sem habilidades motoras em sujeitos motoramente competentes. A imbricação entre

[349] O poder de instâncias políticas conservadoras no Congresso Nacional brasileiro contra direitos de grupos minoritários sujeitos a preconceitos de gênero e de sexualidade têm avançado nas últimas décadas, e encontram, nas associações destes políticos a igrejas neopentecostais, um achado de espessura significativa para análises sociológicas (MACHADO, 2014, 2012; TREVISAN, 2013; SOUZA, S., 2013; SOUZA, A.; 2013).

discursos e retóricas religiosas pentecostais e de lutadores imanentes às falas de indivíduos da comunidade estudada, paira no imaginário da comunidade por meio de aproximações entre religião pentecostal e discursos propedêutico-formativos das lutas corporais.

As percepções propedêuticas e formativas que são atribuídas à comunidade observada ficam nítidas no investimento para a realização de eventos competitivos limitados ao âmbito da comunidade. Nestes eventos, aquelas abordagens de vigilância e policiamento não são objetivadas em entes isolados: tais abordagens estão difusas no ambiente, como que em atenção a um poder discursivo referido nas obras de Foucault (2008, 2003a, 2002b)[350].

É possível inferir que o patrulhamento homossocial é fruto da colonização euro-norte-americana operada junto às dinâmicas de impregnação cultural que avançam com o enfraquecimento dos Estados-nação e a instalação do neoliberalismo que mantem o *status quo* daqueles neocolonizadores. Não há como pensar em masculinidades sem adentrar nos atravessamentos produzidos por marcadores étnico-raciais e condições socioeconômicas cujas repercussões culturais são incontestáveis (SCHIWY, 2007).

No entanto, é importante, em estudos de gênero, conceber uma premência na agência em projetos individuais, ainda que tais projetos estejam, em certos casos, premidos por condições sociais onde grupos desfavorecidos usufruam de pouca margem de manobra. A condução de biografias nestas agências resultar-se-á imprevisível, ou mediada por uma combinação de fatores e de diferenciais impossíveis de determinar. O espaço para orientar escolhas, como as que atravessam lutadores de MMA com quem convivi na presente pesquisa, exige o manejo das possibilidades/dificuldades inscritas naqueles marcadores (raça, gênero, classe, origem etc.) que podem exigir ajustes conscientes ou, em termos simples, resultantes da coerção coletiva da qual eles não podem se eximir, sob o risco de se verem impedidos de executar seus projetos. A perspectiva conjuntural que Brah (2006) aciona em suas reflexões, sobre a necessidade de detectar condições de produção do discurso entremeadas pelos marcadores sociais citados, presumem que representações de gênero resultam de ajustes entre percepções coletivas e tensões que contribuem para sua reprodução. Mesmo desconsiderando o peso que pressões coletivas exerçam sobre representações quanto a homem, afeminamento, homossexualidade ou mulher, como pude verificar na presente pesquisa, é inegável a existência de uma zona de conforto localizada na concordância quanto às ideias de masculinidade viril e competitiva; arremessando, para o polo oposto, qualquer um que não atenda a tais representações.

Como aponto nesse estudo, a *língua falada* em comunidade de lutadores é histórica e culturalmente marcadora de diferenças de classe (lutas elitistas esportivizadas *versus* expressões

[350] Voltarei ao policiamento de moralidades como recurso importante para a estabilidade comunal no momento em que discutir a formação da comunidade de lutadores desse estudo.

populares não sistematizadas de lutas), de supostas matrizes culturais (lutas olímpicas euro-ocidentais *versus* lutas folclóricas de culturas aborígenes estudadas para resgate e preservação de matrizes culturais), de civilidade (lutas reconhecidas como esportes versus formas inconcebíveis para o atual estágio evolutivo da humanidade como as *no rules*), e tantas quanto forem possíveis as problemáticas sobre o tema lutas corporais. No momento, atenho-me à hierarquia importante para um estudo sobre masculinidades, por entender não estarem restritas as hierarquias de gênero e sexualidade às lutas corporais, por mais que reconheça haver uma relação quase que visceral entre homofobia e lutas corporais. Seria ingenuidade acreditar ser possível desconfigurar a relação direta e linear entre lutas-artes-marciais-viris-honradas e heterossexualidade. A veneração e o respeito aos códigos inerentes, para os lutadores com quem convivi nos últimos anos, sobre lutas e artes marciais parece tão naturalizada que acredito ser difícil dissociá-las do machismo, do patriarcalismo e da homofobia – ainda que não seja necessário refletir à luz de pedagogias críticas sobre a desconstrução de discursos naturalizantes sobre tais condições. Junto de tantos sectarismos que venho identificando em minha trajetória acadêmica e profissional, temo parecer contribuir com imagens equivocadas generalizantes sobre homofobias intransponíveis junto a comunidades de lutadores – e cair nas armadilhas apontadas por Clifford (2000) sobre etnografias revelarem verdades que só fazem sentido se confrontadas com as histórias do etnógrafo. Como ressalta Gilberto Velho (1980), o fato de o pesquisador fazer parte do mesmo universo onde realize seu estudo não significa que ele não guarde diferenças a serem exploradas e entendidas. Na verdade, pensando em minha trajetória não apenas de pesquisador, mas de andarilho em minhas experiências profissionais, a proximidade com o grupo onde realizei a pesquisa propriamente dita me serviu para perceber em muitas das vagas impressões que já possuía com relação a alguns aspectos da vida em uma comunidade de lutadores eram, de fato, estruturais: um modelo bem constituído de conduta (uma espécie de código de conduta implícito) pode ser verificado em todas as referidas comunidades que integrei. Mas penso que acionar uma retórica também discriminatória da comunidade que observei, ou de qualquer outra nas mesmas condições, não seria ético, pois o machismo, o patriarcalismo, a homofobia e a misoginia – bem como outros processos de inferiorização do "Outro" como os preconceitos raciais ou de classe implícitos às lutas e aos esportes – não são prioridades deste ou de qualquer grupo onde masculinidades são tomadas como referência. Lutadores, como, talvez tantos outros homens, são tanto algozes, quanto vítimas nesse processo.

V HERÓIS FORASTEIROS

Ògún laka aye
Osinmole
Olomi nile fi eje we
Olaso ni le
Fi imo bora
La ka aye
Moju re
Ma je ki nri ija re
Iba Ògún
Iba re Olomi ni le fi eje we
Feje we. Eje ta sile. Ki ilero
Ase[351].
Saudação a Ogum

No presente capítulo busco desvendar de dinâmicas observadas na comunidade onde realizei a pesquisa de campo desse estudo; junto de impressões trazidas de minha trajetória como lutador nesses; e em espaços onde minhas memórias me permitem traçar paralelos importantes para as análises nesse momento, que apresento os personagens, como ícones de masculinidade (GUASCH, 2006; CAMPBELL, 2005; NOLASCO, 1995) que participam de práticas sociais destas comunidades.

Sugiro pensarmos que um complexo sistema de valores sustentado pelos discursos de gerenciamento corporal, suprindo as carências ontológicas da contemporaneidade, encontre nas lutas corporais, sob a rubrica de artes marciais, atendam a tais necessidades; e os personagens envolvidos na dramatização instaurada por este modelo de gerenciamento da vida social desempenhem um papel fundamental. Entre tais personagens, mestres ou professores/treinadores de lutas corporais são apresentados, como lideres carismáticos na acepção weberiana, nesse momento, como referências que, em meio ao mar de fragmentos identitários produzido pelas tecnologias comunicacionais no mundo globalizado (CANCLINI, 2003), representam figurações importantes nessa dinâmica. Em vista disto, apresentarei aqui elementos que contribuem com a premissa de que aqueles mestres-professores-treinadores de lutas corporais reelaboram marcas identitárias como as que venho explorando até aqui. Os contextos e as conjunturas em que ocorrem as reelaborações subsistem a interseccionalidades importantes para a abordagem do gênero (SHIWY, 2007; BRAH, 2006).

[351] Em tradução livre: *"Ogum poderoso do mundo. O próximo a Deus. Aquele que tem água em casa, mas prefere banho com sangue. Aquele que tem roupa em casa. Mas prefere se cobrir de mariô. Poderoso do mundo. Eu o saúdo. Que eu não depare com sua ira. Eu saúdo Ogum. Eu o saúdo, aquele que tem água em casa, mas prefere banho de sangue. Que o sangue caia no chão para que haja paz e tranquilidade. Axé"*.

Como pude verificar a partir da pesquisa de campo, as dinâmicas de reconhecimento dos entes míticos na comunidade estudada reproduzem um formato de apropriação de práticas "estrangeiras" valorizadas devido ao seu simbolismo de superioridade. As rotinas vividas por lutadores bem sucedidos, modelos de vida e seus regimes sacrificantes funcionam como grades de leitura para biografias de indivíduos que tomam aqueles campeões exibidos na mídia, devido a sua participação nos circuitos mais respeitados do MMA, como referências. A partir da identificação da eminência das histórias de vida de personagens nucleares, que conquistaram a confiança e o respeito do grupo onde são líderes depois de desafiarem a resistência como estrangeiros que foram, apresento nesse capítulo primeiramente uma construção do espaço onde realizei a pesquisa, marcado pelos confrontos entre estabilidades e diferenças; e, em seguida, apresento os personagens que entendo como as referências das figurações (totêmicas) adoradas pela comunidade estudada.

5.1 AÇO BOM É FORJADO NO FOGO FORTE

Um fato que observei como motivador da adesão às lutas no universo pesquisado foi que indivíduos com menores possibilidades de ascensão social, em função da baixa escolaridade, ou mesmo pelo desinteresse ou descrença na educação como meio para profissionalização, buscavam, como alternativa, o sucesso no MMA enquanto a luta vista como a que oferece as melhores oportunidades. Independente de serem, os lutadores com quem convivi, carentes de recursos ou não, existe uma percepção de que as dificuldades econômicas exijam esforço e sacrifício por parte de quem deseje sair da situação em que se encontram; e, paralelamente, o grupo vê-se, em certa medida, sujeito a dificuldades sociais que afetam quase todos os brasileiros: subdesenvolvido, sem chances profissionais, ou outras retóricas similares. Este discurso, no meu entender, não encontra sustentação empírica, pois, muitas vezes, vi que lutadores com suporte material que os permitiria acesso a quaisquer carreiras profissionais alimentam a retórica da dificuldade e da necessidade do sacrifício, tal qual não os possuísse. Neste sentido, infiro ser importante pensarmos na forma como a pobreza e a carência constituam-se enquanto discursos antes mesmo de o serem de fato, tendo em vista que a carreira esportiva é, de longe, uma das menos confiáveis (MESSNER, 1990); em vista deste aspecto, acredito que a retórica da pobreza unida à disposição à fisicalidade como veículo de construção de subjetividades nos homens da comunidade pesquisada irrompa como um cenário no qual o MMA entre outras lutas assuma a dianteira enquanto projeto de vida; mas que contribuam para a dramatização de um sucesso para que homens de origem humilde recuperem tais scripts nas histórias de vida de lutadores do UFC apresentadas nos veículos de comunicação. Em uma

palavra, o quadro social observado possui traços que os aproxima daqueles veiculados na mídia sobre lutadores como José Aldo, Anderson Silva ou os irmãos Nogueira, a que me deterei mais à frente no texto; no entanto, antes de configurem estrita semelhança, são mesmo imaginados como tais pelos entes envolvidos nesse estudo.

A comunidade onde realizei a pesquisa que forneceu os dados empíricos para a presente tese é, em si, um espaço digno de nota. A questão da pobreza do local onde está localizada a academia de Sangô é um aspecto interessante por evidenciar a dimensão imaginada da pobreza, contribuindo com a premissa de que seus idealizadores desenvolvam um trabalho de formação de lutadores e de cidadãos, "homens de bem", movidos de abnegação e como retribuição à luta corporal que, posso inferir, constitui-se em uma importante ferramenta para retificação daqueles. Pude perceber que, depois de terem enfrentado as dificuldades para chegarem ao estágio de lutadores prestigiados, Sangô, Okerê e todos aqueles que colaboram com a filosofia da academia, dedicam seu tempo àqueles que os respeitam enquanto ícones em suas modalidades e recebem esta veneração como recompensa, de forma a alcançar o objetivo maior que é o do retorno financeiro capaz de elevar o prestígio social de quem se vê privado por sua carência socioeconômica.

Apesar de não ter percebido, enquanto treinei lá, sinais da pobreza extrema ou do risco de assaltos como ouço falar desde que cheguei à cidade há cerca de quatro anos, parece haver um cuidado, como a reificar a imagem de periferia, até pelos próprios alunos da academia, incluído Sangô, em não "dar bobeira" para assaltantes. Nupê, quando se referia ao local, sempre lembrava que, por ser um lugar desprovido de oportunidades de ascensão social, em função da pobreza e da violência intimamente associadas, a academia e a iniciativa de Sangô era como uma chance para os alunos, em geral, muito jovens, progredirem na vida. Em meio a tal quadro de pobreza e exposição à violência – que, no caso, levariam aos jovens sem oportunidades de acesso a ascensão socioeconômica, ao uso de drogas, à delinquência e à criminalidade – as recomendações para que se dedicassem ao trabalho digno e aos estudos foi significativa. Acredito que o ponto levantado por Bauman (2001) sobre uma demarcação de espaços que exacerbam o isolamento social se aplique nesse momento, pois a pobreza e a criminalidade referida ao local refluíam sobre os próprios ocupantes daquele espaço, e os levava a valorizar discursos sobre suas incompletudes e a necessidade de importarem ferramentas que os tirem do atraso ou da imaturidade a que se veem sujeitos[352].

[352] A reflexão de Giddens (1991) sobre a independência do tempo em relação ao espaço permite inferir que uma classe de analistas da produção simbólica, como sugerido por Bourdieu (2007, 1997), tenha postulado uma constante para a evolução ideal onde determinadas condições de acesso a bens materiais e simbólicos sejam preponderantes – numa perspectiva mesma de progresso. Tal modelo de evolução responderia (ou orientaria) as demandas a serem atendidas para que a evolução (progresso) se consumasse. Determinadas organizações em termos de educação, lazer, acesso ao atendimento médico e oportunidades de

A dimensão da mobilização coletiva adquire aqui uma importância tal que entendo ser necessário enfatiza-la. O discurso de superação afeta não apenas a dimensão dos resultados esportivos e competitivos. Identifico um discurso de superação das dificuldades pela retórica da inserção na mesma sociedade seletiva e excludente. Não se trata apenas de ser um lutador-vencedor que conquistou um espaço no cenário competitivo da modalidade, há também uma orientação para, valendo-se das prerrogativas de uma sociedade normativa injusta, ser um vencedor em sua totalidade; e, para além do ser lutador, vencer, neste contexto, significa ser um trabalhador-vencedor que se utiliza da sua capacidade, de sua autodisciplina e da dedicação irrestrita para sobressair-se na sua função laboral e não ser apenas mais um; ser um companheiro-marido-pai-responsável que enfrenta as dificuldades de um relacionamento com uma mulher – já que o discurso na comunidade é o de que toda mulher é "difícil", mas é necessária –; ser um cidadão cumpridor dos seus deveres obedecendo à ordem estabelecida. Uma promoção do modelo do homem de bem dentro da equipe compete para a construção de uma coesão que fortalece o discurso de ordem importante para a identidade coletiva. Dentro deste discurso, o indivíduo atesta sua adesão mostrando seus resultados em participações nas competições – as quais, ainda que não seja vencedor, deve dispor-se a competir e defender a honra de sua equipe sem acovardar-se ou dissimular – e, implicitamente, demonstra sua atenção aos valores defendidos pelo grupo por uma vida reta sendo trabalhador, pai-marido e honesto.

Por outro lado, a dinâmica viril, como um espaço produtor de masculinidades tidas como essenciais que estes lutadores parecem valorizar, contrasta com as recomendações a que os alunos tivessem rendimentos escolares para que tenham futuramente um espaço honrado de trabalhador. Identifiquei uma singular apropriação do discurso normativo do homem de bem que não abre mão da ideia de que a verdadeira masculinidade se constrói na rua, a partir de experiências físicas reais, mas que precisa enfrentar o desafio de dedicar-se à educação formal e ao ambiente escolar, visto como docilizador e não-masculino. A tensão aqui parece corroborar com a assertiva de Bourdieu (2007) quanto ao *habitus* como operador das intenções. Para os lutadores na academia de Sangô, estudar, mesmo confrontando-se com a perspectiva de ser "homem" – uma condição que é alcançada dentro do ringue/tatame/roda de Capoeira – é necessário; tendo em vista que as credenciais obtidas por uma formação acadêmico-profissional que os capacite à ascensão pessoal e de sua família, capacita-os a, adquirindo saberes técnico-operativos, competirem no mercado.

É possível perceber que o empenho em dedicar-se a estudos para ascensão profissional e social não ecoa entre praticantes de lutas. Este dado, identificado junto aos lutadores durante a

---

mobilidade social estariam em estreita sintonia com um projeto burguês cuja temporalidade recupera a proposta de Santos (2003) sobre as temporalidades.

pesquisa, corrobora com a ideia de que o prestígio inerente ao pragmatismo do saber-fazer seja maior que a da cultura e da, tensionando uma percepção irrestrita de civilidade (BOURDIEU, 2003; ELIAS, 1994, 1993). Talvez a fisicalidade inerente às lutas impregne estes homens de percepções quanto à escola e aos estudos como enfadonhos e sem sentido. Paradoxalmente, há um incentivo por parte dos mais experientes para que os novatos se dediquem à escola. Este aspecto me pareceu indicar que as dificuldades em suas carreiras de lutadores servem como parâmetro para outro caminho que não o da luta. Mesmo assim, a retórica de que a dedicação aos estudos é o caminho para a ascensão social parece não surtir efeito, pois, apenas sob ameaça de não poderem mais treinar é que os garotos mais rebeldes em suas escolas – como é o caso de Gigante, um lutador de dez anos trazido matriculado pela mãe na academia para que Camarão "consertasse seu filho" – é que as notas e o comportamento deles modificam-se. Ao que tudo indica eles são mais coagidos a "entrarem na linha" do que propriamente conscientizados sobre os objetivos da educação escolar.

Encontrei, no decorrer do meu contato com lutadores, exemplos de homens que foram influenciados por companheiras estudiosas que, curiosamente, se interessam por homens cujo perfil menos gentil e refinado inerente aos esportes e, mais fortemente, às lutas; ainda que, caso se disponham a terminar seus estudos e, em alguns casos, uma faculdade de Educação Física, possam ascender à posição de profissionais de nível acadêmico[353]. Mas, em geral, a dedicação às lutas é o principal ingrediente para suas estabilidades profissionais e materiais. Este é o caso de Sangô e de Logunedé: lutadores que se dedicam a ensinar lutas; ou, devido ao desenvolvimento muscular concomitante às lutas a que se dedicam, seus corpos funcionam como "cartão de visitas" para que atuem como *personal trainers*.

A vivência nos espaços de sociação típicos das lutas corporais (academias, ginásios de lutas, ringues, tatames, rodas de Capoeira, competições) e a carga horária dispensada aos treinos – o investimento de tempo importante para o acúmulo de capital simbólico na sociedade de consumo (FEATHERSTONE, 1995) – ocupam quase que todo o tempo e energia dos lutadores. Empurrados para tais espaços, ou atraídos por eles, o aprendizado obtido neste processo parece resultar em uma percepção sobre a aplicabilidade dos ensinamentos aí obtidos junto aos mestres e aos seus pares. Confrontados com conteúdos e perspectivas oriundas da educação escolar, aqueles ensinamentos parecem mais consistentes, pois produzem resultados. Os professores de luta, na categoria de mestres, ainda que incentivem e até exijam dos mais novos resultados escolares, representam um modelo que traz no seu corpo e em suas vitórias uma bagagem que

[353] Um dado comum entre lutadores é sua inserção no mercado do *fitness* como professores de atividades físicas cuja ênfase seja a exigência física extrema (treino funcional, crossfit e outros treinamentos populares em treinamentos de lutas corporais) e, por exigência do mercado depois da promulgação da lei que exige formação em nível superior para profissionais na área (Lei nº 9.696/98), estes lutadores se empenham para adquirir o diploma de Bacharel em Educação Física.

nenhuma formação acadêmica pode, para eles, superar. Esta problemática reproduz os atravessamentos entre classe, gênero e raça apontados por Messner (1990), pois esta mesma dinâmica não é experimentada por homens brancos, mais estruturados materialmente ou familiarmente, cuja carreira esportiva pode ser apenas uma das alternativas a que ele em geral não segue; ou às mulheres que se dedicam aos estudos significativamente mais do que homens de classes desprivilegiadas. Os estudos e a educação formal se apresentam como um mérito para aqueles que a ela se dedicam, conforme foi possível detectar nas falas daqueles lutadores; mas muitos lutadores não se veem ajustados a este tipo de formação, preferindo a "escola da vida". Para aqueles com quem convivem, estes lutadores não sabem fazer outra coisa a não ser lutar e competir. Por mais que as influências das estruturas familiares, e as carreiras dos pais, pressionem alguns deles a estudar, a dedicação às lutas surge como uma vocação em função de seu caráter "físico", imediato. Àqueles dotados de menos recursos financeiros, onde a família não pode dar o suporte financeiro, ou não valoriza a carreira de lutador, resta o empenho solitário com poucas chances de ascensão; mas treinar e competir são, para os mais pobres, como pude verificar na academia de Sangô (onde há alunos que sequer podem pagar a mensalidade), os desafios que vão desde encontrar um local onde possam desenvolver as habilidades tão sonhadas para ser um campeão, até a aquisição de materiais para treinos. Neste sentido, a relatividade do saber e a aplicabilidade para a formação e a segurança ontológica do indivíduo devem ser levadas em conta para a definição de hierarquias do saber.

Em vista do emaranhado que emerge da questão da masculinidade para aqueles lutadores estar submetida a condições de classe, e à premência da apropriação de uma fisicalidade viril, obtida no exercício do desafio corporal, a mímese e a valorização de um saber-fazer, em detrimento de um saber letrado, é uma característica do grupo. A proposta de Lévi-Strauss (2013), sobre a questão do saber acumulado nos livros como um índice do prestígio em nossa sociedade ocidental, realça a ideia da cultura como erudição e tradição.

> Porém, além de se tratar de uma constatação de fato, que não supõe nenhum julgamento de valor, parece-nos que a ausência de escrita em sociedades que estudamos – e que é inclusive um dos temas essenciais de nossa reflexão – exerce sobre tradições que têm de permanecer orais uma espécie de influência reguladora. Tais tradições se prestam melhor do que as nossas, cuja transformação é acelerada pela massa cada vez maior de saber acumulado nos livros, a uma pesquisa experimental, que requer relativa estabilidade de seu método (LÉVI-STRAUSS, 2013, p. 76).

O pensamento do autor me parece atual, mesmo levando-se em consideração o tempo decorrido desde sua produção até os dias de hoje[354]. Não é o caso de tratar-se de uma cultura sem escrita, mas, em todo caso, como se pode depreender em estudos sobre lutas corporais (DRIGO, 2007; WAQUANT, 2002; GARIS, 2000), os saberes que permeiam tais manifestações culturais são, em última instância, perpetuados de forma oral, tornando-se, desta forma, essenciais a oralidade e a performatividade nas falas daqueles percebidos como dignos de portarem saberes (BOURDIEU, 1991) – em uma alusão à beleza atlética de Gumbrecht (2007)[355].

Os saberes sobre lutas corporais, como sugere Wacquant (2002), são aqueles com quais é possível formar novos detentores que se responsabilizem pela sua perpetuação, lutadores que queiram avançar no desafio de caracterizarem e defenderem a hegemonia de suas lutas só recorrendo à experiência física e à oralidade. Este complexo pedagógico está inscrito em lutadores que utilizam de seu corpo como veículo e mensagem, em uma profundidade impossível de ser capturada pela pesquisa, mesmo porque as soluções para os problemas motores surgidos nas lutas corporais[356], bem como suas singularidades nos âmbitos psicossociais podem tornar-se simplificadas aos que a ela não são sensíveis.

Em linhas gerais, a tensão entre o trabalho coletivo e a necessidade de um empenho pessoal se ajusta às premissas de que, no estágio atual da modernidade, a agência é resultado do esforço e da dedicação individual. A dedicação ao aprender consome o indivíduo nesses espaços de maneira significativa; e possuem a vantagem de, apesar de todo o contexto de trabalho e de seriedade, representar momentos de lazer como uma experiência cultural em si (MARCELLINO, 1998, 1996a; DUMAZEDIER, 1979). A privatização da vida social e a emergência do projeto de progresso produzem uma instabilidade nos projetos coletivos e a competitividade; e há poucas estratégias para enfrentar as incertezas sobre quais parâmetros identitários, profissionais, afetivos ou culturais são seguros (BAUMAN, 2001). É neste sentido que o grupo em questão, ao lidar com as incertezas e as grandes chances de fracasso da vida cotidiana, através da suspensão momentânea das mazelas do dia-a-dia, rearticula papeis sociais entre sujeitos que se reúnem para organizar viagens para competirem; participarem dos treinos de preparação de um atleta para um evento de MMA; sentirem-se úteis por contribuírem com um objetivo especial: fazer progredir sua equipe. A tensão entre o coletivo e o individual mostra a reflexibilidade da identificação

[354] A primeira edição do livro de Lévi-Strauss *Antropologia estrutural dois*, de onde extraio o presente trecho, foi lançado em 1973.

[355] Trazendo para este contexto algumas reflexões de Drigo (2007), é inegável que o saber acumulado por lutadores, assim como por atletas lhes confira um repertório inatingível através de uma formação acadêmica, ainda que as críticas a respeito não cessem de ser produzidas. As discussões sobre a legitimidade e os critérios para a formação acadêmica de professores discutidas por Drigo (*op. cit.*) e que permeiam a área da Educação Física e dos esportes são enumeráveis, como tentei discutir no primeiro capítulo dessa tese.

[356] Referências sobre pedagogia das lutas corporais apontam para sua imprevisibilidade em termos técnicos e táticos devido à impossibilidade de isolar ações de ataque e de defesa (GOMES, 2008).

individual a partir do pertencimento. Este processo pode sugerir que a proposta de Brah (2006), referente à diferença como identidade, apresente-se um modelo produtivo para pensar as identidades. Dentro de um processo onde a subjetividade, em sua inerente condição precária e cambiante, é experimentada como identidade, esta última precisa ser entendida não como fixa e determinada, mas como múltipla e relacional,

> [...] como o próprio processo pelo qual a multiplicidade, contradição e instabilidade da subjetividade é significada como tendo coerência, continuidade, estabilidade; como tendo um núcleo – um núcleo em constante mudança, mas de qualquer maneira um núcleo – que a qualquer momento é enunciado como o "eu" (BRAH, 2006, p. 371).

As identidades coletivas não estão reduzidas às experiências individuais – como um esquema explicativo funcionalista poderia supor ao postular sobre o papel determinante das estruturas sobre a expressão do indivíduo. Ao invés disso, a identidade coletiva – ou o traço expressivo encontrado para representar o sentido de coletividade – inscreve um processo onde experiências comuns dentro de eixos diferenciadores (classe, casta, religião entre outros) revestem-se de significados particulares e apaga parcialmente traços de outras identidades (*ibid.*). Mas não há registro formal deste tipo de comunalidade, nem sequer se comenta sobre o assunto - em estreita relação com a sociação de Simmel (1983.).

Suspenso no tempo e no espaço das incertezas, o trabalho de ancoragem do indivíduo lutador parece dever contar com uma sistemática coletiva muito consciente de seu papel. Mesmo contando que as vidas individuais de lutadores que aspiram tornarem-se vencedores no MMA tenham seus projetos privados, arrisco dizer que há um momento em que o lutador de MMA conta e se entrega às formas (aparentemente) isentas de pessoalidade e de profundidade para realizar também seu projeto privado. Talvez deva ser levado em conta que a necessidade de um modelo de sociação simmeliano se aproxime da premissa de Bauman (2001), na qual o indivíduo deve perseguir objetivos que são eminentemente únicos. Mas, de qualquer forma, o sentido de coletivo – e ainda que motivado pela rubrica da identidade em detrimento de interesses comuns – parece ser um objeto possível nessa análise de masculinidade para o grupo em questão – dentro da qual é necessário considerar as interseccionalidades que competem para a produção desse quadro em especial. O que interessa nesse momento é pensar em que medida um grupo busca estratégias para se imunizar das incertezas mais amplas do esvaecimento das discussões políticas – como, muitas vezes, veio à tona em questões como a falta de apoio do poder público para atletas competirem em eventos nacionais e internacionais que não levavam em conta ser esse "poder público" já articulado com grupos organizados para favorecimento e manutenção de seu poder. O grupo tenta se organizar para apoiar seus membros em seus projetos privados na

esperança de tais iniciativas produzirem retorno para a equipe tanto em nível material (aparelhamento técnico e financeiro para a melhoria das condições de treinamento de futuros atletas como dos próprios atletas já em nível competitivo) quanto ideológico (fortalecimento da equipe em suas propostas de organização e estruturas basilares de família e camaradagem). Permanece, na comunidade que observei, um respeito ao trabalho como possibilidade de enobrecimento e de progresso formal também como reforço a certo estilo de masculinidade importante para o grupo.

O trabalho realizado por Sangô, assim como o de Nupê e seus colaboradores, representam um projeto mesmo "social", no sentido de ultrapassar a questão da preparação de lutadores, como os de MMA, como representativos do poder bélico da comunidade, e requerer a categoria de filantrópico – como fica evidente nas bolsas que ambos disponibilizam àqueles decididos a dedicarem-se à missão de tornarem-se competidores, mas não possuem condições financeiras para tal. Não é o interesse em progresso financeiro ou profissional que aparece como objetivo central da dedicação dos envolvidos nesse processo. Paralelo a isto, corroborando com os achados de Wacquant (2002), há, insistentemente, falas sobre redimir erros ou apontar um caminho produtivo que resgate quem o desejar – aqueles libertinos, sedentários, desviados e "Outros" passíveis de retornarem ao caminho reto (masculino). Com efeito, professores, ainda que necessitem retorno financeiro para custearem os gastos com o investimento no espaço onde funciona a academia de Sangô, mesmo que de baixo custo, não se eximem de permitir àqueles que não podem pagar pelas aulas aprendam as lutas que pode tirá-los da marginalidade ou da criminalidade a que estão expostos.

Os professores que se empenham em ensinar lutas na academia de Sangô, como que imbuídos da camaradagem e da fraternidade comum na equipe, dispõem-se a colaborar de bom grado com o crescimento dos alunos. Desta forma, ainda que haja uma organização do cronograma das atividades, a academia está sempre disponível para aulas extras para aqueles que se dispuserem a treinar mais para suas competições. O pensamento é o de que, se o lutador quer ser o melhor, tem que treinar todo tempo disponível; e, para isso, Sangô e outros professores estão sempre prontos para contribuir. Quando o lutador que deseja melhorar sua condição para enfrentar adversários que, em geral, são vistos como indivíduos para quem as chances são, grosso modo, melhores por não atravessarem as mesmas dificuldades que um lutador da academia observada (humilde, em uma palavra), são agendados treinos/aulas extras e, se necessário, convidados professores dotados de outras potencialidades para tal expediente. É assim que, junto das modalidades previstas Muay Thai, JJB e Capoeira, outras modalidades e combinações – como aquelas que, convencionalmente, são típicas do MMA, como JJB e Boxe

ou Capoeira e JJB – aconteciam na academia observada, ou, em casos de impossibilidade de utilizar o espaço para treinos/aulas extras, procurávamos outros locais para treinos. Em todo caso, a abnegação e a dedicação com que os professores de dedicam a formar lutadores na comunidade foram constantes, coadunando com as motivações de Sangô e Okerê que já referi.

As lutas que compõem o rol de práticas corporais naquela academia para a construção do lutador-competidor de MMA são, como já referi, principalmente, o JJB, o Muay Thai e a Capoeira. O JJB, apesar de reconhecido como luta primordial para a identidade de lutador de MMA na comunidade, já que esta é a luta em torno da qual a equipe se construiu, fica submetido à autoridade do líder da comunidade, o professor Nupê, e às atividades realizadas na academia que identifico como o "quartel-general" da equipe. O Muay Thai é a luta dominada por Sangô e tem como público, além dos alunos que desejam tornarem-se competidores, mulheres interessadas em controle do peso. A Capoeira serve, além de recurso para a preparação física do lutador, de cimento social que ajusta os lutadores desta academia à identidade repleta de brasilidade masculina importante para a comunidade – uma brasilidade ao estilo de *Carnavais, malandros e heróis* de DaMatta (1997): mestiça, guerreira, resistente, humilde.

O Boxe, uma luta que não é dominada por nenhum professor na comunidade, ganhou espaço posteriormente na equipe, mas ficou, em função da dedicação de Oxodotá, por quase a totalidade do tempo em que realizei as observações sistemáticas junto da comunidade, restrita aos lutadores em preparação específica para competições de MMA. Estas modalidades de luta estruturam os treinamentos físicos que visam preparar fisicamente e tecnicamente os lutadores da equipe da comunidade para suportarem a dureza das competições oficiais e, mais especificamente, formar o lutador de MMA; guardadas suas aplicabilidades aos segmentos interessados em tais ou quais âmbitos competitivos, elas funcionam como modelos de práticas físicas que servem à execução da construção de um *habitus* onde interagem elementos importantes para a identificação do grupo como um todo: uma espontaneidade juvenil corporificada em uma disposição para o conflito jocoso; a identidade mestiça idealizada como verdadeira brasilidade; e uma retórica de pertencimento a condição socioeconômica na qual aquela superação das dificuldades adquire sentidos essenciais.

Os lutadores na academia de Sangô se empenham em inscreverem em si mesmos imbricamentos daqueles aspectos constitutivos do *habitus* do grupo, e que resultam das condições de sua formação: geração particularmente jovem (estritamente púbere a juvenil); identificam-se como "mestiços" ou negros, enquanto categoria política (BRAH, 2006) a partir de parâmetros político-econômicos em oposição à etnia vigente do projeto de masculinidade hegemônica euro-centrado; e, no tocante à condição socioeconômica, há uma demarcação como

"Outros" por suas necessárias superações de dificuldades que lhes são distintivas, que os empurram para projetos de vida onde o sucesso em lutas corporais ocupa lugar central.

Assim como o róla do JJB, a trocação no Muay Thai e no Boxe, a ginga e a malícia na roda de Capoeira exigem confiança e intimidade somática entre os lutadores; sem as quais aquelas dinâmicas ocasionariam momentos de rivalidade exacerbada ou não cumpririam com seu papel pedagógico na dinâmica de uma aula; e integram as estratégias não apenas de preparação física do lutador de MMA na academia de Sangô, mas do enrijecimento psíquico-moral e da imagem masculina-viril deste lutador para seus pares. Como elementos importantes da prática destas lutas, o róla do JJB, a trocação e a roda de Capoeira pressupõem o reconhecimento de que ambos estão aptos a respeitarem o código implícito aos espaços onde se realizam (tatame, o ringue e a roda ao som de pandeiros e berimbau da Capoeira) extensível ao octógono do MMA: não recuar frente ao adversário, e respeitá-lo na mesma medida em que este o respeita – guardadas as devidas proporções que estudos sobre violência exigem, uma possível analogia à *Lei de Talião*[357].

A corporalidade na comunidade pesquisada se ajusta a dinâmicas presentes em manifestações de juventudes urbanas, resgatando aquela linguagem gestual-corporal referida anteriormente, a qual pressupõe uma juventude idealizada, mais que cronológica, uma jocosidade e uma hostilidade subliminar experimentadas através do vigor das exercitações típicas dos ambientes das lutas corporais. Entendo que a dinâmica a partir da qual lutadores de MMA emergem, remonte de um *habitus* próprio daquelas experiências mesmas que permitiram o desenvolvimento da língua na comunidade de lutadores que, considerada sua performatividade, parecem suavizar frustrações emergidas das carências de capitais político, econômico e cultural nos indivíduos. Outro aspecto dentro da dinâmica de uma valorização da fisicalidade viril que se relaciona com a história de vida dos agentes envolvidos é o fato de que, sem o reconhecimento, por parte dos lutadores, da apropriação legítima dos signos de virilidade (histórias de sucesso em conflitos físicos), os mesmos soam como falsos e destituídos do poder simbólico responsável pela assunção de uma posição na hierarquia masculina do grupo – os "creontes" de quem falarei mais à frente –, uma condição a que Pitt-Rivers (1975) refere ser o embuste, vangloriar-se de uma habilidade (física ou moral) que não se sustenta ao ser confrontada com a prática real.

[357] A Lei de Talião vem do latim *lex talionis*, lei tal qual ou idêntica, numa tradução livre, ou pena de talião, presume a reciprocidade da pena conforme o crime cometido. Referências a este formato de relação social estão contidas no *Antigo Testamento* (*Êxodo*) e em textos mais arcaicos como no *Código de Hamurabi* da Mesopotâmia de 1.770 a.C. Uma reflexão sobre a aplicabilidade daquele postulado exige o ajuste histórico às necessidades e graus de civilidade a que são cabíveis as premissas eliasianas relacionadas ao controle de pulsões violentas imprescindível ao processo civilizatório (ELIAS, 1994, 1993). No entanto, é possível identificar espaços contemporâneos onde há uma naturalização na aplicação de penas capitais que, em tese, ultrapassam os limites da pena de talião; espaços onde a pobreza, marginalidade social, e a falta de apreço pela vida fazem parte do cotidiano de homens jovens sujeitos aos assassinatos por parte do crime organizado (GONÇALVES, 2012; TEIXEIRA, 2009).

Assim, além destes signos de pertencimento às lutas corporais, a história pessoal de lutadores que, mesmo não apresentando tais signos ostensivos de dedicação às lutas corporais, são reconhecidos por suas proezas em treinos, competições ou experiências onde precisaram utilizar de suas habilidades para enfrentar oponentes com o uso de golpes e técnicas de lutas – neste caso, se encaixam policiais, militares ou qualquer agente de segurança pública ou privada – precisam ser elencados para uma compreensão sobre a produção e o manejo do capital simbólico masculino no grupo estudado.

Observações realizadas junto a grupos construídos em torno de práticas físico-desportivas, nas quais a dimensão somática desempenha um papel central, encontraram uma estrutura hierárquica significativa. O modelo hierárquico de grupos formados por atletas de Messner (2002)[358] se acopla ao apresentado dos praticantes de musculação de Sabino (2002)[359] no sentido de realçar o papel de habilidades físicas figuradas no corpo sensíveis às categorizações que hierarquizam vencedores-"belos"-atletas em um *continuum* cujo polo oposto é ocupado por "Outros" desprovidos de signos inscritos naqueles. A estrutura hierárquica da comunidade pesquisada detém, como marcas distintivas, uma corporalidade (percebida como ideal) de lutadores campeões, suas biografias extraordinárias e os traços representativos da língua falada em comunidades de lutadores abordada anteriormente. No âmbito das interações sociais, tais traços auxiliam-no a ocupar o centro em modelos de sociação onde o livre acesso dentro da comunidade – formadas pelos diversos locais onde os grupos reconhecem-no como um lutador de prestígio – nos quais outros lutadores com maior ou igual capital social sentem-se presenteados em, junto dele, poderem rolar, trocar socos ou gingar ao som da Capoeira. Esta condição para a demarcação do tipo de lutador, em torno do qual gira todo o sistema que

[358] Messner (*op. cit.*) esboça uma arquitetura da dinâmica interna de membros de grupos de atletas masculinos. Nesta estrutura existem: i) os lideres que ocupam posições centrais nos grupos de atletas masculinos e mais ativamente expressam as características masculinas distintivas do grupo beneficiando-se mais da masculinidade hegemônica; ii) uma audiência intimamente conectada com o centro, este outro grupo constitui-se a partir da adoração a aplauso que apoia e valida diretamente a hegemonia da performance central dos líderes; iii) os marginais que se localizam ainda mais longe do centro do grupo. Nesta arquitetura, o autor enfatiza o manejo do que posso entender um capital masculino nas relações entre indivíduos no âmbito esportivo nos quais ocupam posições privilegiadas aqueles reconhecidos como mais habilidosos, com mais chances de alcançarem resultados positivos em competições e, por estas razões, detém status dentro das comunidades esportivas que reconhecem tais qualidades.

[359] A estudo de Sabino (*op. cit.*) me permite explorar ser o estereótipo fisiculturista um modelo de superioridade comunal devido aos sentidos que se lhes atribuem integrantes daquelas comunidades pautados no reconhecimento de experiências distintivas dos mais musculosos: rituais de uso de anabolizantes capazes de conferir-lhes capital simbólico devido ao risco da tais substâncias; supremacia social devido ao volume muscular adquirido dentro de critérios estéticos que elegem uma muscularidade de fisiculturistas como representativa; e o capital social que advém das duas condições anteriores. Dentro deste processo de aquisição de capital simbólico que adiciono à leitura para esse estudo, como capital masculino, indivíduos praticantes de musculação (tanto para homens quanto para mulheres) ocupam três posições no campo: i) os fisiculturistas (praticantes que almejam competições em nivel profissional e possuem no corpo hipermusculoso sua principal forma de capital); ii) os veteranos (possuem massa muscular bem desenvolvida, mas não produzem capital corporal através da musculação para fins profissionais); iii) os comuns (constituem aqueles que admiram os outros tipos, mas ainda não conquistaram o capital corporal que desejam através da musculação). A aquisição do capital corporal nesse campo está, de acordo com Sabino (*op. cit.*) submetida a operações que atravessam decisivamente a constituição do campo: rotinas específicas de exercícios, dietas sacrificantes, estilo de vida ascético e uso de esteroides anabolizantes. Um determinado *habitus* se constrói pela interiorização destes "protocolos" e tornam intrínsecos à própria dinâmica do campo da musculação.

apresentei, me sugere a aplicabilidade da solidariedade mecânica de Durkheim (1999). Mesmo não sendo possível afirmar que os integrantes da comunidade refiram depender da simbologia extraída das biografias e das habilidades do lutador-líder, é a ele que se dirigem todas as atenções, e é a partir dele que as dinâmicas sociais e operações para a construção de outros lutadores (que gravitam em torno deste lutador) são executadas. É possível dizer que a provisoriedade de sua liderança esteja, de certa forma, submetida à sua capacidade de continuar vencendo os confrontos formais (competições de JJB, Muay Thai, Boxe ou MMA a que deve se submeter para ser reconhecido como distintivo pela comunidade de lutadores de que faz parte) ou aleatórios (confrontos ocorridos durante treinos na academia onde sua comunidade concentra suas atividades; ou em academias de outros lutadores parceiros devido a afinidades relacionadas às práticas que os definem – academias que fazem parte dos roteiros dinâmicos e constantes de que lutadores desse porte devem percorrer para manterem-se reconhecidos).

E aqui é necessário um aprofundamento a respeito da linearidade no tocante à hierarquia, no sentido de que ela esteja sujeita a tensões e seja constantemente desafiada, corroborando com as premissas simmelianas onde a necessidade de conciliar relações pessoais é, mesmo sendo um princípio vital para pequenos grupos, junto da inexorável coesão imediata e pessoal típica de pequenos grupos, entremeada por conflitos e oposições quase que tão frequentes quanto os mecanismos para a manutenção da coesão grupal, pois conferem vitalidade às interações na comunidade (SIMMEL, 1983). Se o formato simplificado na hierarquia comunal se aproxima das premissas durkheimianas no sentido de que a interdependência dos integrantes pode a qualquer momento ser deslocada sem solução de continuidade para a vitalidade daquela, o conflito e a coesão duelaram ininterruptamente, corroborando com o pensamento de Bauman (2001) a respeito da imanência da violência e da frágil estabilidade em comunidades na modernidade fluida[360].

Esse complexo sistema de inscrições de habilidades participa ativamente da economia simbólica masculina moduladora das práticas sociais indispensáveis à comunidade, demarcando e perpetuando-a. Alguns lutadores não terão chance de chegarem ao centro da hierarquia da comunidade, em função de conjunturas biológicas que os inabilitem fisicamente; por dificuldades no manejo do capital social intrínseco a quem deseje manter-se no topo desta hierarquia; ou, dialeticamente, devido à modulação do capital masculino entremeado pela biologia e pela sociabilidade que lhes são intrínsecas; e gravitando em torno daqueles lutadores-"belos"-campeões, mantém-se deles próximos.

[360] Uma observação interessante a respeito da complexidade discutida por Bauman (*op. cit*.), no tocante à modernidade, reside no fato de que a provisoriedade dos projetos e discursos neste momento coabitam com uma profundidade que parecem subverter sua efemeridade.

Avançando ainda mais nessa tipificação ideal, penso que, no acirrar de tais relações, se abrem brechas para que, aqueles lutadores-"belos"-campeões ascendam ao patamar de lutadores-competidores de MMA. Os indivíduos que participam da construção do lutador de MMA (os que gravitam mais ou menos próximos dos lutadores com potencial para competirem no MMA) articulam processos de produção de capital masculino; tal capital resulta da produção/domínio e do seu manejo/distribuição da energia masculina adorada em suas mais amplas percepções (verbalização de histórias verdadeiras de vitórias e de eliminação de adversários; gestuais claramente perceptíveis de adesão às rotinas e regimes que produzem um lutador campeão; a performatividade dos corpos etc.). De dentro deste sistema gravitacional emergem os lutadores sobre quem a comunidade dedicar-se-á para vê-lo um competidor de MMA. Assim é que lutadores cujo *ethos* se caracteriza por disposições ao confronto; que se sujeitam àquelas rotinas e regimes ascéticos; à participação em competições de âmbito superior ao da maioria da comunidade (nacionais e internacionais)[361]; e por sua reconhecida heterossexualidade, ganham apoio de seus pares – ainda que, nesse caso, como já discuti, a sexualidade seja também um elemento sujeito ao policiamento devido à necessidade da contenção sexual exigida de um lutador-competidor. Encaro estas operações de produção, manejo e acúmulo do capital masculino lutatório que define um lutador como superior aos demais; e, por esta razão, lhe seja atribuído seu poder sobre os demais dentro de uma dinâmica intrínseca. A própria engenharia da comunidade por onde circula esse capital masculino lutatório exige, para a manutenção desse sistema, a imanência do mesmo.

Já no tocante às histórias pessoais dos lutadores, o reconhecimento é possível graças ao convívio mais próximo característico da comunidade relativamente reduzida, se comparada a outras equipes de lutas, capaz de permitir o compartilhamento das suas biografias. Neste caso, o sucesso (como competidor ou pelo, contrariamente, envolvimento desse lutador em conflitos e brigas de rua) extrapola o convívio imediato de equipes (entre praticantes de determinada modalidade); o universo de lutas (que inclui os amantes não praticantes das lutas); e aponta para a "fama" do lutador – um cartel de vitória que o impulsionará cada vez mais alto da escalada para o tão sonhado sucesso absoluto no UFC. A posição ocupada por esse individuo na hierarquia do universo das lutas está submetida, então, às conquistas e proezas às quais esse individuo alcançou: quanto maior for a divulgação e a amplitude de suas vitórias em

[361] É motivo de prestígio e de orgulho para professores e para a equipe como um todo ter lutadores de uma equipe de lutas presente em competições nos níveis nacional e internacional. Verifiquei desde o início de minhas vivências no âmbito das lutas corporais que, mesmo sem patrocínio ou condições financeiras, muitos lutadores se empenham em viajar para competir em outros estados brasileiros e até no exterior; ainda que, para cobrir os gastos de tais empreitadas, se envolvam com dívidas e empréstimos. As viagens longas e cansativas, somadas às condições inadequadas de alojamento e alimentação, muitas vezes, fazem com que estes lutadores não atinjam seus objetivos de retornarem com medalhas; mas só o fato de terem participado da competição soa como uma vitória para eles e para toda sua equipe.

competições em âmbito regional, nacional ou internacional; ou maiores forem desafios à sua belicosidade – no caso, não bastam apenas vitórias, mas vitórias contra adversários dignos de apreço, duros e capazes –, maior será o capital simbólico masculino que ele concentrará. Posso inferir que lutadores de MMA, no grupo estudado, são os que percorreram, de alguma forma, uma trajetória onde passaram por posições intermediárias (amante e praticante de lutas); eventualmente ocuparam a posição de temidos por sua capacidade de se envolver em brigas e conflitos e saírem bem sucedidos (como uma espécie de prova real de sua capacidade de lutar); dinâmicas estas interrompidas, por sua adesão inexorável ao evangelismo (neopentecostal), com o abandono total de sua disposição para envolver-se em brigas e dedicar-se apenas à preparação de um lutador de MMA. Estas dinâmicas me levam a defender que o papel do reconhecimento de um lutador e de um professor seja, *a priori*, a condição fundamental para sua aceitação, obediência e veneração: o lutador, seu professor-treinador e até seu círculo imediato de pares com maior posse de capital masculino, devem ter atravessado o limiar dos conflitos de rua e alcançado a condição de lutadores convertidos – se não ao evangelismo, ao menos a não-*pitboy*.

Pude constatar tal processo quando cheguei à comunidade e percebi que minhas orientações foram atendidas somente depois de terem sido validadas minhas habilidades. Além de precisar submeter-me ao crivo como lutador, enfrentando vários lutadores em rólas no decorrer das minhas observações, tive de participar de aulas de Muay Thai intensas, e entrar na roda de Capoeira para mostrar que eu tinha capacidade de "falar a língua" dos lutadores. Em meio a tal processo onde precisei comprovar minhas habilidades físicas, muitas vezes tive de participar das sessões de treinamento que propunha, pois, se eu mesmo não fosse capaz de realizá-las, não teria a adesão daqueles lutadores. A linguagem corporal foi, de antemão, a principal exigência para que me fosse possível a realização da pesquisa de campo e contribuiu com a premissa de que um lutador, em função de seu capital corporal, esteja, naturalmente, habilitado a coordenar treinos, aulas e formações de lutadores, mesmo sem precisar comprová-las nestas situações, pois já são de reconhecimento público.

Por outro lado, o grupo valoriza traços, habilidades e as altas disposições físicas e morais para a luta; ao mesmo tempo em é resistente a rotinas de exercícios percebidas como inadequadas a "homens". A consagração de padrões de exercitação percebidos como não-femininos, exercitações intensas e sacrificantes, ajustadas ao que hoje vejo no *crossfit*, como já referido, demarca regimes de treinamento viris de lutadores. Em função do efeito compensatório da exacerbação de uma masculinidade estereotipada para segmentos desprivilegiados, a preservação de uma honra masculina também incida sobre disposições corporais, o evitamento a exercícios não claramente viris, na acepção de técnicas do corpo maussianas masculinas em

oposição a qualquer traço de feminilidade – a feminofobia, como refere Anderson (2005)[362]. Neste sentido, a preocupação é a de enfatizar práticas reconhecidamente masculinas com uso de força, tensão e desafios reais – como os promovidos por esportes e lutas corporais – um aspecto presente no estudo de Cecchetto (2004) resultante do confronto entre masculinidades de grupos caracterizados por marcadores socioeconômicos distintos na cidade do Rio de Janeiro.

Para os alunos de Sangô e Okerê, "exercício de homem" se relaciona a "malhar braço" para "parecer forte", excluindo partes do corpo consideradas femininas por suspeitas a respeito de intensões estéticas dos exercícios, ou por priorizar membros inferiores e, mais precisamente, glúteos, uma região que condensa retóricas generificadas e sexistas fortemente problemáticas na masculinidade brasileira devido aos temores homofóbicos associados ao sexo anal. No caso, "malhar braço" também contribui para a potência do soco na luta ou pegar o braço do adversário no *arm lock*. Não foram raras as situações em que eu era questionado sobre estratégias para "aumentar o bíceps" e que, pelo "tamanho do braço" – tendo sido convidado a conferir minhas medidas de "bíceps"[363] e a enfrentar lutadores na academia em "quedas de braço" –, eu deveria ser muito bom no JJB devido ao fato desta luta ter uma forte representação com força – talvez em função da associação do JJB com as imagens de ícones não apenas da modalidade, mas do próprio MMA com hipertrofia e vitórias proporcionadas por grande força física[364].

Nupê comentou que, em uma viagem ao Rio de Janeiro, onde teve a oportunidade de ver pessoalmente Vitor Belfort, apesar de muito jovem (dezesseis anos), ele era muito forte e enfrentava adversários mais graduados que ele em pé de igualdade. A premissa da "arte suave" defendida fervorosamente pelos praticantes de JJB é colocada em xeque quando se consideram os resultados alcançados por lutadores deste porte, potencializados pelo acesso a terapias onerosas para parcela significativa daqueles que sonham em tornarem-se astros ao nível do UFC, mas sem poder financeiro para tal. O grau de investimento necessário para despontar como competidor torna a dedicação às lutas, assim como a qualquer esporte, um projeto inatingível por mais que se recorra a expedientes alternativos (treinar duramente em ginásios precários; dietas restritivas para perda de peso sem orientação profissional; treinamentos sacrificantes sob condições ambientais inadequadas etc.). Mesmo considerando apenas uma das lutas entendidas como fundamentais para a formação de um lutador de MMA, o JJB, ela, por si só, é onerosa

[362] Postulo que ginásticas de academia, fortemente entendidas com a gestão do corpo feminino da nova burguesia (BOURDIEU, 2007); e exercitações onde não existam desafios e riscos inerentes a vivências entendidas como masculinas, são interpretadas como feminilizantes e tornaram-se alvo de resistência em espaços fortemente masculinizados.

[363] A medida de circunferência de braço que compõe protocolos de avaliação física comuns ao universo fitness é uma imagem icônica de virilidade por remeter à potência quase que fálica associada a um braço musculoso.

[364] Um exemplo paradigmático de lutador dotado de grande força física é Vitor Belfort. Este lutador, como um modelo de lutador brasileiro novo burguês (BOURDIEU, 2007), famoso nos anos de 1990 devido ao seu porte hipermusculoso, continua exibindo um corpo semelhante ao que o tornou famoso e, ao mesmo tempo acusado de se interessar mais em exibir a musculatura como um *bodybuilder* que um lutador (AWI, 2012), molda seu corpo às exigências do MMA e mantém-se representativo como lutador.

devido ao alto custo do quimono necessário a sua prática – ainda que o *submission*[365], uma das clivagens do JJB muito valorizada para a formação do lutador de MMA, deva ser realizado com short e camiseta a fim de aproximar-se da realidade desta última, no tocante à inexistência da pegada no quimono –; o alto ônus do JJB é análogo ao custo necessário ao treinamento de força que exige locais apropriados para a prática de musculação (academias), uso de suplementos e ergogênicos (proteínas, energéticos, esteroides anabolizantes, etc.). Ambas as práticas são, sem duvida, sujeitas a padrões de renda cuja relação é diretamente proporcional aos melhores resultados: mesmo com um bom quimono e um bom professor da luta, é necessária disponibilidade de tempo para treinar e se dedicar a fim de alcançar resultados. Talvez esta leitura classista sobre práticas corporais seja alvo de resistências na academia de Sangô.

Este aspecto corrobora com as reflexões de Wacquant (2002), sobre o fato de que é necessário um suporte financeiro sem o qual não é possível investir na prática de uma luta, como no Boxe estudado por ele. Entender as lutas como uma alternativa para mobilidade social de meninos pobres alimenta o imaginário coletivo com narrativas de sucesso pessoal através do esforço e dedicação – uma propaganda política poderosa e leviana comum não apenas em nosso país, mas integrada a um imperialismo cultural degradante de autonomias pelo mundo afora (JESUS, 2011; SANTOS, 2003). A lenda da ascensão do menino pobre e determinado que consegue se tornar um campeão não se sustenta. Os gastos necessários para praticar uma luta, seja ela o Boxe de Wacquant (2002), a Capoeira defendida como identidade brasileira e apresentada como alternativa pedagógica e propedêutica eficaz para a adesão à política-cultural da Educação Física em nosso país (MELLO, 2007; FALCÃO, 2004; SOARES, 1992; MARINHO, 1987) ou o JJB impedem que a trajetória de um menino pobre se torne realidade. Por mais que a premissa do esporte como forma de ascensão social seja consumada, é preciso relativizar tais ocorrências e considerá-las como combinações de condições e não em uma perspectiva linear onde apenas o esforço pessoal leve ao sucesso; ainda que esta retórica venha repercutindo em novelas e produções onde o MMA apareça como ferramenta de ascensão social (AWI, 2012)[366].

[365] Também conhecido como *No Gi*, ou JJB sem quimono, permite o exercício do "esgrimar" da luta de curta distância, o domínio do adversário sem o recurso da "pegada" ou agarre do quimono que facilita o controle durante a luta.

[366] Três novelas da Rede Globo, a referência neste tipo de produção televisiva no Brasil, investiram, nos últimos cinco anos, em personagens lutadores de MMA cujos perfis se aproximavam em suas problemáticas afetivas e existenciais: na novela *Fina Estampa* exibida entre agosto de 2011 e março de 2012, dois personagens, lutadores de MMA romantizaram a questão do ser lutador por retomar a narrativa da ascensão e queda como *Rocky Balboa* (Wallace Wu interpretado por Dudu Azevedo), e por valer-se do rótulo de conversão de um garoto de programa envolvidos em uma vida de delitos (Leandro Surfista interpretado por Rodrigo Simas) (ZANEI, 2012); o remake de *Guerra dos Sexos* exibido entre outubro de 2012 e abril de 2013 tinha no papel do lutador de MMA Ulisses, desprezado pela mulher que ama, apesar de sua beleza, era conhecido por sua truculência e pouca inteligência; Cauã Reimonds personifica, na novela *Regra do Jogo*, no ar desde agosto de 2015, Juliano que tem sua própria academia de MMA e, mesmo sendo ex-presidiário, é o mocinho injustiçado que luta para provar seu bom caráter.

Interessante observar que, mesmo sendo o esporte uma instituição que reproduza masculinidades hegemônicas por excelência, há particularidades no manejo de tal manifestação que merecem destaque. No tocante a práticas físico-desportivas, as que tinham os lutadores da comunidade experiência prática, foram pouco detectados esportes coletivos em geral. Com exceção do Futebol, a exceção ficou por conta do Handebol praticado por um dos lutadores em uma escola militar. Acredito que, em função do Handebol pertencer ao imaginário escolar tradicional (SILVA, 2011; PASKO, 2005; SILVA, 1996), alguns lutadores, oriundos de classes médias, tiveram acesso ao mesmo em função de terem frequentado escolas que ainda o mantém em seus planos de ensino (escolas militares ou religiosas), tendo em vista que, no ensino público, as práticas esportivas estão em desuso ou foram abolidas[367][368]. No entanto, não me pareceu que as praticassem por gosto. Em uma conversação junto a um grupo de lutadores durante sessão de fisioterapia de Ossãim comentou-se que, entre os diversos temas surgidos durante a espera para o início das terapias, nunca se falava de Futebol, para surpresa dos presentes que concordaram com o fato de que este esporte seja um lugar-comum entre brasileiros. Ainda que, em alguns espaços na comunidade, alguns membros participem, de alguma forma, de torcidas organizadas dos grandes clubes da cidade de Goiânia (Vila Nova e Goiás), não houve relatos de reunirem-se aos praticantes contumazes de peladas entre amigos. Por outro lado, há histórias de lutadores ex-jogadores de futebol em categorias infantil e juvenil; e até alguns sejam torcedores fieis a ponto de viajarem grandes distâncias para assistirem jogos emblemáticos de seus times de coração, não observei, em nenhum deles, a predileção pela prática do Futebol em si. Depois de terem se decidido por pertencerem à comunidade, a qual exige implicitamente que seus integrantes defendam-na em competições, parece que o Futebol deixou de ser praticado. Em poucas palavras, a prática da luta é absorvente fisicamente e socialmente.

Absorvidos em modelos de sociação referidos acima, eminentemente viris e hostis, para dizer o mínimo, os indivíduos que colaboraram com esse estudo convivem em um clima de afetuosidade singular. O clima de camaradagem e de liberdade reinantes parece esconder o patrulhamento de disposições consideradas apropriadas para o convívio no grupo. Resistir aos ataques e provocações misóginos e homofóbicos que visam vigiar a heterossexualidade dos

[367] As condições de trabalho inadequadas e os espaços sucateados (RAMON, 2009; SILVA, 2009; CARVALHO, 2007; MOLINA NETO, 2003; MARQUES; PEREIRA, 2002), somados a quase inexistência de materiais mínimos necessários (bolas, cones, redes, balizas) em algumas escolas públicas com que tive contato na cidade de Goiânia me apontam para a dificuldade em manter esportes formais nas aulas de Educação Física escolar. Este aspecto contribui não apenas para os questionamentos a respeito da permanência da Educação Física nas escolas, mas abre espaço para as discussões improfícuas quanto a conteúdos oriundos de outras áreas escolares serem embutidos em aulas desta disciplina. Penso que tais processos contribuam para a desvalorização desta, além de servir de suporte para a informalidade e aos níveis elementares de gestão de práticas físico-corporais e esportivas presentes no cenário brasileiro que sonha há décadas em ser uma "potência olímpica".

[368] O futebol, por outro lado, outro esporte coletivo cujas relações com a identidade brasileira é fruto de muitas reflexões (ORIGUELA; SILVA, 2014; SETTANI; RÚBIO, 2013; RIAL, 2013, 2008; GASTALDO, 2010; ANTUNES, 2004), esteve presente em conversações de determinados grupos cujas características associadas realçam a juventude ou a condição mais popular.

garotos e homens faz parte da rotina na academia de Sangô; e foram mais evidentes nos confrontos físicos (simulações de brigas e lutas) e verbais (chamar os demais de viado ou mocinha, por exemplo) a que todos estão sujeitos naquele espaço. A maior quantidade de jovens e garotos, principalmente no início das atividades – os mais novos chegavam mais cedo e ficavam brincando de jogo de dama ou lutando MMA antes do início das aulas –, imprimia um ambiente de descontração que contagiava até mesmo os mais velhos – que, em geral, chegavam à academia mais tarde, vindos de seus compromissos ou de suas ocupações profissionais. Nesse ponto é possível uma analogia entre a premissa de Anderson (2005) com respeito ao patrulhamento da heterossexualidade através de desafios físicos e verbais com a defesa de Garis (2000) de que o contato entre gerações diferentes produza um ambiente de menos apreço àquela sensualidade destrutiva a que me referi antes – junto de brincadeiras misóginas e homofóbicas que parecem contribuir para uma forma de erotismo marcado pela agressão ao "Outro". Cabe lembrar que a vivência intergeracional me pareceu um aspecto significativo na adesão dos garotos ao regime de treinamento, apesar das evitações de algumas práticas vistas como femininas. Posso sugerir que a validação e a aplicação do sistema perito de Giddens (1991), que trazia naquele momento de minhas dinâmicas de preparação física, só puderam executar-se, até que eu conquistasse definitivamente a confiança dos lutadores depois de alguns meses, devido ao poder que Sangô atribuiu às minhas operações, devido ao seu capital masculino lutatório, mesmo que ele mesmo nunca tenha se disposto a participar daquelas exercitações.

A pouca experiência com os exercícios calistênicos ou treinamentos de força do grupo exigiu, como já comentei, inicialmente, uma série de adaptações. Os treinos que realizava sempre precisavam ser adaptados em função da não familiaridade com determinados movimentos ou com a falta de condicionamento físico para as exigências do trabalho. Mas a falta de familiaridade e de condicionamento não era prioridade dos mais novos: até os mais velhos, com raras exceções, tinham dificuldade em realizar os exercícios com segurança[369]. Aos meus olhos, aqueles meninos e homens estariam, muitas vezes, devido aos seus movimentos interpretados por mim como "sujos", "tortos", dentro das leis da biomecânica e da cinesiologia com as quais meu olhar vem se construindo ao longo de minha vida de professor de Educação Física, estariam sob risco. Em alguns momentos, parecia rebeldia; mas, para eles, era desconhecimento, dificuldade de adaptação a novas técnicas do corpo, ou resistência a um saber estranho àquele grupo.

[369] O que chamo de segurança tem a ver com protocolos para execução de exercícios que acredito serem os adequados: posturas ergonômicas, melhor utilização da musculatura exigida para o exercício e menor risco de lesões por sobrecarga em grupos musculares acionados indevidamente durante exercícios "mal executados" – os sistemas peritos de Giddens (*op. cit*.).

Percebia, durante as exercitações, em suas fisionomias e "respostas truncadas", que aqueles movimentos lhes eram “estranhos”, muito “certinhos” ou, de encontro com minha premissa de análise, “afeminados”. Como Sangô veio a comentar sobre uma fala de um dos alunos que mais se esquivava dos exercícios, eu era o professor “bundinha”. Este aluno, natural de um estado nordestino – um fato que talvez reforce a ênfase machista de sua postura –, expressou uma crescente resistência às minhas rotinas de exercícios. Sempre que eu o chamava para participar dos treinamentos físicos, ele se dizia cansado – uma nítida recusa a participar das atividades, pois não deixava de transparecer certo “mau humor” quando via que era eu quem iria orientar as atividades naquele dia; mas não se recusava a correr junto conosco nos treinos de *sprint*, pois tal atividade lhe parecia, acredito, mais masculina que aquela ginástica que os expunha a movimentos não “masculinos”. Faço menção ao pressuposto de que movimentos artificiais, por exclusão, além da associação com regimes feminilizantes, seriam, como retórica justificativa para a recusa na adesão, movimentos que se afastam da intencionalidade do combate, da luta que o atraia até ali; mas, ao mesmo tempo, tal resistência se relacione a outros fatores como a generificação das exercitações e minha carência de capital lutatório. Para evidenciar a resistência a esses movimentos “não naturais” relacionada à generificação, volto ao motivo do apelido “professor bundinha”[370]. Como eu exagerava na posição da retroversão da pelve, como um recurso didático-pedagógico, a imagem da “bunda arrebitada” era, com certeza, ofensiva àqueles homens e meninos, devido ao pudor relacionado à região do quadril, nádegas, como feminilizantes. Os adultos pareciam entender melhor a necessidade na “correção” do movimento, ou evitavam comentar a estranheza que lhes causava a visualização do movimento; mas os mais jovens e os menos escolarizados, reativos e menos sujeitos às limitações do discurso cortês, eram enfáticos: debochavam bastante antes de fazerem o exercício, e muitos o evitavam não realizando o exercício (remada ou agachamento principalmente) ou faziam o movimento contrário na pelve para “esconder a bunda” (anteversão da pelve). Esta resistência a determinados exercícios que exigem movimentos vistos como não apropriados para “homens” invade a prática do treinamento em salas de musculação, como é bem sabido por profissionais da área e até referido em pesquisas antropológicas (SABINO, 2002). Análogos àquela recusa a evidenciar que teriam bundas, e que deviam tomar cuidado com suas bundas – bundas, para “machos”, são apenas um acidente anatômico do qual não podem se veres livres –, exercícios para membros inferiores que exigem acionamentos da região do quadril (e bunda) são, em geral,

[370] A referência dizia respeito à postura de retroversão da pelve necessária aos agachamentos e remadas que, como justificado em nível de sistema perito de um profissional munido de ferramentas da biomecânica e da cinesiologia, por utilizarem grandes sobrecargas para terem efeito de treinamento eficaz, poderiam, se não fosse utilizada uma postura “correta”, ocasionar lesões sérias na musculatura para-vertebral e até na arquitetura da coluna espinhal frágil por sua própria condição intercalada de vértebras e discos cartilaginosos e estruturas fibróticas.

vistos como desnecessários e até evitados pelo indivíduo comum – exceto por aqueles que, munidos de capital masculino muscular eminentemente superior, como fisiculturistas, estão liberados para acionarem seus glúteos, suas bundas, e exibi-las em bermudas suspeitas, mas dignas de quem possuem atributos musculares suficientes para usá-las. Lembro-me de inúmeras vezes em que ouvi comentários sobre homens utilizando bermudas de *suplex* (um material que combina algodão com lycra e que, por este motivo, molda-se melhor ao corpo musculoso que roupas de tecidos menos maleáveis como brim ou tactel) vindo daqueles que não dominam a linguagem da musculação e, por isto mesmo, ocupam posições marginais na topologia de tais espaços. Os comentários giravam em torno de conotações sexuais pejorativas ("isso não é coisa de 'homem'!"; "que bermudinha é essa?!"), mas não foram detectados junto a lutadores de MMA que trajam estas bermudas; em função, acredito, de seu capital masculino lutatório, estarem imunes de conotações sexuais depreciativas e de suspeições homofóbicas.

Sangô me relatou o apelido que recebi ("professor bundinha") com certo receio, pois, mesmo já tendo liberdade para comentários daquela natureza, ainda se mostrava reservado talvez pelo respeito a minha condição de professor (intelectual) que, de certa forma, não era um "deles", mas sim um "Outro". Acompanhado de sorrisos sarcásticos e precedido de um "(...) não sei se posso contar isso não!" por parte de Sangô, a revelação do apelido veio apenas depois da certeza de que eu não ficaria encabulado ou ofendido com a piada.

Enquanto a Capoeira e o JJB participam como línguas reconhecidas da comunidade de lutadores observada, qualquer ajuste biomecânico como retroversão do quadril (empinar a bunda) proposta com o fim de otimizá-las é justificável mesmo realizando posições e até contatos entre áreas intimas do corpo e que poderiam expor a virilidade dos lutadores (passagem de quadril ou montada do JJB e os exercícios educativos para treiná-las típicos da Capoeira, por exemplo). Movimentos e passagem de guarda, raspagem, montada, pegada pelas costas, e diversas técnicas de submissão como torções articulares intrínsecas ao JJB exigem não apenas movimentos de quadril que pareceriam suspeitos para indivíduos, mesmo de comunidades de lutadores, pouco familiarizados com a língua gestual-corporal desta luta[371], como o contato entre lutadores por suas regiões pélvicas mais suscetíveis a suspeitas homofóbicas[372].

Outro dado que contribui para pensar na objeção aos exercícios não reconhecidos como legítimos para um lutador se relaciona também com a resistência ao próprio JJB por parte de alguns no grupo. Nas aulas de Muay Thai, como a própria característica desta luta é a intermitência no uso dos golpes e da força, os alunos mais novos menos afeitos ao uso constante

[371] Maiores esclarecimentos estão contidos no livro de Regras do JJB disponível no site da Confederação Brasileira de Jiu-jítsu (CBJJ): http://cbjj.com.br/wp-content/uploads/2014/05/20140507_RegrasIBJJF_v3.pdf.

[372] Acredito que a expansão na exibição de lutas em função da popularidade do UFC venha a contribuir para esvaziar tais resistências sobre o JJB e o MMA.

de força e mais ágeis, se sentem à vontade para praticarem os golpes. A própria didática utilizada por Sangô, que, não raro, interrompe a exaustiva repetição de técnicas de socos e chutes do grupo disposto em cobertura e alinhamento típico de sessões de treinamento físico militar para "pausas" com movimentos de Capoeira, também ajuda neste sentido. Como num jogo de videogame, aqueles meninos, mesmo sem serem remetidos àquelas disposições militares de repetições de socos de chutes de Muay Thai, quando livres, trocam socos e chutes como se estivessem no pátio da escola na hora do recreio. Não é raro, em tais momentos de descontração, um menino-lutador se chocar com o outro em função do pequeno espaço da academia e da liberdade para exercitarem os golpes que aprendem com as estratégias das aulas de Sangô. Com o aval deste professor, sempre solícito a que se utilize sua academia para o exercício e o aprimoramento de habilidades lutatórias, a liberdade para lutar é, para aqueles garotos, um momento de aprendizado corporal e interação fundamental para uma economia de capital masculino. Neste sistema de economia simbólica, as técnicas do corpo funcionam como um operador na atribuição de valores. Dentro daquele pequeno espaço, os futuros lutadores de JJB, Muay Thai, Capoeira, Boxe e MMA aprendem a prestigiar quais são os movimentos ("técnicas") isolados e/ou combinados em sequências específicas, pois são representativos do estilo de um lutador legitimo – que domina as línguas da comunidade do lutador em questão. E o modelo de referência de lutador está sustentado pelos resultados positivos (vitórias) obtidos por personagens específicos, astros reconhecidos e exibidos nos *mass media* que se conhece pela exposição massiva nos canais de televisão ou nas pesquisas na web, ou professores-lutadores-"belos" com suas proezas nos treinos na academia ou nos rólas e trocações.

Posso inferir que grande parte da resistência deva-se à minha carência daquele tipo de capital masculino lutatório que, para o grupo, exerce um importante papel na atribuição de masculinidade aos atores que possuem um papel central na hierarquia masculina do grupo. Sou visto pelo grupo como o professor de Educação Física e, por essa razão, o prestígio que me é atribuído dá-se pelo reconhecimento de minhas habilidades como treinador e não como lutador, mesmo sendo graduado em faixa marrom no JJB. Mas este prestígio me pareceu importar mais àqueles interessados em adquirir capacidades entendidas como fundamentais para se tornar um grande lutador, como resistência e condicionamento físico. Um fato que me parece digno de nota é o de que minhas habilidades lutatórias são incompletas, pois só domino o JJB, enquanto, na academia de Sangô, é valorizado o domínio das cinco lutas a que me referi. Este é o caso dos lutadores na academia deste professor, que já dedicam seus esforços para se tornarem competidores de MMA; como o de Onirê que, depois de me reconhecer como um lutador duro, pois não me intimidei com sua força descomunal para um homem de tão pouca idade e tão pouca

massa corporal, passou a me respeitar e pedir orientações para melhorar seu desempenho; o mesmo ocorreu com Igbô e, esporadicamente, com outros lutadores menos frequentes na academia. Para a grande maioria dos garotos e dos homens mais velhos, aqueles treinos serviam para melhorar sua condição física, mas não eram imprescindíveis; e eram, com frequência, desmotivantes para aqueles interessados no momento da trocação, do momento de brincar como em um videogame, do lúdico.

Contribuindo com a crença em uma hierarquia das exercitações ajustada ao seu índice de masculinidade entremeado por percepções de classe, estão as próprias objeções ao JJB. Se, por um lado esta luta parece ser vista pelo grupo como uma prática que exige estratégia e força, por outro, ela está longe do modelo de prestígio masculino no grupo. Posso inferir que a ideia comum para aqueles alunos na academia observada, talvez impregnados por imagens de práticas físicas masculinas truculentas, é a de que o contato físico não seja "coisa de homem"[373]. Ao passo que a trocação ou o *sparring* (WACQUANT, 2002; GARIS, 2000) se refira diretamente a representações masculinas por estarem associados às percepções de classe no grupo. Este aspecto é discutido por Ceccheto (2004) em sua pesquisa sobre estilos de masculinidade. A autora refere que o JJB faz parte de um *"[...] jogo intrincado de prestígio e estigma"* (p. 71); apesar de estar envolvido em representações sobre a capacidade de enfrentar um adversário devido ao potencial combativo que esta modalidade de luta proporciona – ao lado de toda a aura de invencibilidade que tem sido explorada pelas elites que o defende e promove –, ele ainda está associado a privilégios de classe, visto como prática de jovens de classe média e alta; e, em decorrência disto, é alvo de críticas por aqueles que enfatizam a virilidade inerente a situações onde os confrontos são reais (brigas em bailes ou casas noturnas, lutas entre membros de torcidas organizadas de futebol, etc.) e não sujeitos a regras esportivas, como no JJB. Sobre este aspecto paradoxal, o achado de Cecchetto (2004) sobre o JJB, de que o interesse na modalidade se desenvolve, além de recurso para cuidar da aparência, também para se afastar de brigas nos bailes e progredir na vida, parece modelar. Segundo a autora,

> A emoção, termo que, entre os funqueiros, designa o prazer do confronto corporal violento e sem regras, era, em sua visão entusiasta do "baile de porrada", constrangida pelas regras excessivas do Jiu-jítsu. O funqueiro condenou ainda o "cheiro desagradável do homem de academia", sem deixar de notar o fato de que "homem ter que ficar

[373] No JJB, uma luta de curta distância por excelência (GOMES, 2008; HENARES, 2000), devido às suas movimentações ocorrerem no solo, diferentemente de outras lutas desta categoria como Judô, Sumô ou as Lutas Olímpicas nos estilos Livre e Greco-romana, o contato entre partes do corpo dos lutadores ascende, para os menos familiarizados, conotações sexuais; e até algumas figuras de linguagem utilizadas entre brasileiros como recursos didáticos pedagógicos remetem à sexualidade como meia-nove ao invés da denominação formal da posição de controle no solo norte-sul na qual um lutador domina o adversário mantendo seu corpo sobre seu tronco "de ponta à cabeça"; ou o chamado "pirú no chão" (abaixar o quadril) para manter o adversário aprisionado na "guarda passada" (controle no solo), diminuindo o espaço que possibilitaria ao outro a retomada da guarda muito usado quando não há mulheres presentes no treino; e a própria guarda de onde é possível iniciar inúmeras posições de controle do adversário cuja posição lembra a proximidade entre os órgãos sexuais no momento da penetração.

> agarrando homem não tinha nada a ver". Para fechar o debate, resumiu sua rejeição ao Jiu-jítsu com um comentário jocoso, qualificando-o como "coisa de mauricinho", um neologismo associado a rapazes brancos de classe média que, entre os funqueiros, sustenta uma suposta inferioridade na hierarquia das masculinidades (CECCHETTO, 2004, p. 140).

Além de tal clivagem gênero/classe, acredito que contribua na análise de tal paradoxo o fato de Okerê, o professor de JJB, não ser dotado do mesmo carisma que Sangô; talvez por não ter sido um lutador consagrado por vitórias em competições, ou por sua biografia não irromper de lendárias superações como as que o último protagoniza. Vi que, para o grupo, as aulas livres de Muay Thai e Capoeira, com poucos momentos de movimentos fechados (mímeses, *drillings* e repetições de movimentos corporais), são, no final das contas, bem mais atraentes que os treinamentos desgastantes e controlados que caracterizam as aulas de JJB de Okerê, ou minhas sessões de "preparação física". A imagem heroica daquele capoeirista, somadas a sua aura de herói, lhe confere o carisma para que suas aulas sejam mais apreciadas e prazerosas. Com exceção dos aspirantes a competidores de MMA, para os quais qualquer que seja a estratégia de aula, vale desde que seja o mais exaustiva possível, a grande maioria dos meninos-lutadores encara aquele treinamento para lutadores como um momento de diversão, razão pela qual o JJB, de onde não veem qualquer possibilidade de ludicidade pela própria natureza militar e sistemática da luta, não se ajusta. Concomitantemente, o JJB e o treinamento para ganho de força através de exercitações que remetiam à "musculação"[374] foram aceitos graças às interferências do carismático Sangô, que os pontuava repetidamente como fundamentais para a construção de um lutador; e, por isso, devessem ser reconhecidas como viris e masculinas. Foi somente a partir desta operação que se esvaziaram quaisquer conotações que as vinculassem a elitismos, a interesses estéticos e de classe.

> DIÁRIO DE CAMPO DE 29 ABR 2014.
> Logo Okerê chegou, e ele e Sangô disseram que eu poderia começar com o aquecimento que, na verdade, é um treinamento funcional que tenho realizado para ganho de força deles.
> Antes de começarmos o treino observei um comentário de alunos de pouca idade que relatavam um episódio em que presenciaram uma "briga" na escola entre alunos. Houve uma fala sobre nunca terem visto uma "briga" e aquele que iniciou o relato disse já ter presenciado fatos semelhantes. Ao contar detalhes do movimento que um dos alunos envolvidos na briga realizou (chute alto no rosto do seu adversário), Sangô, que ouvia atento e com certa expressão de preocupação, perguntou (ou certificou-se) se foi na escola o ocorrido e perguntou com tom de advertência se o fato não teve repercussão ou se estendeu para além do ocorrido. Entendi que sua colocação foi para que ele (o aluno eu comentou o ocorrido) não exaltasse ou se exaltasse com uma "briga" ocorrida na escola e que ela (a "briga") não devesse ocorrer entre seus alunos. O menino que comentava o fato cessou sua

[374] Tomo o termo "musculação" como o espaço dotado de traços culturais que associam aquela aos interesses estéticos sempre problemáticos dentro da economia masculina, como já referi ao abordar a questão da beleza.

> narrativa logo que Sangô demonstrou sua posição e entendi também que aquele também entendeu a mensagem (subliminar) que o professor deu.
> Fiz uma movimentação geral com alguns exercícios que reproduzem situações da luta no solo – já que nas terças e quintas o treino é de Jiu-jítsu – e pedi para que fizessem duplas com mais ou menos o mesmo peso/tamanho. Alguns alunos colocaram seus quimonos, mas eu preferi, para ter mais mobilidade na demonstração das movimentações ficarem da forma como cheguei: de bermuda para MMA e uma camiseta *rash guard*[375]. Outros alunos – principalmente os mais novos (aparentam em média 13 anos) – estavam de short e camisetas de malha ou sintéticos e realizaram toda a aula – inclusive a de JJB em si – com essa vestimenta.
> Os exercícios parecem ser extenuantes, mas todos se empenham em realizá-los e noto que, mesmo com musculaturas exauridas pela execução dos exercícios de força localizados, não interrompem antes que sejam orientados para isso[376]. A obediência é um aspecto flagrante até hoje em minhas propostas junto ao grupo: não há questionamento ostensivo ou recusa a realizar os exercícios, por mais que sejam feitas piadas sobre a dificuldade na realização dos movimentos tanto individuais quanto em duplas.

O teor das conversas com os alunos mais jovens giravam em torno de suas experiências sociais imediatas, suas brigas na escola, suas dificuldades em abordar meninas e a necessidade de fazer isso; mas, para todas estas demandas, Sangô estava sempre presente para ouvi-los, potencializando ainda mais seu carisma junto ao grupo. A amabilidade e a proximidade deste professor com seus alunos imprime a seus aconselhamentos um caráter profundo e não uma ideia de moralismo vazio. Como não poderia deixar de ser, em um grupo onde se propõe a formação do indivíduo para a vivência de lutas corporais sob a égide das artes marciais, a coesão de ideias no sentido simmeliano, e a importância da condução das atitudes para o reconhecimento do lutador como um homem de bem (saudável no sentido moral de termo) é fundamental.

A instalação do *habitus* que materializa aquelas recomendações acontece através de um processo lento de amadurecimento, já que o convencimento dá-se em função da veneração ao mestre-professor, em primeira instância. Durante o tempo em que permaneci junto àqueles lutadores-garotos, as mudanças ocorridas nas posturas, não apenas corporais, mas nas atitudes para conduzir seus corpos e seus tempos de execução, foram gradativas. Apesar de obedientes, depois de chegarem à academia, no início, em geral, se atrasavam para as sessões de preparação física que antecediam as aulas de Sangô e de Okerê. Alguns só chegavam para as aulas de Muay Thai e Capoeira; outros ingressavam no grupo trazidos por suas mães, ou acompanhados por amigos já membros da equipe, envergonhados, indisponíveis para participarem das interações físicas que eu conduzia. Havia alunos, ainda, que evitavam mesmo o toque no corpo do outro,

[375] Essas duas peças encontram-se disseminadas no meio da luta por seu uso corrente junto a lutadores de referência que exibem suas muscularidades características sob estes trajes de material aderente à forma do corpo. Antes de indicar, como a bermuda *suplex*, nestes indivíduos inegavelmente masculinos, qualquer conotação homofóbica, *rashguards* e bermudas *suplex* ou bermudas largas como saias como são "bermudas de MMA", este estilo de vestir-se como lutador de MMA é altamente distintivo.

[376] Dou um tempo estimado para que realizem o exercício e interrompo e peço para o outro membro da dupla executá-lo logo que percebo a realização correta e/ou a exaustão dos alunos.

durante exercitações que o exigiam para sua execução. Obviamente, as adaptações só foram possíveis graças às constantes interferências de Sangô, adicionando o caráter de seriedade e de necessidade dos "treinos físicos" para o sucesso em competições. Mas, os mais resistentes foram, aos poucos, cedendo à impregnação da funcionalidade da exercitação física, no caso, a função de ganhar lutas. Ainda que não fosse objetivo de minhas dinâmicas explorar a intimidade somática inerente às exercitações onde a presença do outro é imprescindível, este aspecto trouxe informações sobre as concepções daqueles homens-meninos a respeito de como se portar com o outro. Além daquela proposta parecer algo distante para aqueles meninos que moram em uma periferia como a da academia de Sangô, provavelmente entendem tais práticas como exercícios de academia classista e feminilizante ou como ginástica e, por isso, exige que sejam nomeadas como sessão de preparação física para lutadores e não como ferramenta estética feminina.

> Penso (do ponto de vista dos lugares simbólicos) na inserção social inferior como uma variável em que sua imbricação, na maioria dos casos, com o regime de gênero favorece, entre outras coisas, a apropriação e a *corpo*rificação[377] de condutas em que a masculinidade se destaca como signo de distinção e elemento constitutivo de uma identidade pessoal positiva (na perspectiva, agora, de lugares imaginários), seguindo a taxa de conversão garantida por este mesmo regime entre honra masculina e capital simbólico (geralmente chamado prestígio, reputação, fama). Essa valorização, e consequente conversão entre valor de honra auferido do hipermasculinismo e capital simbólico, também será possível, obviamente, para agentes dos segmentos médios e altos, mas sempre haverá, no caso desses últimos, a possibilidade de uma distinção outra em que o comportamento mais flexível se apresente como algo digno e justificável, o que é bem mais difícil (mas não impossível, considerando-se grupos e casos isolados) para os agentes dos segmentos populares (OLIVEIRA, 2004, p. 212).

Pressuponho que a dinâmica apontada por Oliveira (*ibid*.) esteja no cerne da passagem do menino-homem da classe popular para o homem-lutador. Aqueles garotos parecem ter como modelo de sucesso o competidor bem sucedido que precisou controlar seus impulsos e ter de se submeter a (e aprender) regimes físicos, muitas vezes, desagradáveis e desmotivantes, por uma série de motivos. Este processo compete não apenas para a passagem de menino para a condição de homem, mas para ascensão a uma melhor condição de vida a qual um lutador bem sucedido (de JJB, de Muay Thai, de Capoeira, de Boxe ou de MMA) merece, por direito, em função de ser um homem de bem, possuir. O reconhecimento da diferença entre o exercitar-se para modelar o corpo – como pensavam de início – e o exercitar-se para tornar-se um lutador mantém o *ethos* guerreiro intacto e preserva a identidade masculina daqueles garotos e jovens lutadores.

Uma contestação sobre a tese de Bourdieu (2007) sobre o fato de modalidades que conferem força pura e se caracterizam pela brutalidade estejam associadas às classes populares é necessária ao caso das lutas corporais no contexto atual. Teixeira (*ibid.*) já identificou que, na

[377] Grifo do autor.

prática do JJB, do Boxe e da Luta Livre no Rio de Janeiro, há um interesse por parte de jovens das classes dominantes; seguindo o mesmo modelo do JJB nos anos de 1990 como refere o autor, tenho percebido que o interesse pelo MMA é crescente entre as classes médias e percebido como distintivo entre os próprios praticantes de lutas – seja de JJB ou outras modalidades associadas ao MMA como o Boxe e o Muay Thai. Talvez seja necessário entender as operações responsáveis pela distribuição do capital simbólico e das condições para ocupar uma posição no sistema de hierarquia masculina quando se trata do campo das lutas. É possível que a ideia de ser um lutador de sucesso, produza, ao invés de recusa de práticas elitistas – em si antagônicas de uma masculinidade não corrompida, essencial, natural como as possibilitadas nas masculinidades populares (futebol, churrascos e rodadas de cerveja, entre outros modelos de sociação eminentemente masculinos) – uma aceitação e valorização de expedientes que funcionam como índices para a captação daquelas masculinidades esvaecidas de sentidos de classe.

A reprodução dos estilos de vida e de gostos atravessou o limiar socioeconômico nesta pesquisa e esteve dissolvido em um amplo sistema de circulação de informações; vi, em diversos momentos, a reprodução de treinamentos de astros das lutas nas aulas e nas conversações entre lutadores. Junto a isto, contribuindo com a premissa da reprodução de saberes transmitidos a partir da empiria e da mímese, treinamentos acessíveis à consulta na *web* possuem um formato quase idêntico: uso de objetos característicos de ambiências masculinas como as fisicalidades de ocupações masculinas (oficinas mecânicas; pistas de treinamento militar; campos de preparação de bombeiros, de marinheiros e de militares em geral; armazéns agropecuários com suas ferramentas de trabalho no campo). Os vídeos com treinamentos de lutadores variam dos mais elaborados aos mais caseiros, mas o apelo à dor, à dificuldade na execução contínua (mesmo em fragmentos de imagens de curta duração), à presença de pneus gigantescos de tratores difíceis de manusear, cordas suspensas, barras fixas, e circuitos que, para serem atravessados, exigem esforços exaustivos (rastejar, trepar em apenas um dos pés, desviar de obstáculos, etc.). Obviamente, tamanha dificuldade só pode exigir o dispêndio de quantidades consideráveis de energia e, concomitantemente, o desenvolvimento de ajustes bioquímicos e neuromusculares importantes para o bom desempenho nas lutas corporais. Mas o aspecto que chama a atenção em tais produções é o apelo irrestrito à agressiva disposição em terminar as pistas apresentadas: a competição, nestes vídeos, é do lutador contra a pista que se lhe dispõe à frente e contra si mesmo. Lembram bastante cenas de filmes com soldados em pleno combate, ou aos antológicos filmes hollywoodianos de *Rocky Balboa* dos anos de 1980 – os quais suspeito alimentarem até hoje o imaginário, junto aos filmes de *Bruce Lee*, de lutadores de Boxe e de Muay Thai.

Não menos intrigante e pertinente é o fato de que hoje é flagrante a facilidade de acesso a sugestões de metodologias de preparação técnica e física para o JJB disponíveis na *web* (SPENCER, 2014). Esta mesma dinâmica pude encontrar em diversas outras modalidades de lutas corporais, sendo inclusive uma prática atual entre professores o acesso a tais ferramentas didático-pedagógicas para a elaboração de aulas. Pacotes de treinamentos estão on-line no *Youtube*[378] ou podem ser adquiridos através de assinaturas em sites especializados nos treinamentos de Chris Weidman, José Aldo com André Pederneiras ou Jon Jones. Há, em função do avanço das tecnologias comunicacionais, como aponta Canclini (2003), uma redistribuição de sentidos, saberes e significados próprios do JJB. Textos, materiais audiovisuais e informações dos mais variados níveis de complexidade disponíveis na *internet* permitem o acesso e o compartilhamento do capital simbólico, somático e intelectual da luta em dimensões difíceis de serem catalogadas. O resultado desta dinâmica é que não é possível delimitar a amplitude da comunidade do JJB nem em termos espaciais, quanto em termos temporais; e os mitos, lendas, biografias e personagens que compõem a comunidade trans-espacial em que se ela constitui emprestam sentidos que, em suas viagens culturais, ganham traços que os próprios protagonistas de suas criações jamais imaginariam (CLIFFORD, 2000). Este aspecto, somado às operações midiático-culturais interessadas na expansão de mercados de consumo, corrobora para a tese de que o JJB, assim como o próprio MMA, enquanto rito por excelência do paradigma de superioridade lutatória e masculina pregado pela primeira, são objetos de consumo altamente valorizados por reterem valores masculinos de ponta. Em certo sentido, a comunidade construída através dos avanços tecnológicos-comunicacionais que reúnem ferramentas para o manejo de materiais de trabalho (celulares com potentes filmadoras), e suporte de envio de dados (redes *wi-fi*), constitui-se em uma das muitas comunidades imaginadas de lutadores. Partindo dos pressupostos sobre a adesão linguística organizada por um império geograficamente localizado como os explorados por Benedict Anderson (2008), acredito que, analogamente, esteja em curso o manejo daquela língua oriunda dos centros do poder cultural euro-americano, pelos intermediários culturais nos pressupostos de Featherstone (1995)[379]; e que, em torno desta língua *web*mática (cibernética), esteja se construindo uma verdadeira vida social pelo compartilhamento

[378] Portal que disponibiliza na *web* produções dos mais diversos estilos e com os mais prurais conteúdos.

[379] Benedict Anderson (2008) atenta para o fato de que as operações promovidas por funcionários dos Estados imperialistas produziram formatos culturais que dispararam as próprias contestações das dominações político-culturais imperiais. Considerando a amplitude e a velocidade da globalização, é de se esperar que a dominação cultural manejada por segmentos sociais afinados com as políticas de consumo repercuta em deformações do projeto primordial, mas a reverberação dos postulados linguísticos produzidos pela linguagem informacional do ambiente virtual tem grandes chances de manter-se basilar. Este aspecto pode ser verificado na exclusão a que setores desprovidos de acesso à web estão crescentemente expostos.

de pertencimentos no mundo virtual, sem nunca terem se visto ou mesmo identificarem-se como tais[380].

O ponto a ser enfatizado aqui é a natureza cambiante desse *habitus* do lutador, modulada por uma veneração a estilos de vida de lutadores tidos como referência (lutadores do card do UFC), que impactam suas capacidades de classificar experiências no âmbito das masculinidades. É necessário observar que o MMA, ou talvez o momento da modernidade, não permita a alguma entidade social, intitulada formalmente por órgãos reconhecidos em protocolos de preparação física, deter ou sonegar saberes desta natureza: os saberes estão disponíveis na rede mundial de computadores; saberes que não se apresentam como posse de qualquer agente; que vagueiam por entre os espaços abertos pelos descolecionamentos e desterritorializações promovidas com vistas a hibridações globalizantes (CANCLINI, 2003); e é a capacidade de recolecionar aqueles fragmentos aparentemente confusos e inadequados que permitirá ao indivíduo sobressair-se entre tantos que se digladiam pelas poucas chances possíveis na competição feroz da modernidade avançada. Sangô se mostrou hábil no manejo daqueles saberes descolecionados e desterritorializados, se apropriando deles com pronunciável desenvoltura – como seria de se esperar em função de suas experiências vivas no mundo cotidiano que sempre lhe exigiram ferramentas para enfrentar os desafios a que estava sujeito no mundo da rua, impiedoso com os fracos. Associada a sua didática construída com uma habilidade incomum de observação, semelhante à de Nupê (que admitiu tê-la desenvolvido como forma de se precaver de indivíduos desviantes com os quais precisa lidar em sua profissão de controle da violência urbana), a decodificação da língua gestual e corporal de lutadores que exibem suas estratégias de preparação em inúmeros vídeos de combates dos grandes lutadores de MMA é uma das ferramentas com as quais Sangô contorna a ausência de formação acadêmica – formação que, no meu entender de pesquisador no campo por tempo considerável, é significativamente incapaz de construir um profissional para lidar com lutas corporais.

Os saberes, divorciados de indivíduos providos de agências capazes de promover aqueles, são, em uma palavra, inúteis. Apenas aqueles que conseguiram submergir dos desafios implacáveis inerentes ao universo das lutas corporais, sobreviveram à guerra em que se torna a tarefa de viver com e pelas lutas. E são estas habilidades que os tornam peças imprescindíveis na subjetivação dos futuros lutadores.

[380] Confesso mesmo que já tive que consultar vídeos disponíveis na *web* para planejar os treinos que ministrava aos alunos na academia de Sangô, pois tinha a certeza de que minha experiência de preparação física era precária demais para aqueles amantes de lutas que possuem uma bagagem de experiências em treinamentos muito maior que a minha; e estavam muito mais antenados do que eu quanto aos treinos eficazes disponíveis no *Youtube*.

5.2 CÓDIGO DE HONRA

Como já referi, a maior parte da pesquisa de campo desenrolou-se junto à academia de Sangô, que possui traços singulares aos quais atribuí grande parte das reflexões nesse capítulo. Mas uma sistematicidade embutida como imprescindível à configuração da comunidade liderada por Nupê recorre a códigos de conduta a que todos os lutadores devem obedecer.

Devo antecipar que o respeito e a aplicação de punições àqueles que as infringem não significaram, para os punidos, demérito ou motivo de vergonha; ao contrário, um lutador punido entende a sanção como necessária ao seu progresso; uma prova do apreço do mestre por seu subordinado; e uma oportunidade de expiar o erro cometido.

Sumariando os itens do "regulamento" a que deve atender os integrantes da comunidade e (mais detidamente) os professores ("subordinados diretos"), destaco os tópicos relacionados ao cuidado em manter a identificação da grande equipe, a "bandeira", e a da equipe do professor Nupê preservada – já que este critério foi foco de profundas discussões e desentendimentos que levaram à expulsão de um professor, como destacarei mais à frente. Nupê deixa clara a exigência para que os professores que realizam seus treinos em espaços independentes se preocupem em produzir um banner informativo que seja exposto em local de visibilidade para que os transeuntes sejam informados sobre a existência de polos de atividade da equipe. Nunca foi definido qual seria esse modelo de banner – apesar dos projetos nesse sentido serem ponto de pauta de muitas reuniões da "diretoria" da equipe que explorarei também mais à frente. A permissão para o uso de símbolos indicativos da equipe do competidor está prevista no regulamento do JJB elaborado pela CBJJ[381]; mas a exigência por obedecer às regras com relação ao referido banner dize respeito estrito à presença de elementos emblemáticos da caracterização da logomarca da "bandeira" à qual a equipe se subordina, e a logomarca da equipe. Proponho, para realçar alguns aspectos normativos importantes para a comunidade em questão, uma análise deste ponto.

A logomarca da *bandeira* de uma "grande equipe" pretende sinalizar o pertencimento do professor que ministra aulas de JJB em determinado local a uma "família", sem a qual a ideologia implícita às lutas corporais como artes marciais careceriam de sentido – talvez se encaixe no formato tradicional pelo respeito à ordem como referi anteriormente[382]. Posso inferir que esta logomarca precise, para atender ao princípio da necessidade do pertencimento – e este

[381] O *Livro de Regras: regulamento geral de competições* contém todas as orientações sobre competições do JJB e está disponível no endereço eletrônico www.cbjj.com.br/regras.

[382] Devido à decisão de preservar a identidade do grupo pesquisado, não me refiro a características dos símbolos totêmicos da equipe em questão, mas, em si, tais símbolos corroboram com a ideia de que, no grupo, reverberem um respeito a tradições que se aproxima das teses durkheimianas, pois, o animal marinho escolhido pelo líder para constar na logomarca da equipe diz respeito à sua biografia de surfista anterior a sua migração para o cerrado.

aspecto evidencia a premissa do simulacro de Baudrillard (1991) de maneira significativa, pois a indicação icônica do pertencimento através de uma logomarca, neste caso, assume caráter decisivo na atribuição simbólica de respeito a um grupo de praticantes de lutas –, ocupar lugar de destaque em um *banner* informativo assim como dentro da própria "arte final" da logomarca que o professor vinculado a uma "bandeira" tenha (e precise) elaborar para promover seu trabalho; esta é, conforme minhas observações do campo das lutas corporais apontam, uma exigência. O professor ao aderir à equipe precisa, caso decida, produzir uma logomarca e exibi-la no banner exposto no local onde ministra aulas sobre seu trabalho ou em objetos que possam contê-lo (camisetas, shorts, adesivos). Esta é uma exigência que, talvez, em função do entendimento de que tais objetos repercutam mais positivamente para o próprio professor do que para a equipe, além de exigir um investimento financeiro com a confecção tanto do banner quanto de outros objetos, nem sempre recebe sanção além de uma recomendação – deve seguir estritamente as instruções. Em ordem decrescente de visibilidade (organização estética): a logomarca da "bandeira" em evidência inequívoca; menos evidente, a logomarca da equipe (o nome estilizado do professor líder acompanhado do símbolo deste professor)[383]; e, com (relativamente) menor evidência estética, o nome do professor membro da equipe[384].

A insubordinação ao disposto no código de conduta da equipe, seja quanto à confecção e o uso da logomarca, seja a lealdade ao líder Nupê, são motivos grande aborrecimento para este. Atitude como estas, quando ocorreram, foram interpretadas como rebeldia. Uma síntese da interpretação de Nupê poderia ser descrita da seguinte forma: i) desobediências na formatação de banners ou da logomarca em si foram expedientes utilizados por membros ambiciosos que buscavam, através da autonomia na liberdade para subverter a hierarquia nos elementos simbólicos na logomarca a fim de realçar a imagem (nome) do professor (subordinado) em seu local de trabalho; ii) busca por treinos mais intensos em equipes rivais com maior número de lutadores-competidores graduados[385], um fato pouco comum neste grupo, mas, se ocorrer, o lutador é advertido duramente e, nos casos de reincidência, é sumariamente expulso da equipe; iii) ou, o que representa tanto uma rebeldia quanto uma traição, protagonizar comentários

[383] Exceção as logomarcas da bandeiras pioneiras do JJB, Gracie Barra e Gracie Humaitá, as demais apresentam figurações que, não raro, referem-se a animais cujos significados estão atrelados a seu potencial predatório (aves de rapina como águia ou falcão; tubarão; felinos de grande porte como leão ou tigre); à figuras mitológicas (dragão, serpente alada, demônios); animais cujos traços representativos são deslocados em direção à virilidade e à hostilidade (rato, macaco, cachorro), sendo o *pitbull* e o *bulldog* as raças caninas mais frequentes. Além destas figurações, palavras escritas com signos de idiomas orientais também figuram em algumas bandeiras dessa luta.

[384] Outras modalidades de lutas corporais possuem, conforme pude verificar observando os símbolos presentes em algumas logomarcas de grupos, recorrem, geralmente, a representações de lutadores em posições prototípicas destas lutas.

[385] É comum a lutadores reconhecidos por seu potencial lutatório buscarem academias ou adversários isolados para aperfeiçoarem, como o formato amistoso, suas habilidades. Mesmo que este tipo de prática, que configura treinos para tais lutadores, não confira as mesmas condições de uma competição formal, bem mais instigantes pelo próprio ambiente competitivo, servem para testar suas valências físicas e ter contato com estilos de luta diferentes, já que, os de seu grupo imediato já são, para um lutador-competidor, pouco desafiadores.

furtivos e mal-entendidos que depreciem ou denigrem a imagem da equipe. Esta última categoria de transgressão, como verifiquei logo nas primeiras vivências junto da equipe, foi alvo de reação enérgica de Nupê.

Em razão de comentários "postados" na rede social a que toda a equipe tinha acesso, um membro graduado da equipe – cuja imagem já se encontrava abalada devido à sua postura rebelde, mesmo durante os treinos na academia, além de sua atitude contestatória que colocava em dúvida a habilidade de Oxowusi em "puxar" o treino na ausência do líder –, e até respeitado por seu potencial competitivo, foi expulso da equipe. A onda comentários produzidos em função deste fato fez com que, por ao menos três anos, este lutador não tenha conseguido se estabilizar em outra comunidade de lutadores, e alcançar o mesmo prestígio que possuía na antiga equipe. Neste ponto, é interessante a dimensão afetiva envolvida no episódio, a qual não consigo analisar como uma dissimulação, como no caso do ciúme que explorarei logo a seguir nesse tópico. No momento em que o lutador rotulado de traidor fez seus comentários na rede social, ele já estava abandonando a comunidade em função de suas indisposições com Oxowusi, um dos lutadores de maior confiança de Nupê; mas, como em outras situações semelhantes – em que o membro se afasta da equipe – a saída é sempre cercada de mágoas, insultos e rancores por ambas as partes, mas nunca amistosa.

A desobediência também ocorre em situações onde mal-entendidos estão inseridos. Mas acontece uma irredutibilidade por parte tanto do líder quanto do membro "transgressor". Suponho que o rigorismo e a atitude temperamental simbolicamente masculina (GUASCH, 2006) componha um próprio *habitus* de lutadores de JJB. Pude presenciar atitudes explosivas em outras equipes por motivos torpes – como brincadeiras mal interpretadas por líderes ou membros mais graduados. Acredito que, em função da credibilidade paralela à imagem inflamável do JJB (TEIXEIRA, 2007; CECCHETTO, 2004; GONTIJO, 2002), seja possível pensar em que medida a sua própria credibilidade não esteja relacionada à propensão ao conflito – como Awi (2012), que faz questão de evidenciar a relação entre um estilo brasileiro de lutar do JJB de "não levar desaforo para casa" (o "lema dos Gracie"). Mas essa propensão a resolver problemas chegando a "vias de fato" não deve subsumir a modalidade que, como já abordei, vem se esforçando para associá-lo à imagem de lutadores convertidos – ainda que Teixeira (2007) tenha referido ser esta questão ainda problemática.

Posso evidenciar a tendência à impulsividade e o temperamento inflexível que identifiquei em lutadores de JJB na pesquisa de campo reportando-me a uma situação ocorrida. Em uma conversa com Ifá, após um episódio no qual um professor faixa preta foi expulso da equipe – uma condição distintiva dentro de qualquer equipe, já que um lutador só pode assumir a

condição de professor de JJB a partir da faixa marrom[386], e este é um aspecto singular na modalidade, pois, em outras lutas, essa exigência não me pareceu clara, de acordo com minhas observações de campo[387][388] –, criticou a expulsão. Para Ifá, a atitude tomada por Nupê contradiz o discurso defendido pelo mestre que pede aos membros parceria e camaradagem para o sucesso da equipe. A expulsão de um professor que, no entender de Ifá, era um dos mais dedicados professores da equipe, não foi correta e teve o potencial de gerar uma fragmentação face à desaprovação ter se estendido até aos membros da equipe mais solidários a Nupê. E esta situação voltou a acontecer quatro meses depois com outro faixa preta da equipe, causando mágoas e ressentimentos de ambas as partes. Ainda que, em minha análise, o abuso de poder sobre ambos os professores tenha sido nítido, presumo que este recurso seja percebido como necessário para a manutenção do poder.

Não tardaram as represálias. Como em outros episódios, Nupê foi duro na punição e, além de expulsá-lo formalmente através de comunicados nas redes sociais, como fez m outras situações da mesma natureza, desligou-o formalmente junto à CBJJ – uma condição que dificulta muito sua atuação como professor de JJB. O vínculo que, até a saída deste professor da equipe, era sólido e sustentado pela amizade (e pessoalidade) se desfez. Ainda que o professor esteja reconstruindo sua imagem e tenha levado seus alunos – os quais já o acompanhavam desde o início de suas atividades na equipe, tendo ele já migrado de outra equipe de JJB de Goiânia –, sua imagem pode ter sido abalada pela circulação dos comentários que levaram à sua saída da equipe de Nupê. Uma traição é sempre vista com maus olhos por praticantes e comunidades de JJB e, como é possível verificar no resgate da historia do MMA de Awi (2012), também no MMA, em função de sua origem atrelada ao JJB, guarde profundas semelhanças.

Para Nupê a equipe está aberta a qualquer um que queira fazer parte dela e o líder tem a preocupação em ser receptivo com todos os que o procuram neste sentido. Seja diretamente na academia onde desenvolve seus treinos – uma academia onde também se desenvolvem outras atividades que serão objeto de análise nesse trabalho –, seja procurando-o em sua residência

[386]No sistema de graduação do JJB as graduações são identificadas por faixas de diferentes cores que, em ordem crescente de hierarquia, são as faixas branca, azul, roxa, marrom e preta. Este sistema é utilizado para as categorias masculina e feminina adulta. Para as categorias anteriores à adulta o sistema inclui, em ordem hierárquica crescente entre as faixas branca e azul, as faixas cinza, amarela, verde e laranja.

[387] Mesmo no JJB tenho a informação de que apenas praticantes graduados a partir da faixa marrom estão autorizados a assumirem uma turma através de um curso de arbitragem realizado junto a um membro da comissão de arbitragem da CBJJ no ano de 2012. Essa informação foi passada de maneira informal e não encontrei dados concretos no livro de regras ou em qualquer outro veiculo informativo que a ratifique. Em outra oportunidade, o líder da equipe (professor Nupê) reforçou este aspecto e frisou que graduados em faixa roxa (imediatamente anterior à faixa marrom) podem se apresentar como monitores de aula (uma nomenclatura emprestada da hierarquia militar na qual um praça graduado pode ser monitor de instrução militar, mas não instrutor.

[388] Modalidades como Boxe, Muay Thai e Capoeira, pelo que pude identificar através do convívio com praticantes de tais modalidades, apenas exigem experiência na modalidade – na maior parte das vezes, uma experiência empírica – e uma capacidade de conduzir uma aula (de iniciação ou de treinamento propriamente dito). Desconheço, até o momento de confecção dessa tese, a existência de critérios específicos para a caracterização de um professor de outras modalidades de luta.

onde mora com esposa e filhos, Nupê é sempre atencioso e gentil. Mas exige o cumprimento de normas rígidas apesar de pontuais. Como deixa claro em um de seus jargões, *"O combinado não sai caro..."*[389]. Mas esta frase mesma esconde o os sentidos atribuídos à atenção a ordens tão importante, na percepção de Nupê, para a existência da equipe. A situação em que é proferida a expressão (momentos onde o líder percebe a possibilidade de qualquer forma de insurgência) e a entonação da voz (que caracterizam um alerta de que ele não está satisfeito com o que pode acontecer se o acontecimento para o qual foi feito o alerta mantiver seu rumo) permitem interpretá-la como ameaça (ainda que velada). Este é o estilo de um líder que demarca muito claramente quando está satisfeito com o grupo, e quando não está: sua franqueza pode ser percebida em uma fisionomia e permite identificar sua disposição de humor e seus pensamentos sem que ele diga uma palavra.

Mas, apesar da forma enérgica e objetiva com que informa as necessidades para a inclusão e a permanência no grupo – na verdade, a inclusão se processa de forma muito mais amena do que a permanência, principalmente se detectar que não pode confiar mais em seu aluno –, Nupê é parceiro de seus alunos. Em todos os momentos em que tem a oportunidade de demonstrar seu apreço por seus alunos individualmente, o líder exibe um afeto paternal que contrasta radicalmente com os momentos onde decide chamar a atenção da equipe em função de alguma desobediência.

Vale lembrar que uma das situações que mais o incomoda é a procrastinação durante a "passagem de posição"[390], pois, como sempre lembra Nupê, é a perfeição na posição que permitirá o sucesso na competição, o objetivo máximo do treinar/aprender (SCOTT, 2011)[391]; ou a procrastinação caracterizada quando o aluno-competidor não se empenha durante uma luta em um campeonato para vencer seu adversário. Desta forma, "enrolar" no momento da "passagem de posição" (procrastinar), além de dificultar o aprendizado da luta, é uma subversão e uma rebeldia que deve ser punida energicamente. Só depois de ter sido advertido de forma áspera pelo mestre – o que acontece quando a "enrolação" (procrastinação) é pontual – ou ver-se submetido a uma sessão impiedosa de exercitações físicas – com direito a *drills*[392] exaustivos – quando a enrolação ganha proporções de "motim" (procrastinação coletiva) – é que um aluno

[389] Fala recorrente de Nupê.

[390] Esta ferramenta de ensino compõe a quase totalidade das dinâmicas de aulas de lutas corporais (RUFINO; DARIDO, 2012) que reproduz a premissa de Drigo (2007) no tocante à reprodução e a mímese centrada no método expositivo demonstrativo a que Xavier (1986) define como parcial.

[391] Scott (*op. cit.*) defende que a perfeição na luta só é possível com a repetição de movimentos eficientes. Assim como se percebe na prática de professores, mesmo naqueles com formação acadêmica, a repetição de "técnicas" e de "posições" que caracteriza algumas das dinâmicas de ensino-aprendizagens das lutas, a própria abordagem didático-pedagógica hegemônica no ensino dos esportes, é inquestionável.

[392] Um recurso de ensino-aprendizagem que se utiliza da repetição concatenada de técnicas (posições) executadas por um período pré-estabelecido de tempo. Nas comunidades de JJB por onde passei esse recurso é conhecido como "movimentação", enquanto no Judô é conhecido como uchikomi ou treino de repetição (GAMA, 1986).

dessa equipe se conscientiza que não é uma alternativa inteligente tentar "enrolar" um professor que parece "ter olhos na nuca" – uma "visão panorâmica" que parece ser habilidade conquistada em sua vivência profissional como agente de segurança pública.

Apesar do rigor nas punições aos atos de subversão, e da amabilidade com que trata seus alunos, Nupê diz que toma o cuidado em não desenvolver por eles laços afetivos. A forma como se refere à situação de se ligar afetivamente me leva a crer que, na verdade, o líder se decepciona com facilidade e constantemente, e referir que um professor não deva se apegar a seus alunos, pareceu-me seu mecanismo de defesa. Desde que entrei para o grupo, presenciei muitos episódios onde alunos, para os quais Nupê dedicou esforços para resolver problemas de ordem pessoal, o decepcionaram – situações que produziram indignação em alguns membros mais ortodoxos da comunidade. Como Nupê é tomado como referência, ouvi, em conversas após alguns episódios com outros membros da equipe (em especial por parte dos mais antigos), críticas sobre a tendência deste líder em confiar demais e acreditar que seus alunos possuam os mesmos critérios éticos que ele. Visto de outra forma, tais críticas poderiam ser entendidas como ciúme por parte daqueles que não recebem um tratamento tão atencioso quanto aquele que protagonizou uma "traição" o mestre. Este seria um sentimento que nem o próprio líder admitiria ou permitiria em si ou em seu grupo, como fica expresso em suas palavras *"Não tenho ciúme de macho!"*[393].

O ciúme é, em contrapartida, um elemento problemático dentro da comunidade de JJB. Entendo que sentimentos de descaso percebidos por integrantes de um grupo em relação a outro sejam interpretados como traição, mas é possível que ocorra uma dissimulação nesta operação devido à dificuldade masculina de, em termos gerais, admitir posturas sentimentais e emocionais (NOLASCO, 1995; MESSNER, 1992). Suponho que, para os indivíduos que participaram desse estudo que a atribuição da ideia de traição de um dos pares (legítima, implícita à natureza humana) destitua qualquer insinuação afetiva atrelada à ideia de ciúme (suspeito, comprometedor de uma dignidade "masculina"), remetendo a dramatização à perspectiva da honra como um importante elemento para a economia simbólica masculina (PITT-RIVERS, 1975)[394][395]. A interpretação possível para esse momento é a de que a fidelidade exigida pelo líder

[393] Fala recorrente de Nupê.

[394] Permito-me, depois de discorrer a respeito da contiguidade encontrada na comunidade com relação às normativas evangélicas, que narrativas de traição, como a emblemática traição de Jesus por Judas Iscariotes referida extensamente no Novo Evangelho, possuam significação importante para comunidades como as que observei. É possível que representações quanto a honra, a que Dória (1994) retoma em sua discussão a respeito do resgate culturalista do tema entendido como um traço do Antigo Regime, é possível entender a associação entre a percepção mediterrânea de honra (PITT-RIVERS, 1975) e seu reaparecimento em torno da discussão sobre família, sociedades tradicionais e o valor dado à confiança e à ordem normativa.

[395] Talvez seja importante lembrar a simbologia do ciúme para um estilo de masculinidade brasileira atentando para o fato de que até a década de 1970 crimes "em defesa da honra" praticados por homens contra mulheres não eram punidos. Neste sentido, presumo ser difícil, em função da própria associação do ciúme com a relação entre homem e mulher, pensar em ciúme entre homens, tal qual pensar relações afetivas (GUASCH, 2006; NOLASCO, 1995).

de comunidade de lutadores como recurso para manter a coesão grupal se ajuste à dimensão da homossociabilidade como traço ibérico atrelado à cordialidade (LECHAKOSKY; ADELMAN, 2011); ou as de homossociabilidade como ferramenta intrínseca à hegemonia masculina (SEDGWICK, 1985). Os temas honra e traição, ou preservação de valores tradicionais, me parecem implícitos à questão da masculinidade; e seu atrelamento com a religiosidade que lhe é imanente, além de serem significativos, para o grupo em questão, para a discussão sobre a constituição da própria comunidade, pois, junto da percepção de masculinidades localizadas culturalmente sob força de tradições mediterrâneas e cristãs, comunidades de lutadores, como pude verificar a partir da pesquisa de campo, percebem-se muitas vezes como famílias; e exibem, na atribuição de fidelidade aos seus líderes, uma reverência a tal sentido familial. Desta forma, interpreto ser aplicável entender uma situação onde um dos pares pretere outro (ou a equipe como um todo) como traição (ao invés de admitir o ciúme) como uma manifestação de um dos corolários da masculinidade inerente a comunidades de lutadores – uma interpretação que questiona o princípio de que homens são racionais e calculistas. Não tenho a intenção de instituir outra dicotomia atrelando a traição à masculinidade e o ciúme à feminilidade. A ideia aqui é a de realçar um aspecto problemático (o ciúme entre homens) exaltando elementos polares do senso comum como um recurso retórico; proponho uma análise a partir de percepções trazidas do trabalho de campo sem que, necessariamente, elas façam parte de categorizações dos próprios nativos, ou que eles utilizem tais dicotomias.

A vigilância sobre a questão da fidelidade é um modulador poderoso na comunidade a ponto de tachar lutadores cujo comprometimento não seja total de adjetivações pejorativas análogas à de traidor – aspecto que ganha notoriedade devido às dimensões da comunidade exigir, para a manutenção da coesão grupal, compartilhamento de posturas e de ideias (SIMMEL, 1983). Esta dinâmica pode ser evidenciada através de uma categoria nativa, que nomeia de *creontes* os traidores que ameaçam, com suas *falas* desviantes, a estabilidade do grupo, pois não "vestem" a camisa da equipe. O título de *creonte* é dado a lutadores que "falam demais", mas que, na hora em que devem mostram sua fidelidade lutando em campeonatos e vencendo em nome da equipe, fogem de suas responsabilidades. Não sei se esse termo é utilizado em outros grupos de lutadores, mas o uso do termo dentro do grupo onde realizei o campo mostrou uma profundidade maior do que se poderia pensar ao atribuir um sentido residual à categoria de *creonte*.

Percebi a necessidade de entender este grupo a partir de suas representações e práticas singulares; e, no confronto com textualidades teóricas permitidas por estudos sobre sociedades totais (BAUMAN, 2001; SIMMEL, 1983) como tipificações ideais (BAUMAN, 2008; WEBER,

1987), a comunidade a que me detive exija de seus integrantes o respeito devido a uma família. Neste ponto, as discussões a respeito de mudanças sociais que vêm ocorrendo com o avançar da modernidade permitam entender a exigência na consumação de um respeito à estrutura familiar como uma forma, encontrada por aqueles indivíduos, de suprir o isolamento social decorrente do crescente estranhamento produzido pela racionalização das relações sociais. É a centralidade conferida aos líderes e a seus extremismos o aspecto que me pareceu mais influente na produção do pertencimento, mesmo que, em alguns casos, sejam estes mesmos extremismos os responsáveis pelos conflitos que não cessam de ocorrer.

Por fim, a questão familiar, corroborando com a esfera da fidelidade e da camaradagem observadas nesse estudo, ultrapassando a ideia ortodoxa de família por laços de sangue, é alvo de forte atenção para o grupo como um todo. As confraternizações anuais fazem com que os integrantes mais ativos na organização política da comunidade tomem cuidados especiais; preocupem-se em reunir toda comunidade, incluindo os lutadores de todas as academias e centros de treinamento vinculados – há lutadores graduados que lideram grupos onde as aulas ocorrem em espaços adaptados, mas em boas condições de trabalho (pátios de igreja, garagens amplas residenciais de algum lutador, espaços itinerantes em parques públicos ou praças de bairro etc.) –, familiares dos lutadores (pais, irmãos e outros parentes em níveis familiais mais distantes); ou amigos que se interessem em participar do evento. O respeito e a atenção dispensados à constituição familiar, aos laços afetivos – as únicas ocasiões em que vi lágrimas nos olhos de lutadores até hoje foi nestas confraternizações, com direito a abraços e palavras emocionadas por parte dos lutadores homenageados por Nupê com lembranças de suas histórias de fidelidade e auto-sacrifício para seguirem-no na jornada de construção da equipe há cerca de uma década[396].

O cuidado especial, nas confraternizações e na vida cotidiana na comunidade, como em muitas das falas e no próprio exemplo dado por Nupê, Oxowusi, Odé e tantos outros lutadores que ocupam o topo da hierarquia dessa comunidade, com a família é digno de nota. Homenagens especiais são prestadas às esposas ou companheiras estáveis dos lutadores, atendendo às premissas que foram discutidas no capítulo anterior sobre mulheres como esposas; e aos filhos que, porventura o casal possua, estiveram sempre presentes. Ainda que não me tenha sido possível observar, em especial, se houve a presença de filhos de outras uniões dos integrantes da comunidade nas confraternizações em específico, todas as crianças presentes neste momento são objeto de muito carinho por Nupê e por todos os presentes.

[396] Segundo Messner (2002) a reunião de garotos e homens em grupos – como acontece por conta do esporte – além de manter a coesão grupal, estabelece limites claros em tornos dos quais esses mesmos garotos e homens podem tornar-se vulneráveis uns aos outros – aproximando-se demais física ou emocionalmente, este homem se tornará vulnerável. Mas o esporte aparece como um dos poucos momentos de sociabilidade masculina onde a expressão afetiva e emocional é permitida e naturalizada.

Os espaços onde ocorrem as confraternizações são amplos e bem cuidados; a escolha deste local é resultado de um trabalho cuidadoso de reconhecimento por parte de Erinlé e de membros da comunidade que lhe são mais próximos como os faixas preta Oxowusi, Odé e Orunmilá. Mas, no geral, todos da comunidade colaboram com os preparativos para o evento (preparação das refeições; montagem da área das lutas com placas de tatame; arrumação de bebidas e mesa de frutas que fica à disposição dos presentes durante toda a ocasião etc.). A piscina e o campo de futebol do espaço alugado a partir das contribuições de um valor fixo por cada integrante da comunidade são espaços para confraternizações paralelas, ainda que um jogo de futebol seja sempre agendado, mas raramente realizado entre os lutadores – um dado que, como comentei antes, pode ser fruto da relação que estes lutadores tenham com o esporte, algo que não posso afirmar que se estendam às demais comunidades de lutadores.

5.3 TRABALHO E FÉ

A seriedade e o respeito ao trabalho é um elemento precioso entre os membros da comunidade. Este aspecto, marcante nas interações, está em sintonia com a entrega que caracteriza a tarefa de ensinar e formar lutadores capazes de perpetuar a convicção sobre o ideal de uma sociedade melhor. Posso dizer que todos aqueles que se mantém unidos na equipe têm orgulho da camaradagem e da forma desinteressada com que constroem os laços que fazem de sua equipe uma família.

O modelo de sociação possibilitado com a execução de um projeto vigente na equipe obedece, em última instância, às premissas de um trabalho duro e constante. Reificando masculinidades tomadas como referência, a veneração a regras claras e tidas como honradas recupera um dogmatismo quase que religioso referido antes; e toma narrativas míticas de agentes considerados heróis criadores de artes marciais como suporte para modelos de conduta.

A questão do valor dado ao trabalho representa para a masculinidade em questão aqui um espaço central. Um aspecto a ser levado em conta aqui pode ser o de que tem havido mudanças na formatação das famílias e no cuidado com as crianças; o avanço das tecnologias e o deslocamento da força de trabalho da dimensão física para a cognitiva – e entrada da mulher no mercado de trabalho acompanhada de uma retração de uma dominância do contingente masculino como força de trabalho (CONNELL; MESSERSCHMIDT, 2013; OLIVEIRA, 2004). Em meio à reorganização da divisão sexual do trabalho, onde as ocupações profissionais não correspondem mais tanto a “papeis de gênero” pré-estabelecidos, é possível inferir que espaços de sociabilidade masculina cujo sexismo ainda seja elevado constituam-se em referências tidas como de “pureza masculina”. Esta linha de raciocínio me parece ser uma das chaves para

entender a relevância que grupos de homens praticantes de lutas assumem no momento atual, pois contribuem para uma demarcação de espaços irremediavelmente masculinos aos olhos de tais indivíduos.

É no sentido apontado acima que percebo a centralidade das práticas ocorridas na comunidade estudada expressão ontológica através do trabalho; pois, dentro de uma perspectiva dialética de que o homem transforma a natureza e é transformado por ela (MARX, 1996), postulo que a organização construída pelo grupo compartilha aspirações em comum quanto à identificação através de ações que os representam, os definem; ao mesmo tempo em que absorve de tal processo um sentido único de existência. As incertezas e a ausência de narrativas de uma vida coletiva produtiva parecem impactar a produção de sentidos para as masculinidades, já que estas, para se constituírem, prescindem do reconhecimento coletivo e dos rituais que lhe emprestam legitimidade; e é esta dinâmica coletiva a que refiro como sendo uma perspectiva de trabalho, de uma organicidade fundamental para a vitalidade do grupo.

O estudo de Miguel Vale de Almeida (2000) é uma obra modelar no sentido de frisar aspectos de masculinidade indissociáveis do respeito ao trabalho, à seriedade e à reprodução da estrutura com a qual os envolvidos experimentam segurança ontológica. Reflexões trazidas pelo autor como o abandono dos estudos para o ingresso em funções onde o saber é transmitido de forma expositiva, o saber feito; a questão da experiência e do respeito aos mais antigos no espaço do trabalho; a experiência como determinante no status dentro do grupo; e uma ética do trabalho inerente às particularidade dos envolvidos no espaço onde ocorrem as interações, corroboram com a premissa de que a comunidade percebe serem as atividades por ela desenvolvidas como fundamentais para seu projeto de progresso social a partir da inculcação de valores condizentes com a sociedade normativa. Em poucas palavras, as reflexões trazidas pela etnografia de Almeida (*ibid*.) permitem uma analogia sobre como a dedicação ao JJB e a própria construção do atleta de MMA, elevados à dimensão do trabalho, constituem-se como elementos fundamentais na subjetividade dos lutadores. Considerando não ser a compreensão do masculino uma consciência individual e sim coletiva e compartilhada, sujeita a constantes redefinições implícitas ao jogo de práticas sociais às quais está submetida, são justamente as práticas as responsáveis por determinar os signos de prestígio para as masculinidades enquanto marca de subjetivação. Assim, é possível focalizar aspectos importantes na economia masculina cuja arena é o universo do trabalho, e nas relações desenvolvidas a partir do consenso de que ele é um caminho prestigioso para se atingir uma masculinidade autêntica para o grupo (ALMEIDA, 2000). O trabalho se configura, desta forma, em um elemento responsável pela constituição de indivíduos honrados e responsáveis inscritos como o modelo de cidadão para o grupo observado.

No sentido apontado, um treino de luta representa mais que um hobby ou lazer. Ele faz parte de um conjunto de práticas que não se reduzem ao exercitar-se fisicamente. Envolve um nível de intimidade e de tensões que alimentam laços afetivos característicos de masculinidades presentes entre praticantes de atividades esportivas, ao que Garis (2000) entende como intimidade somática. As relações surgidas dentro do grupo extrapolam o espaço do treino e se estendem para a vida cotidiana. Alguns dedicam tempos consideráveis às habilidades necessárias à formação do lutador-competidor, já que, como no caso do JJB, o ato de competir é uma marca identitária que confere ao praticante uma posição de prestígio no grupo.

No nível cognitivo-intelectivo, refletir sobre soluções para problemas que podem surgir durante um róla ou uma trocação, para integrantes da comunidade, é um aspecto importante e basilar para lutadores. Na verdade, posso conjecturar que, quanto mais envolvido com o processo de encontrar estratégias motoras para superar adversários, mais representativo um lutador se torna. Mesmo para aqueles não interessados em participar dos inúmeros campeonatos de JJB, os quais são poucos em função da pressão existente no meio para competir, podem se perceber, como em um jogo de xadrez, buscando estratégias motoras superar seus adversários; ou debatendo com seus pares sobre isto[397]. Desta forma, o treino continua no pensamento dos lutadores, nos estudos e debates de "posições" e "técnicas".

Muitas vezes, as preleções, longas por sinal, do líder da equipe durante os após dos treinos no quartel-general da equipe, repercutiam no meu dia-a-dia me fazendo refletir sobre como atingir resultados nos treinos e nas competições de que viesse a participar; e suas recomendações, ao menos para mim, influenciam atitudes e posturas: treinar com dedicação; abster-se de práticas inúteis para a saúde de um lutador; preocupar-se com a evolução dos demais na equipe; preparar-se para competir. A dimensão pedagógica das ações impetradas por aquele líder, não apenas no espaço que identifico como quartel-general na equipe, mas na equipe como um todo são, no meu entender, irrefutável e têm efeito. Como se não bastasse o empenho e a forma responsável como conduz o grupo, Nupê ainda se desdobra (literalmente) para realizar as confraternizações, ficando visivelmente exausto durante estes eventos. E o esforço do líder para instalar um ambiente de respeito e camaradagem dentro do grupo é, na maior parte das vezes, bem sucedido, pois mesmo nas competições do campeonato interno, os integrantes da equipe

[397] No caso do JJB, em que o número de competições é maior, conversações sobre lutadores com grande visibilidade são cotidianas; mas, para as outras modalidades, esse aspecto é mais concentrado a determinados períodos, em função de os treinos existirem de acordo com o cronograma de competições da modalidade (Boxe, Muay Thai, Karatê, entre outras), mesmo sendo estas mais restritas ao número menor de praticantes e a uma incidência menor também de competições formais.

conseguem manejar a tendência à competição que me pareceu elementar dentro do grupo, concordando com Garis (2000) no tocante a uma dominação dos outros entre si[398].

Como já referi, a masculinidade dominante no esporte promove atitudes nas quais o corpo é utilizado como uma arma ou ferramenta para atingir resultados; e os atletas são preparados para utilizarem seu corpo para atingir o adversário com o máximo de força que puderem. No entanto, piadas, insultos e espécies de desafios verbais são características frequentes das amizades masculinas na cultura esportiva; e é muito provável, confirmando os achados de Garis (*ibid.*) que esta ambiência turbulenta e desafiadora comum à prática esportiva e lutatória se estenda para as relações pessoais de homens atletas. Uma cooperação antagônica presente em relações entre atletas e lutadores é prototípica nesse estudo (MESSNER, 1992)[399]. Segundo Messner (*ibid.*) o esporte, ou uma equipe esportiva se esforça para exibir um clima amistoso de convívio entre atletas; que compartilham os resultados das metas atingidas e que as competições tornam os atletas unidos/parceiros. Mas o ambiente esportivo exige que atletas estejam constantemente competindo uns com os outros – tanto disputando um lugar na equipe, quanto para manter seu status ou reconhecimento público. Neste sentido, no esporte, ao invés de uma experiência puramente cooperativa, o que existe é uma cooperação antagônica. O esporte representa o pensamento corporativo burocrático moderno onde o culto ao trabalho de equipe mascara uma luta pela sobrevivência. Apesar da complexidade da ideia embutida no "trabalho de equipe", muitos atletas podem revelar a validade do seu aprendizado através do esporte e o quanto ela é estimulante e satisfatória.

Vi a necessidade de não levar a termo as assertivas descritas acima, tendo em vista que a ideia estereotipada de homens insensíveis e incapazes de expressarem afeto e sentimentos não foi verificada nesse estudo. Foi comum durante a pesquisa de campo, ter participado de conversas nas quais problemas afetivos, principalmente os relacionados à dificuldade dos meus parceiros lutadores em lidarem com suas mulheres nos relacionamentos afetivos. As conversas pessoais que pude travar com muitos dos meus amigos giraram em torno de seus anseios em constituírem

[398] Para Garis (*op. cit.*), é possível fazer valer a dominação masculina sem, necessariamente, valer-se de violência e da agressividade despropositadamente. Mesmo assim, para o autor, a evitação da violência não se opõe à dominação agressiva. A masculinidade é um problema no esporte porque a forma dominante de masculinidade na cultura do esporte é destrutiva para o corpo e nega a intimidade emocional. Ainda que a agressão ou um desejo de dominação tenham sido longamente associados com masculinidade, pude perceber o quão tais elementos participam das dinâmicas societais no universo observado sem possuir os sentidos negativos que geralmente lhes são associados.

[399] Em torno dessa questão, Messner (*op. cit.*) apresenta uma discussão sobre as amizades masculinas na perspectiva de desconstruir um pensamento corrente de que os homens tem a tendência a desenvolver laços fortes de amizades se comparados com as mulheres. As amizades masculinas, de acordo com Messner (*op. cit.*), se caracterizam por uma relativa falta de intimidade, são empobrecidas pela competitividade e pela agressividade. Considerando a intimidade como uma expressão reciproca de sentimentos e pensamentos partir de um desejo de conhecer o outro, sua vida interior e compartilhar a própria, posições de poder nas relações pessoais devem primar por alcançar uma espécie de equilíbrio entre reciprocidade e compartilhamento. No entanto, como observa Garis (*op. cit.*) em seu estudo, homens desenvolvem um tipo de intimidade secreta em que não compartilham intimidades em suas conversas, mas fazem coisas juntos. Para o autor, as críticas e as soluções apontadas para a ideologia de dominação nos esportes como parte integrante da hegemonia masculina prescindem de um exame crítico para não incorrer no processo de reificação das próprias diferenças de gênero.

família, apesar da difícil decisão de manterem-se fieis às suas companheiras, contribuindo para a premissa de que o processo de conversão à monogamia e à contensão sexual, imprescindíveis à construção de lutadores-competidores como a maioria aspira tornar-se, seja um processo longo e penoso para estes indivíduos – somado ao fato de que não verifiquei qualquer menção quanto a exigências por parte de suas mulheres em relação ao temperamento deles, a não ser queixas de que elas são difíceis de entender e que fazem exigências sem sentido a eles. Esta dinâmica de percepção sobre necessidades afetivas por parte de homens pode ser visualizada sob o prisma de que as ocupações e atribuições masculinas sugiram que, aos olhos dos meus colaboradores, sejam mais importantes e sérias que a contraparte feminina; e, neste sentido, a ideia de que o "verdadeiro" trabalho – seja ele qual for – seja o empreendido por homens, enquanto que das mulheres em questão se espera atribuições menos significativas e, por essa razão, menos dignas de preocupação.

Apesar de haver um código implícito na comunidade de respeito e dosagem do uso da habilidade lutatória durante aulas-treino, a percepção da "dureza" do treino e do adversário, por mais "parceiro" que seja, está embutida em uma hierarquização masculina[400]. Corroborando com esse pensamento, Garis (*ibid*.) observa que a intensidade do *sparring*-trocação, como acontece com a intensidade de um róla, estava inscrita numa retórica que invocava masculinidade e classe social, sendo implícitas linhas de classe, etnicidade e idade reforçando a evidencia de que estas variáveis influenciam a expressão de identidades masculinas. Situações semelhantes me foram marcantes, pois tive, em diversas situações, enfrentar lutadores que pareciam encontrar em mim desafios às suas condições financeiras (me viam como burguês), de raça (eu seria, em função de minha profissão liberal, "branco") e motoras (um lutador faixa marrom, se vencido em um róla de JJB, é uma vitória para qualquer lutador); e, não raras vezes, fui alvo de rólas e trocações onde meus adversários sublimavam questões relativas à ética e àqueles códigos implícitos de camaradagem, lançando mão de todos os artifícios possíveis para me finalizarem ou me colocarem em situações vexaminosas. Em uma analogia a rólas com parceiros "fortes", Garis (*ibid*.) observa que parceiros de *sparring* agressivos são visto como machos; tendo em vista que esta dinâmica pressupõe que muitos homens se sentem atraídos por lutas porque são atividades que atendem à necessidade de auto-afirmação masculina através de combates competitivos e violentos, me permito inferir que disputas dentro de um ringue ou de um tatame representem mais que uma disputa física e corporal que possa se resumir às habilidades dos envolvidos, mas representem espaços de afirmação masculina em função de suas relações com condições de

[400] Garis (*op. cit.*) questiona a tese de que os eixos definidores de identidades masculinas na cultura esportiva estão esclarecidos e podem ser reprodutíveis a qualquer contexto no âmbito esportivo. A agressividade pode ser um atributo da prática esportiva ou fazer parte de um *ethos* do esporte ou ambas as premissas podem se aplicar. Outra questão levantada pelo autor é se praticas igualitárias são possíveis na cultura hierarquizada e competitiva do esporte.

classe[401]. Pude identificar uma necessidade do desafio e do compartilhamento de experiências hostis para o fortalecimento dos laços societais para lutadores, corroborando com o dado que Garis (*ibid*.) apresenta sobre uma relação de competição e hostilidade imanente às práticas de lutas em um gym de Boxe norte-americano[402]. Acredito que, como outros lutadores com quem convivi, eu não representasse qualquer obstáculo nos rólas ou nas trocações na minha equipe, e se me mostrasse melindrado em ser golpeado, finalizado, passado ou raspado, essa tese não teria o mesmo formato que agora apresento. Para qualquer lutador, desenvolver a capacidade de absorver os golpes adversários é uma habilidade imprescindível e, indispor-se a adquirir tal capacidade pode significar a marginalização completa do aspirante a lutador. Neste sentido, identifiquei que a agência dos lutadores está, em função disso, atrelada ao aprendizado desta sutileza presente em tais formas de sociação – um saber disponível a partir da experiência social que não é possível sem o envolvimento corporal-somático e emocional inter-relacionados.

Para tornar-se um lutador, como pude observar nesse estudo, um indivíduo deve ser capaz de lidar com seu receio de ser contundido pelo seu colega de treino e, por extensão, para tornar-se um competidor de MMA, esta habilidade é fundamental, mesmo levando-se em conta que é papel do professor/mestre do local onde se realizam os treinos/aulas dosar o avanço neste processo – como pontuam tanto Garis (*ibid*.) quanto Wacquant (2002). Neste sentido, corroborando com a premissa da linguagem corporal explorada anteriormente nesse estudo, o corpo no *sparring*-trocação e no róla são meio e mensagem simultaneamente[403].

As dinâmicas da convivência entre atletas incluem os rituais de trote nos novatos que, frequentemente, são realizados através de castigos físicos. Nestas situações, o atleta novato representa uma ameaça à hierarquia consolidada do grupo e o trote serve como um meio para o estreante adquirir respeito dos atletas mais antigos da equipe. Para ganhar o respeito dos mais graduados, um lutador deve participar de "trotes" que se seguem às "entregas de faixa" – momento de passagem de uma graduação à outra com a troca da faixa pela de grau superior. Este ritual, que na equipe observada é constituída por um "corredor polonês", como referi no início

[401] Historicamente o *sparring* esteve associado às altas classes sociais enquanto as lutas profissionais estiveram vinculadas a membros de classes baixas. A divisão de classes no boxe polariza o *sparring* como um fino compromisso da aristocracia, considerado menos cruento que as lutas em si cavalheirescas (gentlemanly); enquanto as lutas profissionais seriam preferidas por membros das classes baixas. Neste sentido, a cooperação na prática do Boxe faz parte de uma retórica de classe, assim como de gênero.

[402] A dinâmica de um espaço de lutas é complexa e modulada pela percepção das personalidades individuais dos envolvidos nas atividades nele desenvolvidas. O estudo de Garis (2000) apresenta um dado que refuta a premissa apresentada por Wacquant (2002) de que deve haver um equilíbrio nas habilidades dos boxeadores em um *sparring*.

[403] Garis (*op. cit.*) refere que o aprendizado corporal indissociável da capacidade de suportar a contundência de uma luta é compartilhado com o apoio para aqueles dispostos a aprender com a experiência prática. O *sparring*, é uma experiência compartilhada que se expressa a partir de um vocabulário de cooperação, como uma linguagem das lutas corporais na qual companheiros de treino mostram que trabalham junto com o outro. Tais experiências de compartilhamento não constituem uma intimidade secreta (encoberta) ou repudiada. Garis (*op. cit*.) compara esta dinâmica com uma dança onde os *partners* compartilham seu interior e seu exterior através de seus corpos. É compartilhado conhecimento, criatividade e seus próprios corpos.

desse estudo, no qual os lutadores dispostos em duas fileiras paralelas abrem espaço para que o recém-graduado atravesse o espaço levando fortes golpes de faixa – cabe lembrar que a diversão é deixar marcas nas costas desnudas com golpes dados com o máximo de vigor possível –, envolve ainda a demonstração da reverência aos veteranos, além de exigir que, no momento do "corredor", se expresse humildade e respeito pelos veteranos do grupo. Atitudes orgulhosas ou presunçosas podem ser penalizadas duramente com agressões físicas por parte de veteranos, que buscam desta forma mostrar que sua atitude não é adequada a um estreante na equipe.

Um treinador precisa saber administrar a competição interna inerente a uma equipe. Confrontos físicos podem ocorrer e ele precisa saber lidar como se lida com irmãos em uma família que brigam, mas devem continuar sendo da mesma família. A competição interna é maior quando há uma disputa pela notoriedade dentro do grupo[404]. Como ficou claro em uma conversa onde Logunedé comentou sobre goianienses interessados em ascender no universo internacional do MMA, um dos grandes nomes da modalidade na cidade enfrentou uma série de desafios na equipe para onde se transferiu a fim de melhorar seu condicionamento. Uma equipe, conhecida por seu status no universo das lutas no Brasil por formar grandes competidores, acolheu este lutador, mas o mesmo sentiu-se deslocado entre pares de sua "bandeira" que, em tese, o deveriam reconhecer como "irmão". A complexa relação de camaradagem mostrou suas cores vivas na competição interna entre os integrantes de uma mesma "bandeira", e o lutador de Goiânia viu-se desprivilegiado em função de seu capital social reduzido em relação aos demais naquele espaço.

A proximidade traz responsabilidades com o grupo e uma exigência de reforço dos laços de amizade e cooperação, mesmo que tal processo não corresponda sempre à realidade. Quanto maior o reconhecimento do lutador dentro da equipe, mais ele deverá estar à frente do grupo orientando o aperfeiçoamento das habilidades dos iniciantes e vigiando o respeito aos princípios pregados pelo mestre – estando este presente ou não. Fazer inscrições em campeonatos, recolher dinheiro para confeccionar camisetas com logomarca da equipe, providenciar transporte para o deslocamento dos companheiros de equipe para locais de competições ou para os locais de confraternizações permitem dizer que cada equipe é uma pequena empresa e não apenas um grupo social. Estas funções são tácitas e, muitas vezes, atribuídas mesmo sem o lutador graduado se voluntariar; e ele se orgulha de poder contribuir para o crescimento da equipe atendo-se ao

[404] Este aspecto é mais evidente em esportes coletivos onde a disputa pelo estrelato na equipe depende do resultado que ele atinge nas suas participações em jogos pela equipe – como marcar mais pontos, realizar mais gols, etc. No esporte profissional, onde as apostas em atletas são altas, as amizades são ainda mais problemáticas e a competição é ainda maior. Apesar do esporte ser no contexto norte-americano estudado por Messner (*op. cit.*) um dos primeiros espaços onde homens têm contato com pessoas de diferentes grupos raciais, as amizades não são fortes o suficiente para se estenderem para além do ambiente da equipe. Fora das situações vividas junto da equipe esportiva, pressões sociais, culturais, raciais e familiais tornam difícil alimentar e manter relações de amizade.

pensamento de que, se a equipe evolui – não apenas em termos de habilidade para competir e vencer adversários, mas em termos de organização, adesão ao projeto da equipe, camaradagem e respeito mútuo –, ele também evoluirá como lutador e como ser humano. Existe assim uma parceria implícita ao avançar na hierarquia do grupo. Claro que, para conquistar tal posição dentro da equipe, a habilidade física e técnica foram apenas alguns dos aspectos avalizados. A dedicação ao aprendizado dos demais; a fidelidade ao mestre e aos demais companheiros; e todas as sutilezas da amizade masculina são também objeto de análise por parte do mestre (que detém a palavra final) e dos demais graduados da equipe.

Como comenta Almeida (2000) sobre os trabalhadores em Pardais, é preciso experiência prática no campo do trabalho para que haja respeito por parte daqueles sob sua tutela. Semelhante ao papel do encarregado mencionado naquele estudo, o lutador mais experiente assume a função de educador de corpos e o respeito por parte dos subordinados deve ser conquistado, merecido e espontâneo[405]. Esta dimensão da hierarquia traz uma série de responsabilidades, pois, como comenta Almeida (2000), é um bem perigoso e *"[...] deve-se dar 'provas de respeito': honestidade, franqueza, saber encarar ameaças e provocações de frente, dominar a retórica da linguagem, ter sentido na medida nos gastos, excessos e prazeres, prover mulher e filhos"* (p. 164). Como falei anteriormente, encarar os adversários faz parte deste universo de provas de respeito. E os adversários podem ser até alunos rebeldes da equipe que precisam ser devidamente corrigidos através de um róla mais duro, ou de umas "porradas" na trocação. Isso faz parte do código de conduta de uma equipe de luta: "mostrar quem é que manda". E, de outra forma, as provas de respeito também vêm de lutas bem-sucedidas em campeonatos onde o lutador mostra sua capacidade de enfrentar adversários em situações "reais" – e a arena do esporte realmente se configura como o espaço da guerra dentro dos pressupostos da violência reconhecida e permitida socialmente de Elias (1992). Um lutador para manter sua posição de prestígio deve ser um exemplo para o grupo. Os princípios orientadores de uma equipe de luta – sejam eles condizentes com normas de convívio social mais amplo ou questionável quanto o respeito ao outro como em grupos onde a ordem é a violência aos dissidentes (gays, pobres, negros, fracos ou qualquer outro que represente o que seria um "contratipo") – devem fazer parte da conduta dos líderes do grupo. Na comunidade, sem dúvida, em função da relação com religiões de matriz evangélica, os valores que norteiam aqueles princípios orientadores de conduta estão de acordo com a moral cristã. Mas, como vi em algumas

[405] No estudo realizado por Almeida (*op. cit.*) na Vila de Pardais em Portugal as relações de trabalho e de camaradagem entre os colegas mantem modelos tradicionais. A questão da experiência atrelada à prática, e o respeito adquirido junto a tal processo que se instaura no decorrer de anos, dota trabalhadores das minas de extração minral observadas de um capital simbólico que os coloca em posição de notoriedade e respeito frente aos demais.

ocasiões, alguns lutadores possuem um histórico de agressões em ambientes públicos que, paradoxalmente, lhes confere uma distinção dentro do grupo digna de nota.

Mas, diferente do que ocorre no âmbito do trabalho do estudo de Almeida (2000), a questão da idade precisa de um exame mais ajustado ao imaginário da luta, pois não necessariamente a idade conferirá o capital corporal e masculino necessário ao lutador ocupar um lugar de destaque na hierarquia de uma equipe. Enquanto para os homens de Pardais *"A capacidade de 'mandar fazer tem de ser reconhecida pelos mandados, razão pela qual a idade é um factor importante, pois no ethos local, a hierarquia da idade como sinónimo de saber feito, mantém-se viva"* (ALMEIDA, 2000, p. 164), no campo das lutas corporais este aspecto está sujeito à trajetória do individuo no tocante ao volume de desafios que enfrentou independentemente de sua idade. Um lutador pode ser mais "vivido" que outro mesmo sendo jovem. Esta vivência pressupõe já ter participado de competições tanto regionais (pouco importantes para conferirem status nesse sentido) como de nível nacional e internacional (capazes de promover a imagem e o respeito do lutador mais que competições de pequena visibilidade no cenário das lutas). O circuito das lutas de MMA, assim como situações reais de fato (conflitos de rua, brigas de torcida, atuação profissional de policiais, vigias e seguranças) têm produzido uma contração e um deslocamento daquele modo de acumulação do capital masculino do lutador. A visibilidade de competições desta modalidade de luta, associada ao fato de que elas representam um desafio à altura de lutadores acima da média no universo das lutas, atribui àqueles que se dedicam a competir nelas uma distinção que fala por si. Apenas o fato de se comprometer a representar uma equipe em uma competição de MMA projeta tacitamente o lutador para o ápice na estrutura hierárquica do grupo – e todas as atenções ficam voltadas para ele. Ele é desafiado fisicamente, psicologicamente e moralmente a todo o momento; e este mecanismo constitui, em si, um sistema de provas de respeito que se sobrepõem ao tempo e à idade.

De forma análoga a dos trabalhadores de Pardais estudados por Almeida (2000), que abandonaram seus estudos para dedicarem-se ao trabalho, os lutadores têm seu reconhecimento em função de sua habilidade oriunda da prática constante e sistemática da luta. Semelhante à experiência adquirida ao longo da vida de trabalho através de um longo e reiterado processo de tentativa e erro, o lutador que "vinga" é aquele que suportou a frustração de perder para os mais habilidosos e conquistou a confiança deles para aprender junto com eles "posições" aprendidas a partir de muito esforço – e derrotas para outros mais habilidosos que reconheceram neste aspirante a graduado alguém digno de aprender "suas posições".

Sendo a prática do MMA oriunda do estigmatizado Vale-tudo dos anos de 1990, a luta, em paralelo com todas as reconstruções retóricas e simbólicas necessárias para sua permanência na sociedade enquanto expressão legítima de luta corporal, vem paulatinamente explorando (e esgotando) o caráter espartano da formação de competidores da modalidade; ao mesmo tempo em que aciona, como verifiquei nas biografias de lutadores que mudaram suas condutas de *pitboy* para homens honrados, referendadas como exemplares nas comunidades observadas, o sentido de resgate e de conversão a tal dinâmica. Essa pode ser, sem dúvida, mais uma retórica a apelar a um imaginário helênico clássico com suas figuras heroicas para elaborar suas estratégias afirmativas, encontrando tanto na perspectiva de história monumental foucaultiana (FOUCAULT, 2003b), quanto na premissa de comunidades imaginadas (ANDERSON, 2008) um elemento coesivo dos integrantes do grupo, como uma tradição inventada (HOBSBAWN, 2014) responsável pelos formatos adotados na gerência das operações necessárias à produção daquele universo espartano (enquanto uma verdade quase científica e funcional). A consideração aqui é que o universo espartano idealizado como apropriado para a preparação do lutador de MMA corrobora com a reflexividade do conhecimento científico produzida no auge da modernidade (GIDDENS, 1991). Sem muito suporte acadêmico para o planejamento de rotinas de treino e de regimes de preparação, atletas desta modalidade estão submetidos à reprodutividade inerente ao âmbito das lutas no Brasil (DRIGO, 2007).

As dinâmicas responsáveis pela produção daquele universo espartano não são simples reprodução de rotinas a partir de consultas a alguns lutadores ou a sites de vídeos na *web*, mas uma apropriação ativa de conhecimentos extremamente dinâmicos, cuja ponta de lança é o próprio resultado (vitórias exibidas nos combates do UFC ou seus congêneres) alcançado por lutadores. Como refere Almeida (2000), a forma de se apropriar de uma visão de mundo central (hegemônica) é moldada – ou, eu poderia inferir, deformada – pela experiência de estar na periferia. Lutadores de MMA, junto de seus mestres, reorganizam saberes oriundos de um repertório quase caótico de informações sobre estratégias de treinamento; e reúnem um acervo muito singular de preparação que engloba vivências individuais, resultados de processos anteriores, com novas enxurradas de informações que, a todo o momento, invadem o cenário do MMA – um recolecionamento de fragmentos produzidos pelo descolecionamento de Canclini (2003). Sempre mediado pelo poder da mensagem da vitória de uns sobre os outros, um novo estilo de conduzir a preparação parece ser mais adequado que o anterior. E o operador desta mudança é o resultado. Uma estratégia em termos de preparação pode mudar a qualquer momento que aquele que serviu de referência perder um combate e sua estratégia passar a ser analisada e questionada (com relação às suas falhas). E se abre um novo circuito de debates para

entender o que ocasionou a perda da hegemonia daquele considerado a referência no MMA e parte-se para buscar um novo modelo.

Um aspecto, no entanto, preservado em qualquer estratégia adotada para a preparação de um competidor de MMA é o fato de ela tornar aqueles que se dedicam irrestritamente a ela – e esse aspecto também pode ser suscetível de vigilância pelos seus pares – indivíduos incomuns. O caráter monástico do regime de vida deste indivíduo deve ser incontestável para que adquira o respeito e a veneração que me pareceram ser necessários dentro do grupo – como outras dimensões de masculinidades, sua dedicação e auto-sacrifício prescindem da aprovação pública para funcionarem como índices de capital simbólico. E é fruto de trabalho árduo, coletivo às vezes, e solitário na maior parte do tempo em função das renúncias e sacrifícios que, se convenciona, caracterizam a vida de um lutador de MMA. A (auto)disciplina e a coragem indômita daqueles que desejam despontar como um campeão na modalidade cujo coroamento, ao menos no âmbito das observações do grupo que estudei, é o ingresso no *card* do UFC – até desconsiderando as dificuldades inerentes àquele universo, como bem retrata Awi (2012). Aqui cabe considerar que, aos olhos dos lideres da equipe – como Nupê refere de forma clara – tornar-se campeão não possui tanta importância quanto a retidão do caráter e a camaradagem para com os pares da equipe; ainda que envergar títulos em competições de vulto represente um prestígio para a equipe, a questão da moral e da fidelidade aos ensinamentos que perpassam a filosofia da equipe é a substância cimenta a própria existência do grupo – o que realça a retórica do resgate", de retirada de garotos de rua e da malandragem como aconteceu com alguns lutadores da equipe.

O sofrimento e as dificuldades porque deve passar um lutador para atingir degraus mais altos na carreira de lutador de MMA, são vistos com naturalidade e até como imprescindíveis por parte dos mais experientes no grupo; e, muitas vezes, utilizava-se a expressão Vale-tudo para reforçar uma tradição na modalidade no tocante aos desafios de uma modalidade onde "tudo" é permitido[406]; já que o MMA suaviza o caráter belicoso da modalidade. Neste roteiro, as referências aos sacrifícios e à dedicação estiveram juntas de um sucesso idealizado onde dinheiro e mulheres estão irremediavelmente incluídos. Mas não percebi, durante a fase do campo por parte desses mesmos lutadores, clareza quanto ao porvir deste estágio. É como se ao chegar lá (o UFC) não haverá mais dificuldade ou sofrimento: apenas a glória. Como em um Olimpo, os lutadores de MMA podem desfrutar lá (em Los Angeles) da paz e da segurança reservadas aos deuses.

[406] Como referem Van Bottenburg e Heilbron (2006) assim como García e Malcolm (2010), a passagem do Vale-tudo para o MMA é marcado por um reordenamento das regras de uma competição em direção à esportivização; e não mais uma disputa onde sem categorias de peso ou tempo de luta como no primeiro UFC em 1993 (DORINI, 2016).

Talvez seja possível uma alusão à ideia do trabalho que enobrece e purifica o homem. Não deve ser despropositada a relação desse estilo de luta corporal com religião. Como tenta mostrar o filme documentário *Fight Church*, dirigido por Daniel Junge e Bryan Storkel que acompanharam diversas igrejas onde pastores-lutadores associam seus trabalhos de evangelização com a prática do MMA, a ambiguidade entre o pensamento cristão de "dar a outra face" e o resgate de "caras durões" para a igreja revela sua face mais evidente nessa imbricação entre a agressão ao outro e a contenção exigida na religião. A despeito de polêmicas debatidas sobre a civilidade ou o barbarismo incutido no MMA (VAN BOTTENBURG; HEILBORN, 2006; GÁRCIA; MALCOLM, 2010), quero enfatizar aqui o trabalho de "purificação" que parece ser a tônica das iniciativas de levar para a igreja ou para a academia uma luta que já foi estigmatizada pela sua relação com agressividade e a violência. Não posso perder de vista a perspectiva de que o projeto de preparação para o MMA assume a dimensão de um trabalho redentor e de que é o sofrimento que permitirá o resgate da imagem (masculina) de pureza – numa reverência ao sucesso pelo trabalho duro.

A partir das considerações de Van Bottenburg e Heilbron (2006) é possível inferir que o papel da "opinião pública" foi importante para os novos rumos do que hoje se reconhece como MMA. Atentando para a premissa defendida por Almeida (2000) a respeito da apropriação das percepções centrais por parte dos indivíduos da periferia, esta "opinião pública", uma vez que a própria mídia assume uma disposição metonímica e, por sua vez, está em todos os lugares e em lugar algum, não é muito clara a localização do centro. Parece-me ser o centro, em se tratando do MMA, o espaço ocupado por aqueles que atingiram o sucesso no UFC. Este postulado pode, em um primeiro momento, soar redundante. Mas este sucesso é, como um recurso mercadológico muito bem manipulado por Dana White (o presidente do UFC), o foco de constantes tensões: tensões entre lutadores, tensões entre modalidades de "artes marciais" e de lutas, tensões dos lutadores com suas fraquezas, etc. Este ingrediente fica evidente no TUF produzido por Dana onde, em cada episódio do referido programa, treinamentos e desavenças entre os lutadores ocorridas nos bastidores indicam uma espetacularização da prática[407]. A tensão do programa como uma luta do bem contra o mal foi realçada na terceira edição brasileira: o *The Ultimate Fighter: Brasil 3* (TUF Brasil 3). Neste *reality show,* os *coaches* foram os lutadores Wanderley Silva (brasileiro reconhecido pelo temperamento explosivo) e Chael Sonnen (norte-americano que se tornou famoso pelas ofensas ao povo brasileiro e ao seu adversário no UFC 148, Anderson Silva). As colocações francas de Wanderley Silva contrastavam com a imagem

[407] O formato simplificado do TUF onde a presença de dois *coaches* – lutadores renomados do ranking do próprio UFC – traz, como ponto alto, resultados das lutas protagonizadas entre lutadores das duas equipes rivais – cada uma dirigida por um dos dois coaches – os vencedores ganham contratos para lutarem no UFC, além de uma bolsa para treinar em uma das academias do UFC em Las Vegas. O evento no Brasil foi traduzido para "Em busca de Campeões" e teve sua primeira edição em 2012.

negativa construída para Shonnen, em função da animosidade criada por seus comentários ofensivos. Somado a isto, foram exibidas imagens dos treinamentos das equipes lideradas pelos dois que eram também antagônicas em termos de estratégias. Enquanto os treinos de Wanderley Silva possuíam um formato desorganizado, beligerante, os de Sonnen primavam pela ordem e por uma disciplina marcial. As ênfases nas diferenças entre os dois pareciam reproduzir imagens estereotipadas de lutadores: de um lado o brasileiro de sangue quente, mas franco; do outro o americano calculista e mental. Mesmo assim, o *reality show* buscou levar para o dia-a-dia a rotina de preparação dos lutadores e os resultados que alcançavam a partir daqueles treinamentos sob a orientação de ícones da modalidade. A dedicação espartana era apresentada junto de conflitos reais que pareciam torná-los familiares e serviam de exemplo. As histórias de superação contadas pelos participantes enalteciam os sonhos daqueles homens confinados na casa onde se realizou o programa. A dor figurava, muitas vezes, como necessária para a construção dos símbolos de masculinidade, mas sua superação e não demonstração é o que os forjam como guerreiros. Este aspecto ficava notório nos closes dos treinos físicos, nos momentos de "trocação" (*sparring*) e, mais ainda, quando lutadores se lesionavam durante os treinamentos. O que é possível concluir com a análise da produção de *reality shows* desse tipo é que um imaginário em torno da realização de um trabalho de preparação dos lutadores de MMA – com destaque para o fato de eles estarem almejando chegarem ao status de lutadores já no card do UFC – foi sendo paulatinamente construído através de operações midiáticas muito bem arquitetadas por seu mentor, Dana White. São apologias à condição de pessoas acima do que seria uma condição humana comum.

Talvez seja possível traçar uma linha que reúna estes fatos aparentemente desconexos com o desenvolvimento de uma apologia ao treinamento duro e ao regime de produção do capital simbólico que subjaz ao universo das lutas. O esporte funcionou e tem funcionado na produção de princípios geradores de práticas necessárias para a saúde individual e coletiva. Mesmo sujeito a questionamentos e influenciado pelos deslocamentos oriundos da globalização, o esporte continua exercendo seu papel coesivo. As produções cinematográficas e midiáticas movimentaram um imaginário poderoso em direção à demarcação maniqueísta entre ricos, saudáveis e dominantes de um lado (atletas, belos, bem sucedidos) e os pobres, fracos e submissos do outro (símbolos de decrepitude). É possível que esta linearidade contribua com os discursos que reificam a dedicação quase ou mesmo religiosa junto à ideia de trabalho que tanto (re)modela o corpo (subjugado pelos prazeres mundanos) para o ideal de beleza e pureza cuja exaltação máxima está na vitória dentro de um octógono.

5.4 LUTADORES E SUAS HISTÓRIAS

Levando em consideração que as lutas, enquanto artes marciais prestigiosas, funcionam como marcas identitárias e fontes produtivas de pertencimento, penso ser possível referir que lendas sobre lutadores, como personagens míticos, mesmo contemporâneos, exerçam papel importante na economia masculina e lutatória de comunidades de lutas corporais. Sustento que tais personagens, com suas trajetórias marcadas por enfrentamentos e migrações (de lugar, de modalidades de lutas, de equipes, de religiões e condutas morais), forneçam elementos para reviver e atualizar narrativas sagradas de artes marciais imaginadas, e configurem-se em ícones em seus campos de ação, os quais me pareceram remontar à ideia de emblemas importantes para comunidades de lutadores – como "totens" para "tribos" de lutadores em variados graus de amplitude e hierarquias.

Como referi anteriormente, postulo que não apenas a comunidade onde realizei a pesquisa de campo mais detidamente, mas, de uma forma geral, as construções simbólicas responsáveis pela vida societal em grupos de lutadores me pareceram retomar premissas durkheimianas. Este aspecto, enquanto um elemento analítico, sustenta a premissa a respeito de masculinidades onde construções míticas funcionam como alimento para a formatação das figuras totêmicas; e, neste sentido, infiro ser importante explorar biografias de lutadores, sobre os quais pude conhecer suas biografias, a fim de evidenciar aquelas premissas; e evidenciar, com elementos empíricos, uma leitura onde formas arquetípicas, devidamente manejadas, ajustem-se a necessidades de identificação e pertencimento por parte daqueles em condições de consumirem (adquirirem) estilos de vida disponíveis sob forma de produtos atraentes em função da virilidade que lhe é atribuída FEATHERSTONE, 1995)[408].

Não é exagero, também, valendo-me de textos a que tive acesso na produção desse estudo, somadas às falas produzidas pelos próprios lutadores que espelham aqueles textos, reproduzindo atentamente estilos e conteúdos em referência a qualidades extraordinárias das artes marciais e de seus criadores ("arte suave", "ceder para vencer", verdadeiros samurais" e etc.), referir-me ao papel daquelas construções míticas e de suas lendas como metalinguagem, uma segunda língua com a qual se produz a primeira (BRANDÃO, 2004)[409].

---

[408] Considero que a construção textual de Campbell (*op. cit.*) permita, apesar de seu caráter estruturalista, elementos interessantes para uma metanálise. Na medida em que o autor proclame haver uma incontornável premência para uma trajetória heroica – a qual, em si, já pressupõe a adesão a um projeto masculinista que reconstitui uma ordem de gênero *a priori* – percebo a emergência inexorável do modelo individualista a que se refere Bauman (2001) como substituição a soluções políticas para problemáticas sociais.

[409] A obra constitui-se de três volumes onde o autor Junito de Souza Brandão percorre extensamente textos disponíveis sobre a mitologia da Grécia antiga (BRANDÃO, 2004, 1989a, 1989b). O autor, ao reunir mitologias greco-latinas em sua coleção *Mitologia Grega*, lembra que mitos são formas significantes que acionam sentidos pela forma como proferidos, permitindo

A temática das lendas sobre lutadores heroicos como fonte para representações nesse estudo adquire relevância devido ao fato de que as próprias artes marciais, em seus discursos distintivos sobre as lutas corporais, recuperem narrativas heroicas imaginadas (inventavas e orientalizadas) que preenchem o vazio do desencantamento moderno racionalista (CAMPBELL, 2004; ELIADE, 1992) [410]. Ainda que passíveis de críticas em função da dificuldade na aplicabilidade de pressupostos sobre a imanência de modelos psicanalíticos em dinâmicas sociais, a perspectiva de leitura da psique humana, no entanto, ganha relevância na medida em que se percebe a execução de um projeto de universalização dos modelos de estilos de vida e de construções sociais (família, Estado, instituições normativas) submetidas àqueles modelos sociais ocidentais pode estar em curso, reverberando formulações arquetípicas como as defendidas por Campbell.

Como famílias-comunidades[411] de lutadores, grupos de lutadores sugerem buscar, em retóricas marcadas por simbologias que remetem a masculinidades vistas como primordiais, referências que sustentem suas representações e práticas daí decorrentes; e, desta forma, adoram imagens míticas de lutadores heroicos cujas biografias, como lendas, ganham analogia com aquelas figuras embrlmaticas por funcionarem, através de suas trajetórias afinadas com os sentidos emanados por aqueles totens, como elementos coesivos. Assim como Hélio Gracie é venerado no JJB, Muhammad Ali ou Mike Tyson são no Boxe, Zumbi ou Mestre Bimba na Capoeira, e assim por diante. Histórias de vida de lutadores emblemáticos, lutadores detentores

---

pensarmos em seu papel performativo de mobilizar sociabilidades ao nortearem práticas sociais que, ancoradas em biografias míticas, adquirem status mesmo que nunca se tenha podido verificar sua veracidade empiricamente.

[410] A proposta psicanalítica de Campbell (*op. cit*.) é contextual aos regimes culturais que sustentam tais premissas, e sugere ressalvas quanto a sua aplicabilidade como universal. Há, em função do formato eurocêntrico de produções dessa natureza, uma ordem de gênero embutida que reproduz a dominação masculina, bem como a dominação euro-americana como modelo explicativo metonímico. O núcleo da tese mito do autor é, em si, uma imagem masculina elementar, corroborando com a premissa de que o imaginário coletivo euro-ocidental vigente retenha a percepção de gênero a partir da dicotomia estrita masculino/feminino, excluindo quaisquer categorizações que abalem tal perspectiva polar. Refutando teses sobre uma naturalização do modelo hierárquico extraído de tal dicotomia, os estudos de Margaret Mead já apontaram para a dificuldade de aceitação da tese a respeito de conflitos existenciais (MEAD, 1993) sustentados pela tese sobre papeis de gêneros masculino e feminino universal (MEAD, 2003). Ainda que devamos pensar em elementos identitários percebidos como femininos presentes em referências de mitos religiosos de origem afro-brasileiras (GOMES, 2015; NASCIMENTO; SOUZA; TRINDADE, 2001; PRANDI, 1996) ou em correntes religiosas indianas (BIANCHINI, 2013), eles nos chegam deformados por aquela dicotomia de gênero; e, em função do léxico e da gramática a que estamos submetidos, não nos permita mais reconstituir formatações outras de perspectivas de gênero anteriores às orientalizações que as originaram. Dissenções deste modelo ocidental de percepção cultural tem sido propostos, mas exigem trabalhos de tradução cultural nem sempre acessíveis à complexa estrutura sócio-política atual (SANTOS, 2004).

[411] Tomo a delimitação família-comunidade como recurso analítico operatório a fim de ajustar o texto ao quadro teórico-funcional durkheiminano, mesmo atento à fragilidade deste no tocante à amplitude dada pelo autor à complexidade da constituição familiar que, para este constitui-se em um modelo eminentemente nuclear (MAIOR, 2005). A complexidade da temática família exige exame mais aprofundado, principalmente no tocante ao seu imbricamento com a questão do gênero (REBOLLO, 2005). As reformulações ocorridas no contexto familiar; o adelgaçamento dos parâmetros de parentesco ocorridos com as mudanças na constituição das sociedades que tenderam à urbanização; e o avanço do capitalismo sobre a conformação dos Estados Nacionais modernos, trouxeram a família nuclear para o centro das atenções contemporâneas. O foco, no entanto, a que me detenho ao apelar para a categorização comunidade-família é, apesar de parecer alegórico, proposital no sentido de acionar a premissa de que há, no objeto observado nesse estudo, uma eminência do modelo de parentesco afetivo-cultural em torno das lutas corporais – em especial, em torno do JJB e exacerbado pela possibilidade de representação como diferencial em vitórias no MMA. Neste sentido que defendo a ideia de família como reunião de entes sociais em torno do ideário do JJB como arte marcial e como código moral.

de vitórias, de fisicalidades, de sexualidades e condutas morais, além de representarem lendas heroicas reconhecidas por seus pares, fornecem elementos poderosos para a reconstrução de imagens emblemáticas, atualizando narrativas de artes marciais-lutas corporais. Tal dinâmica pode oferecer recursos para entender porque biografias como a de Hélio Gracie permanece viva em tantas "bandeiras" do JJB (Gracie Barra, Gracie Humaitá, Alliance, Nova União, GFTeam etc.), como se percebe ao examinar o princípio da invencibilidade da modalidade que, não coincidentemente, participa das operações retóricas que defendem ser o JJB hegemônico entre as lutas corporais e fundamental ao MMA[412].

Enquanto agentes responsáveis pela execução do calendário de eventos na comunidade pesquisada, mestres-lutadores e líderes-competidores, os homens com quem convivi nos últimos anos, na condição de figuras míticas do imaginário das lutas corporais, são entes fundamentais na condução de ritos como dinâmicas indispensáveis para a estabilidade social das comunidades em questão. Como ritos em que tomam parte estes entes míticos e viris, considero as aulas-treino; as conversas entre os integrantes da comunidade após tais aulas-treino; as confraternizações periódicas que reuniam apenas lutadores ou lutadores e suas famílias; mobilizações para viagens a fim de representação da comunidade em competições de âmbito regional, nacional e internacional; e todas as dinâmicas responsáveis pela preparação dos lutadores mais importantes para a econômica masculina da comunidade: os lutadores de MMA. Os rituais intrínsecos à vida da comunidade em questão, importantes espaços de reificação da ordem erigida pelo líder com quem temos contato dentro da comunidade, o professor Nupê, são estritamente vigiados a fim de serem respeitados como momentos de que não deve se eximir nenhum dos lutadores que forem chamados a assumir a condição de condutores. Na ausência do líder do espaço onde deverão ocorrer tais rituais – ainda que, para sua realização, aguarda-se a presença e a iniciativa do líder reconhecido como autoridade para tal dinâmica ritual – o mais graduado (mais dotado de capital masculino lutatório) deve se responsabilizar por tal execução ritual.

Ao lado de uma similaridade em histórias de vida de lutadores, atravessadas por desafios e oscilações de vitórias a quedas, um aspecto que me chamou a atenção foi a ocorrência significativa de serem os mesmos "estrangeiros" às comunidades ou guardarem, de alguma forma, diferenças e estranhezas quanto aos códigos fundantes das mesmas. Neste aspecto, observo a aplicabilidade das premissas sociológicas de Bauman (2001) no tocante à percepção

[412] Mesmo, em uma luta como o MMA onde ações motoras distintas são permitidas, o JJB é fundamental para o lutador no momento em que, depois de ter levado o adversário ao solo, é iniciada sequencias de golpes (*Ground and Pound*), retornando à primeira fase de uma luta de MMA que é o *Striking* (DIMIC; MILLER, 2011). Desta forma, para o sucesso na continuidade da luta, o domínio do adversário sem o recurso da pegada no quimono (o *Submission*), comuns entre lutadores que investem nesta versão do JJB, representa um diferencial expressivo entre competidores de MMA.

do "Outro" como um estranho que ameaça sociedades cada vez mais fechadas em função do isolamento social e do esvaecimento das discussões políticas coletivas. Neste sentido, um desconhecido, como representação do risco produzido pela circulação irremediável das dinâmicas globalizantes a que o mundo atual assiste, pode trazer mudanças nem sempre positivas e, por esta razão, pode aquele sofrer resistências; e, por outro lado, um estrangeiro, forçado a enfrentar as resistências de uma comunidade que teme ser ele uma ameaça, deverá esforçar para enfrentar o desafio de estabelecer-se em um novo grupo inscrevendo, assim uma história de sucesso que influenciará mesmo aqueles que antes o temiam.

Considerado o fato de que a própria cidade de Goiânia e o estado de Goiás[413] terem, no imaginário coletivo, a imagem de acolhimento e hospitalidade, contraditoriamente, em função de terem sido desbravadas por pioneiros que construíram o estado de Goiás e a cidade de Goiânia (PAULA, 2011; SILVA, 2008), é possível que a relação com "estrangeiros" (ameaçadores e estranhos) tenha exercido influência em alguns setores onde figuraram como, por exemplo, lutas corporais[414], ao mesmo tempo em que tenham trazido, na bagagem, falas estranhas e ameaçadoras. Corroborando com os dados que identifiquei na comunidade estudada, resgates documentais historiográficas sobre Goiás (GOMES FILHO, 2015; OLIVEIRA, 2006) apontam, na construção do estado, para migrações e a presença de estrangeiros. Se por um lado tais elementos "estrangeiros" oriundos de outros estados brasileiros, na sociedade eminentemente rural existente antes da onda de urbanização surgida com a construção de Goiânia e de Brasília, tenham fornecido substâncias para que o goiano reconfigurasse suas identidades, tais influências podem não o terem sido por processos pacíficos.

Uma solução teórica capaz de solucionar a relação de aceitação do "estrangeiro" representado pelos lutadores na comunidade onde foi realizada a pesquisa que alcançaram visibilidade e prestígio em terras estranhas às suas, pode ser o caráter duplamente distintivo de suas masculinidades: além de dominarem uma luta corporal com status de artes marcial e, por

[413] O estado de Goiás atravessou, desde as primeiras décadas do século XX, por processos modernizantes que lhe exigiram acomodações políticas, geográficas e humanas impactantes, como a criação de uma capital mais ajustada às premissas do progresso, servir de solo para a construção de Brasília; e, há menos de três décadas, ceder parte de seu território para a criação do estado de Tocantins, em 1989. Para os estudos de Gomes Filho (*op. cit.*) e Oliveira (*op. cit.*), assim como o estudo de Assis (2007), as imagens produzidas pelos estrangeiros associam o estado à decadência, à languidez e ao descrédito. As operações político-culturais que permitiram a construção de um imaginário de modernidade e adesão ao projeto de progresso brasileiro só ganharam força em meados do século XIX (ASSIS, 2007). A ressemantização do sertão, o investimento nos avanços urbanísticos, a os reflexos econômicos e culturais que seguiram às mudanças ocasionadas por estes movimentos foram, de alguma forma, impactados pela presença "estrangeira", pela chegada de trabalhadores que chegaram à região para a construção da capital Goiânia na década de 1930 e, posteriormente, para preparar as condições que abriram espaço para a construção da capital federal.

[414] As poucas referências de lutadores que construíram as lutas corporais em Goiás e em Goiânia registradas em literaturas falam do Judô e da Capoeira Angola. Em ambos os trabalhos são referidas aprendizagens e experiências onde participam personagens de outros estados brasileiros – Bahia para a Capoeira com o Mestre Sabú (TUCUNDUVA, 2012); e São Paulo para o sensei Lhofei Shiozawa (CORDEIRO JUNIOR; FEREIRA; RODRIGUES, 1999) – e nas biografias de ambos coincide o fato de terem sido, além de desbravadores, autodidatas em suas respectivas modalidades. Cabe lembrar que o próprio Mestre Bimba, o criador da Capoeira Regional, morou no fim de sua vida em Goiânia.

esta razão, valorizada como representação de honra e virilidade ancestral; a luta que detém configura uma modalidade respeitada no âmbito euro-norte-americano.

Acredito que, como nômades, e tendo suas imagens impregnadas da ambiguidade provocada pela curiosidade com o novo (uma luta famosa até no exterior) junto do receio de serem perturbadores, conquistaram a confiança e a adesão dos nativos de Goiânia graças a estarem investidos do capital masculino que suas lutas possuem – no caso pesquisado, o JJB como carro-chefe.

Considero que os expedientes que auxiliaram meus colaboradores a ocuparem uma posição de notoriedade dentro do universo das lutas corporais na cidade de Goiânia, com grandes chances, e os tenha reunido em um mesmo grupo, não tenha sido por acaso. "Estrangeiros" que são, perceberam a necessidade de reunirem esforços para construírem uma comunidade; e, como forma de mantê-lo e fazê-lo crescer, aproximaram seus laços de amizade e camaradagem que, além de representarem um modelo de sociabilidade entre atletas e lutadores, foram indispensáveis para o sucesso da comunidade. Aqui se confrontam duas possibilidades de análise: de um lado as trajetórias desses "estrangeiros-colonizadores" capitaliza uma retórica de distinção dentro dos espaços onde assumem uma posição privilegiada; por outro lado, é preciso refletir sobre como estes discursos de distinção acionam estereótipos de lugar que afirmam diferenças – o lugar de origem como moderno e o de destino como tradicional.

Os dados referidos pressupõem a presença de "estrangeirismos" atravessadas por operações político-culturais em defesa de um "jeito de ser goiano". Mas, no tocante às lutas corporais, percebi a presença de indivíduos que chegaram à posição de visibilidade devido aos desafios que tiveram de enfrentar para estabelecerem-se, ao apoio que receberam de parceiros que reconheceram seus esforços e seus projetos, muitas vezes, visionários de projetos sociais; às suas habilidades lutatórias e seu carisma intrinsecamente relacionados. É necessário frisar que ainda precisaram equilibrar seu potencial beligerante, condição precípua para serem respeitados nas lutas corporais – corroborando com a premissa de que, para tornarem-se líderes, precisaram enfrentar e superar seus futuros colaboradores no tatame/ringue/roda de Capoeira – com a homossociabilidade cordial tipicamente ibérica presente nos espaços estudados (LECHAKOSKI; ADELMAN, 2011; SEDGWICK, 1985). Aproximando-se da proposta de construção da narrativa mítica de Campbell (2004), ações peremptórias inscritas nas biografias destes lutadores-líderes se desenrolaram sob meus olhos como que lendas de desbravadores que se instalaram como nomes respeitados em suas lutas; e repletas de exageros e dramatizações a enfatizar o erotismo destrutivo característico de narrativas masculinas, principalmente para

praticantes de esportes e lutas (descrições detalhadas dos confrontos, situação dos adversários durante as lutas, o sangue e as dores ocasionados etc.).

Uma trajetória que reverbera profundamente na construção das subjetividades dos integrantes da comunidade é a do próprio líder da comunidade. Nupê, um nordestino radicado em Goiânia, merece destaque por possuir uma biografia que se identifica como um chamado, ascensão e queda nos quais sua adesão à luta corporal e sua conversão ao evangelismo e à família talvez representem sua condição de Hércules e líder da comunidade estudada. Depois de ter viajado e residido em regiões longínquas e inóspitas do país, este lutador de Muay Thai e Capoeira firmou-se como professor de JJB e construiu a comunidade de serviu de suporte para a presente tese com a colaboração de seus parceiros de trabalho, também com suas histórias de vida marcadas pelo desafio e pela superação (Oxowusi, Odé, Erinlé entre outros).

Continuando a marca heroica dos líderes da comunidade, Oxowusi é outro militar nascido em Minas Gerais, e, com suas infelicidades e traições, ajusta-se também, como pude entender de sua personalidade disposta e a intensa energia física e emocional inconfundível, ao formato heroico de uma maneira singular. Vítima de várias lesões ósteo-articulares, Oxowusi nunca se esquiva de treinar JJB ou qualquer outra luta ou modalidade de exercitação que exijam grande concentração de energia. Com esta mesma energia, o lutador enfrenta os inúmeros contratempos porque já passou com pessoas de seu afeto: foi abandonado pela esposa e enfrenta problemas na relação com o filho oriunda desta união, por um problema causado por um falso amigo que envenenou seu casamento. Um dos melhores profissionais em sua área, também exala o carisma de seu mestre e amigo Nupê por sua dedicação e companheirismo apesar de, como aquele, já ter se decepcionado em dedicar-se a lutadores e colegas de trabalho que lhes causaram grandes desgostos, como me foram relatados em algumas conversas informais.

Como um caso revelador da perspectiva mítica heroica fundada na lenda de um super-homem, Onirê, o lutador que mais avançou nesse estudo contribuindo como personagem exemplar do desafio e da superação física, com suas participações em competições em pleno estado doentio – foi vítima de um quadro severo de desidratação causado pela dengue uma semana antes de sua competição mais difícil, em 2015. Este lutador, a quem acompanhei por mais tempo e com mais propriedade durante a pesquisa, perdeu uma luta por um nocaute devastador, mas retornou aos treinos em menos de uma semana, mostrando uma capacidade de resiliência incomum; é vítima de relacionamentos afetivos conturbados e de relacionamentos desfeitos que lhe deixaram cicatrizes afetivas e prejuízos financeiros que enfrenta sem recuar. Sua migração do interior para Goiânia, com poucos recursos financeiros e sociais, e seu trabalho profundamente desgastante necessário à sua sobrevivência, não servem de desculpa para que se

desvie do objetivo de tornar-se um lutador de MMA bem-sucedido. Tive conhecimento, a partir do trabalho de Silva (2015)[415], de que Onirê estende sua jornada de trabalho madrugada adentro, depois de dez horas de jornada de trabalho com descarga de silos de tecido, quatro horas de treinamento físico e técnico para MMA todos os dias da semana, e, até às duas da manhã, como motorista.

Também representativo de um cariz mítico na incorporação das dinâmicas heroicas, Igbô faz jus à inclusão neste panteão de lutadores. Órfão desde a infância, este arrimo de família, com sua voz mansa e seu ar obediente, esconde, por baixo de seu respeito de imigrante do interior da Bahia para Goiânia, suas dificuldades em conciliar seu trabalho iniciado na madrugada em um forno de padaria com as exigências de uma companheira gestante para quem Igbô dedica todos os seus esforços e projetos. Como me revelou em entrevista durante a pesquisa, este lutador vê em seu sucesso como lutador, a chance de compensar sua falta de oportunidade em uma carreira profissional devido à impossibilidade de ter investido em educação, pois, hoje Igbô não vê neste tipo de investimento, qualquer futuro, apesar de seus 21 anos e da disposição para assumir compromissos. Como Onirê, Igbô dedica-se fielmente durante os treinos na academia de Sangô ou nos treinos físicos intensos e volumosos que lhes consome o tempo e a energia sem queixar-se, servindo de inspiração para outros lutadores mais jovens naquela academia.

Mas Sangô, talvez, seja o mais emblemático em sua trajetória sofrida, cheia de mortes e ressurreições. Um lutador que já esteve no umbral dos vícios e do envolvimento com distúrbios que o levaram a penalidades que dificultaram ainda mais sua vida material, desequilíbrios que ele mesmo se orgulha de ter superado; este hoje professor, assim como os demais que me reportei até aqui, representa, de forma rica, o teor hercúleo de suas trajetórias. Mesmo sem apoio familiar, pois sua origem humilde não lhe permitiu o investimento em estudos ou formação profissional, Sangô conquistou a simpatia de muitos que admiram sua força e capacidade de lidar com adversidade, como o próprio líder da comunidade Nupê, bem como Odé e Oxowusi, sempre dispostos a colaborar em seu projeto de manter a academia em que realizei a pesquisa para essa tese. A participação nas vidas e nas condutas dos seus jovens alunos, a que me reportei anteriormente, só são possíveis devido às longas preleções nas quais este baiano capoeirista aponta para as glórias e as derrotas porque passou na vida, servindo de exemplo para aqueles.

Sugiro pensarmos que, sob um mesmo formato de construção mítica, outros lutadores reproduzam significativamente a trajetória de um Hércules; e que tais construções míticas sejam utilizadas, por mediadores que operam a produção imagética de eventos do porte do UFC, para adicionarem os sentidos distintivos de que são revestidos lutadores que aspirem atingir aquele

[415] Como requisito para a aquisição do grau de Licenciado em Educação Física, Carlos Henrique Silva desenvolveu um trabalho de planejamento de preparação física e análise-interpretação dos resultados alcançados junto ao referido atleta.

nível competitivo. Como outros lutadores brasileiros que chegaram ao UFC, Anderson Silva teve um começo difícil, como é possível perceber em algumas matérias publicada a seu respeito (MASSAMI, 2015; CALIL, 2014), além de ter sonhado em ser jogador de futebol, é referido como um dos maiores lutadores do UFC. Protagonista do documentário que realçou sua temeridade ao lado de sua dedicação à família, o lutador, integrante de um cenário referido como de gladiadores dos tempos modernos (GUERRA, 2012), é apresentado por produtores norte-americanos da indústria cinematográfica como um ser acima da condição humana comum, como detentor de uma "filosofia de vida" única, responsável pelo seu sucesso à época do lançamento daquela produção, em 2012. Anderson Silva, depois de ocupar o topo da hierarquia em sua categoria (peso médio), por um momento, foi apresentado como um vencedor de sua própria queda, quando sofreu uma fratura dramática no UFC 168 realizado em dezembro de 2013, contra o adversário Chris Weidman, em Las Vegas. O lutador, conhecido pelo apelido *Spiderman*, teve sua imagem apresentada como a de um herói que emerge das cinzas.

Antônio Rodrigo Nogueira, conhecido como Minotauro, vítima na infância de um acidente que quase tirou a vida, e que deixou sequelas profundas, é irmão do também lutador de MMA, Antônio Rogério Nogueira, o Minotouro. Os Irmãos Nogueira, donos de uma franquia de academias com filiais por alguns estados brasileiros (a Team Nogueira, segundo informações disponíveis na *web*), tiveram de superar os desafios de terem sido criados apenas pela mãe. Além da harmonia e cumplicidade entre os irmãos, a história destes lutadores ainda exige que se pontue a participação decisiva de sua mãe, Marina Correia: uma mulher independente que se dedicou a cuidar a Rodrigo, o Minotauro, ao lado de seu irmão, que, em seus cuidados e empenho me permite aproximá-la da imagem da mulher deusa de Campbell (2005)[416]. Mesmo correndo o risco de parecer contraditório ao retomar a premissa aparentemente dicotômica dos arquétipos, depois de tê-la localizado como um modelo ocidental de análise, é possível identificar nele a analogia perfeita talvez por ser este o modelo possível ao público interessado em identificar nos irmãos Nogueira uma trajetória heroica, como o próprio livro aponta. Este fato contribui para pensarmos na produção de retóricas que localizam papeis de gênero fundados em uma dicotomia perpetuada em instâncias sexistas como o esporte.

José Aldo, com sua infância sofrida e atravessada pela fome e pobreza, saiu de Manaus ainda adolescente e, depois de ter abandonado o sonho de ser jogador de Futebol, foi para o Rio de Janeiro e morou de favor na academia onde treinava da equipe *Nova União*. Sua biografia, presente em alguns sites especializados em lutas e esportes (LIMA, 2015; CASTRO, 2014;

[416] Em um livro dedicado à história dos irmãos, a mãe de Minotauro e Minotouro relata a vida dos gêmeos marcada por renúncias da parte de Rogério Nogueira para auxiliar o irmão Rodrigo Nogueira que, além do acidente na infância, passou por diversas cirurgias complexas, mas se recuperou e continuou a lutar (CORREIA, 2013).

VALLE, 2014), realça a vida difícil, a família sem recursos e a determinação deste lutador que começou na Capoeira e foi para o JJB que, para ele, era bem mais fácil porque não praticava no asfalto e não se machucaria tanto quanto naquela luta.

O próprio Vitor Belfort, de Awi (2012) que apresenta um lutador marcado por desavenças com equipes renomadas; problemas com treinadores e mestres das equipes por onde passou; além de ter sido considerado um traidor (um *creonte*) por seu mestre Carlson Gracie; e por dramas afetivos com Marinara (uma mulher fatal), sua imagem continua viva e ativa como um lutador do UFC. Este lutador também é lembrado, em matérias disponíveis na web, além de também ter tentado ser jogador de Futebol (LEMOS, 2015) por ter atravessado dificuldades na vida (CORRÊA, 2015; BELFORT, 2012). Em seu livro *Vitor Belfort: lições de garra, fé e sucesso*, o próprio competidor do UFC se apresenta como um guerreiro; refere que dá um grande valor a Deus e a sua família; que enfrenou obstáculos que o fizeram crescer e aprender, mas realça seu talento em sensibilizar as pessoas através de suas lições de vida e de sua trajetória marcada por mudanças (físicas, espirituais, profissionais); e confessa seu poder de influenciar pessoas.

Júnior dos Santos, o Cigano, nascido em Santa Catarina, mudou-se para Salvador e foi trabalhar como garçom. A história de um filho de família humilde que sai em busca do sucesso e passa por fome e dificuldades se repete neste personagem[417]. No site de Junior dos Santos Cigano sua biografia singela mostra que a busca por lutas corporais foi despretensiosa aos 21 anos de idade, mas revelou uma habilidade que ele mesmo desconhecia: ser um lutador de MMA vencedor depois de um ano de JJB. Este lutador, depois de três anos do início como lutador, chegou ao UFC e, como outros brasileiros apresentados como referência de lutadores bem sucedidos no UFC, ganhou o cinturão da categoria peso pesado.

É possível que outros lutadores que competem no UFC também tenham suas biografias exaltadas como exemplares por operações midiáticas produzidas por aqueles intermediários culturais importantes na cultura de consumo pós-moderna de Featherstone (1995); mas o aspecto que emerge como nuclear nesta dinâmica é a similaridade entre as trajetórias que podem servir como inspiração para os lutadores com quem convivi, como até chegou Sangô a comentar ser o objetivo de seus lutadores chegarem a ter histórias de vida semelhantes aos astros do MMA (mulheres, carros, dinheiro); ou mesmo que indivíduos cujas vidas difíceis lhes incutam uma vontade ou ingenuidade de investirem em projetos tão difíceis quanto os de tornarem-se campeões famosos de competições de MMA, e que chegarão ao nível dos ícones no UFC.

[417] Informações disponível no site do lutador <http://juniordossantos.com.br/>.

Um aspecto que atravessa as biografias dos personagens que citei, inclusive de lutadores do UFC a que me referi, as quais se podem acessar facilmente em produções midiáticas que insistem em apresentá-los como resultados bem sucedidos do investimento em esportes masculinos, é a relação complexa com a formação escolar que proporcionasse mais oportunidades em seus projetos profissionais. Corroborando com uma categorização de interesses por carreiras esportivas, Messner (1990) reflete que, no outro polo do *continuum* de segmentos masculinos separados por condições de classes socioeconômicas, para homens de classes sociais inferiores o sucesso nos esportes não funciona como uma prova adicional de masculinidade; o sucesso é frequentemente sua única esperança de conquistar status público masculino. Este aspecto parece representar as adesões de Sangô, Onirê, Igbô e, em menor intensidade, já que estes lutadores se encontram em situação profissional estabilizada, Oxowusi e Nupê. Identifiquei lutadores, que como revelou Igbô, não viam futuro em ser um profissional com formação acadêmica. Para estes lutadores apenas a carreira esportiva oferece a oportunidade de uma vida tranquila. Como me foi relevado por Logunedé e Oxodotá, há lutadores em Goiânia de projeção nacional, graças às suas participações em eventos de grande repercussão no país, que, durante sua vida escolar nunca se dedicaram aos estudos; a dedicação aos treinos supria suas dificuldades afetivas, materiais e existências. Ou seja, para o ideal-tipo de lutador desse estudo, a vida e as lutas corporais se ajustam intimamente, pois, ao que parece, eles acreditavam terem nascido para lutas, como pude ouvir até diretamente de Igbô e Onirê, a retórica da vocação. A relação difícil entre a carência na formação profissional a partir do investimento em educação escolar, e a emergência de ocupações em carreiras esportivas, me permite inferir que se coaduna com a premissa de que as oportunidades oferecidas para os lutadores com quem convivi se restringem àquelas cujo investimento na habilidade física, no corpo e na virilidade que ele retém enquanto signo de masculinidade. Neste sentido, não apenas uma alternativa de progresso e mobilidade social, mas uma apologia ao ser um "verdadeiro homem", um homem que emergiu de um meio humilde e alcançou o sucesso, como explora o segmento jornalístico e produtos midiáticos especializados em explorar histórias heroicas de atletas.

Complexificando a questão do acesso a oportunidades de crescimento profissional de homens engajados em carreiras esportivas, Messner (*ibid.*) questiona se são os meninos e homens jovens aqueles enganados ao apostarem todas as suas chances no esporte. Seu estudo aponta para o fato de não é apenas "uma esperança de um futuro" a motivação desses homens das classes mais sociais desfavorecidas. O investimento na carreira esportiva traz uma reação psicológica imediata junto desta escolha, pois os anos em que esses jovens homens permaneceram na escola tornaram as diferenças de classe e de etnia notoriamente óbvias,

especialmente em escolas socioeconomicamente heterogêneas. Carros, roupas e outros signos de status eram frequentemente indisponíveis para esses homens, e isto contribuiu para uma situação na qual o esporte assumiu grande importância para eles em termos da construção de identidade masculina e status. Esta parece ser uma dinâmica presente nas histórias de Sangô e Igbô, mesmo sendo o primeiro um fiel defensor dos estudos para seus alunos. A história de Sangô, que suponho, em menor grau, deva reconstruir Igbô, parece modelar de um jovem que cresceu enfrentando desafios junto a outros meninos-lutadores de Capoeira na rua. Mesmo tendo se constituído em um corajoso e confiantes lutador, e ter hoje um *know how* incomum para formar outros lutadores, além de sua inteligência sensível às suscetibilidades de lutadores sob sua guarda, Sangô não demonstra qualquer permeabilidade a estudar ou investir em carreiras que lhe exijam conhecimentos formais. Por outro lado, e é um aspecto significativo da apropriação de peças descolecionadas e desterritorializadas a que se refere Canclini (2003), o domínio da língua de comunidades de lutadores que tanto Sangô quanto muitos dos outros membros dessa comunidade apresentam me parece digno de nota, tornando-se seu principal patrimônio: seu capital corporal potencializado pelo reconhecimento de suas experiências de vida.

Dispensando rebuscamentos e erudições, os lutadores com que tive contato nesse estudo, não apenas se apropriam dos saberes legítimos das lutas corporais dispersos nos registros disponíveis no *Youtube* ou em outros veículos de natureza fílmica, mas utilizam-nos em suas experiências ricas no mundo e nas interações sociais surgidas de tais dinâmicas. Através de diálogos verbais, gestuais e corporais em sentido profundo são, por assim dizer, figurações vivas daquelas fisicalidades enérgicas de lutadores detentores das performances lutatórias exaltadas nos *mass media*.

Como refere Canclini (*ibid.*),

> O patrimônio existe como força política na medida em que é teatralizado: em comemorações, monumentos e museus. Na nossa América, onde o analfabetismo começou a ser minoritário há poucos anos e não em todos os países, não é estranho que a cultura tenha sido predominantemente visual. Ser culto, então, é apreender um conjunto de conhecimentos, em grande medida icônicos, sobre a história, é também participar dos palcos em que os grupos hegemônicos fazem com que a sociedade apresente para si mesma o espetáculo de sua origem (p. 162).

Os lutadores com quem convivi e por quem guardo admiração e respeito não se valem apenas de saberes legitimados por segmentos dominantes. Eles se apropriaram destes saberes, reconfigurando eles para caberem em seus espaços e em suas capacidades. A conjugação entre o dito/feito e o não dito, mas implícito, mantém aqueles dispostos a defender o propósito de tornar-se lutador não só no ringue/tatame, mas na vida, como Nupê lembra em vários momentos em que

teve a oportunidade de reunir, orgulhoso, sua comunidade. E devo confessar que pertencer a um grupo onde momentos corriqueiros transportavam-nos para condições extraordinárias preenchia, ao menos em mim, um vazio por ser estrangeiro e estranho em um grupo que me recebeu como um igual. Talvez eu também tenha alimentado, em algum momento, o sonho de me tornar um herói para essa comunidade, e também tenha desenvolvido respeito e veneração por ela.

VI CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os estudos sobre masculinidades a que tive acesso para a elaboração desse trabalho me permitiram perceber o quanto o tema está cercado de conjunturas políticas. Nascido dos debates feministas e dos movimentos de questionamentos sobre a hegemonia do padrão heterossexista vigente, as discussões sobre homens e masculinidades ainda carregam um forte conteúdo contestador e, como lembram Medrado e Lyra (2008), no campo dos estudos sobre gênero, preocuparam-se em abordar os aspectos negativos – malditos no dizer dos autores – das relações de desigualdade e de subordinação que mantinham com mulheres. Este mesmo modelo me pareceu reger os estudos preocupados em abordar masculinidades e suas relações com a homossexualidade, já que esta aparece também como o "Outro" de masculinidades prestigiadas dentro do universo que pesquisei.

As escolhas teóricas que fiz para esse trabalho reproduziram a própria dificuldade de delimitação da temática das masculinidades. Se, por um lado, as premissas sobre masculinidades inauguradas pelos estudos de Raewyn Connell (2003) e, aqui, exploradas a partir do exercício analítico de Eric Anderson (2005) se mostraram uteis, deixam brechas no que diz respeito à dificuldade em estabelecer categorizações engessadas sobre a hierarquia hegemonia-subalternidade no tocante às masculinidades. As carências desse modelo teórico-analítico vão desde a dificuldade em aplicá-los sem considerar a perspectiva relacional, pois é necessário confrontar com as organizações de feminilidades que, incontestavelmente, impactam na produção de masculinidades não permitindo uma leitura isolada destas; como pela infinita combinação de marcadores sociais que modulam suas expressões (raça-etnia, fatores socioeconômicos e culturais, espacialidades e temporalidades). Não há como, em função de tais lacunas, considerar que o modelo hierárquico de masculinidades que demarca as hegemônicas em contraste com outras subordinadas seja aplicável em termos espaciais e temporais em sua completude. Mas, se for possível elaborar um recorte específico em que sejam considerados atravessamentos com as feminilidades, sexualidades e outros marcadores sociais que tensionam essas masculinidades, talvez seja útil uma abordagem linear hegemonia-subalternidade. O que desejo nesse momento deixar claro é o fato de que apenas em um contexto muito delimitado das interações do grupo que pesquisei seja possível estabelecer tal hierarquia; e que elas esvaecem quando retiradas de seu contexto, pois, quando comparadas às formas como hierarquias se estabelecem em outros contextos, não exibem os mesmos contornos. O que sobra do modelo teórico-analítico utilizado é a relação de desigualdade responsável pela produção de desigualdades entre sujeitos, suas masculinidades, suas feminilidades e outras expressões de gênero que nossa tradição euro-ocidental ainda não foram capazes de catalogar claramente.

O que moveu o interesse por esse estudo foi a preocupação em compreender a produção de um repertório simbólico contemporâneo em torno de masculinidades que, como comentei anteriormente, me pareceram ser hegemônicas no universo das lutas corporais. Estudei como se produzem e como são manejadas masculinidades entendidas como primordiais e singulares a partir do MMA por agentes que participam desta produção; e, ainda que o desenho do estudo pressuponha tratar-se de uma pesquisa preocupada diretamente com a luta em questão, na verdade, entendo o quanto ela serve de terreno para o objeto de interesse sociológico que dá substância à presente tese: masculinidades contemporâneas que emergem de uma modalidade de luta atravessada por relações de mercado de bens simbólicos.

É possível estudar masculinidades em outros cenários na contemporaneidade, mas um aspecto que pode ser destacado como dando relevância para um estudo sobre masculinidades é o fato de que o MMA conjuga elementos produtivos para pensá-lo como um objeto de consumo cultural ajustado a dinâmicas de mercado e de consumo. O potencial para a reprodução de um *ethos* masculino intrínseco aos esportes é exaltado nesta modalidade de luta; ainda que em construção, para se adequar a premissas civilizatórias que a tornem mais palatável e consumível que as primeiras versões no formato de Vale-tudo.

Os discursos a que tive acesso nesse estudo apelam para um imaginário de masculinidade original disponível para o consumo. Indivíduos podem se apropriar de um repertório simbólico que remete a masculinidades primordiais e isto passa a fazer sentido em suas vidas. Reforço aqui que uma delimitação é necessária para entender este processo que, em primeira instância, responde ao complexo sistema relacional de masculinidades e feminilidades; e sem o qual não seria possível sua produção e expressão: para que tais masculinidades exerçam seu papel de subjetivação de indivíduos, é inexorável a participação de feminilidades tanto contestando, quanto colaborando para a manutenção daquela. A profundidade que esta dinâmica alcança incide em questões sociológicas mais amplas que poderiam ser estudadas a partir de outros recortes empíricos de pesquisa, mas a escolha aqui foi sobre o MMA. Neste sentido, a modalidade de luta em questão apresenta-se como um espaço relevante na medida em que o cenário esportivo reproduz um *ethos* de masculinidade, mas há poucos estudos etnográficos a respeito do MMA.

A complexidade do tema me exigiu a análise da questão das artes marciais imbricada na produção de sentidos e significados atribuídos a esta manifestação cultural. Observei que as narrativas que permeiam um ideário de prestígio e distinção no universo das lutas resultam de retóricas que encontram em um imaginário de masculinidades hegemônicas modernas seu suporte (família, casamento, heterossexualidade, parentesco, ordem, progresso, saúde, virilidade

e etc.); e que tais retóricas interagem junto a discursos balizadores da construção dos Estados Modernos e de instituições normativas responsáveis pela reprodução de uma hegemonia masculina. O conceito de artes marciais resgata narrativas apologéticas manejadas junto de uma apropriação do Oriente e seus sentidos de tradição importantes para a construção de uma imagem de masculinidade naqueles que a elas se dedicam. É assim que falas sobre samurais, honra, guerreiros, por mais contrastantes com a perspectiva de certa evolução civilizatória a que uma sociedade tida como moderna está atrelada ganham espaço nas lutas corporais identificadas sob a rubrica de artes marciais. Este aspecto me parece fulcral para entender porque uma aura de prestígio e autoridade é dirigida a tais lutas corporais: praticantes de artes marciais são honrados como guerreiros, mas não belicosos como sua versão primitiva pressupõe.

No âmbito de um imaginário primordial que emergiu tanto nas pesquisas bibliográficas quanto no universo empírico da pesquisa, percepções sobre família nuclear formada por pai, mãe e filhos como suporte para estruturas familiares fundadas em parentesco apresentaram-se como universais e inquestionáveis. Este aspecto foi também um dos elementos que participam dos esquemas interpretativos dos sujeitos da pesquisa e sugerem refletir crenças sobre família como resultado da união (sexual) entre homem e mulher: uma concepção burguesa de família vista como essencial e original porque "natural". Uma tal elaboração de representações sobre família fundada sobre a heterossexualidade adquire legitimidade por apresentar-se como modelo e projeto de sucesso para lutadores de MMA – como nas exibições de famílias bem estruturadas dos ícones do UFC que explorei no texto – e, postulo, funciona como reforço a estratégias conservadoras que limitam o avanço de discussões sobre gênero e sexualidade no cenário político e educacional brasileiro. Foi notável o quanto as substituições e acomodações necessárias ao conceito de família nuclear se sedimentam facilmente no imaginário desse universo, pois, dadas as condições socioeconômicas e culturais subjacentes, dificilmente encontrei histórias de vida que reproduzem aquele modelo pai-mãe-filhos e seus papeis sociais; muitos lutadores emergem de quadros sociais onde a ausência de genitores é comum; a distância tanto física quanto afetiva é considerável; e suas agências contam, não raro, com episódios que contradizem com aquele modelo de ordem, progresso e sucesso apresentado no "rótulo" do produto MMA exibido nas mídias. Mas este paradoxo é utilizado na defesa de que o ajuste ao modelo familiar (e do ascetismo sexual) a que um competidor de lutas corporais ortodoxo é possível e recomendável. As teses de Foucault sobre o controle da sexualidade aqui aparecem em cores vivas; e a alusão ao esporte como ferramenta de ajuste social é produtivo, pois reiteram o que Connell (2002, 2000) discute sobre o papel de instituições normativas na perpetuação de uma ordem de gênero que mantém a dominação masculina.

Um aspecto digno de nota ainda – e que contribui para entender a própria gênese de lutas que deram origem ao MMA (modalidades de lutas *no rules*) – é o fato de a trajetória das chamadas artes marciais ser marcada por paradoxos em sua abordagem. Inicialmente, de uma ferramenta de preparação dos guerreiros (na perspectiva orientalista de leitura no mundo não-ocidental) para, sob as luzes do *fair play* aristocrata (ocidental), uma expressão de nacionalidade e respeito à integridade do adversário. Depois deste deslocamento, tensionado por questionamentos a respeito de uma "pasteurização" das "verdadeiras" artes marciais no decurso do processo de esportivização no decorrer do século XX, defensores de sua "pureza" reivindicam seu retorno à sua essência viril e beligerante. Mas, ao eclodirem expressões mais violentas de lutas – pelo mercado interessado em lucrar com um gosto crescente pelo que Featherstone identifica como o descontrole controlado das emoções através de espetáculos de lutas *no rules* –, um movimento retrógrado se compromete a aproveitar as facetas mais lucrativas daqueles espetáculos em que se exibem lutadores que protagonizam pastiches de masculinidades tidas como primordiais, onde torcedores que se identificam com figuras do herói (*face*) e rechaçam o vilão (*hell*) dentro de um jogo catártico que compete para o extravasar de uma violência reprimida dentro da modernidade líquida de Bauman (2001).

Infiro que no atual estágio do manejo dos paradoxos de artes marciais e lutas corporais exista um apreço pelo que entendo por sensualidades destrutivas. Precisei de uma longa digressão para esclarecer o termo e associá-la à ideia do descontentamento, por parte da "ala mais conservadora" das artes marciais ao que eles entenderam como pasteurização. Utilizo desta expressão para referir-me a um estilo de sensibilidade estética no qual resultados de agressões sobre o corpo são prestigiados: o suor do esforço físico; fisionomias de cansaço provocadas por atividades físicas; situações de subjugação em uma luta corporal; cenas de confronto físico e outras situações em que o corpo é levado ao limite e a imagem denote este limite. A questão do gozo com o que chamo de sensualidades destrutivas me veio à mente no momento em que identifiquei a satisfação com que os colaboradores nesse estudo, de um modo geral, pareciam sentir-se extasiados em ver fotos ou comentar a respeito de situações de luta (em treinos ou em competições) em que um lutador estaria prestes a se lesionar, ou acerca de seu limite para resistir à dor; e esta dinâmica também ficou nítida em situações onde "criminosos" eram linchados ou agredidos por pessoas indignadas com transgressões que eles haveriam cometido. Por extensão, pedofilia, insinuações homossexuais ou qualquer atitude que "ferisse a moral e os bons costumes" de acordo com escala de valores afinada com certo ideal de masculinidade (branca, heterossexual, cristã, euro-americana, liberal ou qualquer polo que se aproxime de posicionamentos ideológicos de uma extrema direita política) não apenas justificavam as

agressões sofridas; mas representavam um espaço para fruição no prazer de ver o corpo contundido, agredido, inutilizado, eliminado. Tenho consciência de que esta referência pode parecer psicanalítica ao extremo – uma forma de transferência de raivas reprimidas que precisam de um canal para ser extravasadas – mas, com todo o sentimento de afeto que desenvolvi pelos meus amigos que participaram da pesquisa em questão aqui, não pude deixar de observar o quanto uma imagem romântica de sensualidade se desfez para mim ao identificar a voracidade com que descreviam ou assistiam a cenas de agressão – nos mínimos detalhes, às vezes.

Em um dado momento da produção da tese, as premissas de Girard (2004, 2000, 1983) fizeram todo sentido para mim, mas, em função da própria dificuldade em valer-me de análises do autor do campo da crítica literária, tomo as provocações sobre o manejo da violência a partir do sacrifício de um bode expiatório de forma subliminar – e não como chave analítica de primeira ordem. Em todo caso, posso pensar, aproximando-me da perspectiva da catarse de Girard (*ibid*.), a qual Bauman (2001) retoma em suas reflexões, que o sentido inconsciente – ou ao menos não explícito – do eliminar o "Outro" represente uma forma de extravasamento da raiva contida em uma sociedade civilizada cercada de impedimentos à expressão das emoções – e, neste sentido, as teses civilizatórias de Norbert Elias (1994, 1993, 1992) se encaixam perfeitamente. Mas se, para Bauman (2001), o momento de catarse é pontual na modernidade líquida e, uma vez consumado o extravasamento, os indivíduos recuperam suas máscaras de autocontenção social, o que me chama a atenção é o fato de que, nesse jogo, uma espécie de educação estética esteja em curso; e esteja se produzindo um mercado simbólico de apreciação da rotura do "Outro", de uma invasão da integridade dele como forma de usufruir do prazer que esta agressão pode proporcionar. Aqui, o meio para eliminar o "Outro" e reposicioná-lo na "ordem" – a punição proporcionada pela agressão violenta – pode ser visualizado como o expediente a partir do qual se educa o indivíduo para apreciar esta própria dinâmica que se constitui, assim, na finalidade em si – o prazer em agredir violentamente.

A sensualidade destrutiva alimenta, no entender desta argumentação, percepções eróticas convencionadas pela dicotomia ativo/passivo (BATAILLE, 1987). As críticas quanto à leitura organicista e fundada na matriz heterossexual feita à Bataille por Gregori (2010, 2004, 2003) são válidas; e servem como suporte para refletir sobre como uma apropriação de um erotismo ajustado ao formato heterossexista é também um dado importante para a análise de gênero da questão. Mas a ideia de que aquela sensualidade destrutiva se encaixe no modelo diretivo onde os papeis de agressor (ativo) e agredido (passivo) não se revertam, é o que sustenta esse argumento. E não há aqui a voz do polo passivo sobre estar ou não gozando ao participar de tal dinâmica: seu corpo, suas expressões e condutas não são para meus colaboradores levados em

conta; como pude perceber muitas vezes, o adversário aparece como um ser inerte, sem voz e sem agência; em uma palavra, o agredido (adversário em essência) é objetificado e, como tal, sua trajetória ou seu porvir não interessam. Por um esquema analítico simplista, no que posso aqui entender como percepção do "Outro" enquanto objeto do desejo erótico, no polo ativo estariam masculinidades que disputam uma hegemonia política – o que, obviamente, é contextual e conjuntural; elas não podem ser identificadas *a priori*, mas em acordo com condições muito específicas dos âmbitos onde se expressam –; e, no polo passivo, estariam mulheres, outras masculinidades e segmentos sociais que representam o "Outro" daquelas masculinidades em disputas por hegemonia – também tão contextuais e conjunturais como aquelas. É dentro deste contexto que entendo se inscreverem um conjunto de representações a partir das quais o MMA ofereça sentidos de masculinidade. Tomando como premissa a dicotomia erótica apontada, esta luta pode ser visualizada como uma versão do descontrole controlado que coloca em cena um jogo de agressões simuladas inscritas naquela imagem de subjugação do elemento passivo, dominado (o "Outro") por aquele que se apresenta como ativo e dominante (um "nós" das masculinidades hegemônicas). A analogia possível – dentro da premissa trazida por Wouters (1986), e de que Featherstone (1995) insere em sua reflexão sobre as dinâmicas de consumo do avançar da modernidade – é que, similar a práticas de sadomasoquismo – ou, para utilizar a nomenclatura mais ajustada às definições teóricas de que faço uso no texto, BDSM SSC (são, seguro e consensual) – (GREGORI, 2010, 2004, 2003; WEISS, 2011; BRAZ, 2010) –, em combates de lutas como no MMA, o limite da subjugação do "Outro" – idealizado a partir da reinstalação no jogo erótico em questão de marcadores sociais como raça, gênero, sexualidade ou nacionalidade – é propositalmente distendido para permitir aos envolvidos usufruírem ao máximo da emoção permitida no jogo. Ao mesmo tempo, regras claras são respeitadas para garantir a segurança dos participantes. Nesta dinâmica, o exercício da regra é enfatizado e exaltado, e não abolido como se poderia supor; e é exatamente a exaltação que garante o gozo dos participantes. Como a polaridade do jogo erótico reinstala dicotomias que pertencem à dinâmica social mais ampla – o pastiche e até um *bricòláge* de dominantes e dominados que aciona dicotomias fundantes de masculinidades hegemônicas (homem/mulher, branco/negro, hetero/homossexual, entre outras), é possível remeter à disputa em um ringue de MMA (o octógono) confrontos que resgatem adesões a essa ou aquela identidade de grupo. Ao permitir um resgate de narrativas primordiais de imagens masculinas não corrompidas pelo avançar da modernidade, essa luta se apresenta como uma exaltação de um dado modelo masculino que, supostamente, estaria em risco. A catarse que é possível sugerir nesse jogo erótico ocorre quando um lutador defende seu grupo (sua identidade de grupo) do que poderia representar uma

feminilização da sociedade – a deformação da "verdadeira" arte marcial, pelo próprio processo de esportivização das lutas corporais questionados por segmentos conservadores das artes marciais, como pontuado por García e Malcolm (2010). Na defesa da superioridade de sua arte marcial, um lutador defende também toda a narrativa que sustenta esta superioridade; vista em termos contextuais, uma arte marcial buscará, ao vencer outra arte marcial, evidenciar a superioridade de seu grupo que, no limite, representa uma masculinidade "superior" às demais. Neste sentido, o consumo do espetáculo de MMA significa identificar-se com uma masculinidade tida como superior, essencial e que subjuga as demais, por mais teatral e pontual que este momento deva ser (BAUMAN, 2001).

Interessante observar nesse ponto que uma discussão sobre a questão da camaradagem pode elucidar algumas questões. A tese de Bauman (2001) sobre o fechamento dos grupos em função da insegurança latente no atual estágio da modernidade prescinde do reconhecimento mútuo. Os sujeitos reúnem-se, de acordo com o autor, em torno de práticas e de identidades que emergem das mesmas como forma de enfrentar o desafio do isolamento social que marca o esvaecimento das organizações politicas nesse momento. Em torno do isolamento e do fechamento social a que o indivíduo está sujeito, os laços sociais demarcam o compartilhamento de gostos e estilos de vida que exaltam extremismos e discriminações de toda ordem (racismos, homofobia, estupro, xenofobia e etc.). Ainda em atenção ao acirramento das premissas civilizatórias (WOUTERS, 1986), postulo que o resultado das fricções causadas pelo fechamento de comunidades em torno de seus vínculos identitários seja a produção de "camaradagens" entre os pares nesse estudo sobre formas de preconceitos contra mulheres e homossexuais (principalmente) que configuram um profundo machismo; e que a expulsão (literal ou simbólica) dos mesmos funcione como um *avatar* para a integridade e a estabilidade de tais comunidades. Os mecanismos de policiamento e vigilância giram em torno de uma constante preocupação com a aproximação de mulheres e de homossexuais, bem como de afeminamento através da misoginia e da homofobia. Não que comunidades de lutadores como as que pesquisei estejam "a salvo" da homossexualidade ou das feminilidades, mas tais expressões estão sob constante controle, pois são vistas como ameaças; e preservar o equilíbrio comunal aqui é mantê-las a uma distância segura como forma de garantir uma afetividade vista como saudável nesse meio. Tomando as premissas teóricas de Radcliffe-Brown (1952) e de Welzer-Lang (2001) sobre as relações jocosas na casa dos homens respectivamente como suporte, é possível identificar como a homossociabilidade defendida Sedgwick (1985) exerce um papel importante na manutenção da dominação masculina ao expulsar expressões incompatível com a ordem vigente de masculinidade que exige dos sujeitos que dela compartilham fidelidade e reverência.

Aqui abro um parêntesis para a questão das masculinidades em crise a que me refiro no decorrer da tese. É forçoso admitir que a retórica da crise da masculinidade – e aqui, propositalmente, a grafia no singular aponta para uma ideia de essência importante para aqueles que a defendem como única, mas, no limiar, é também um objeto de análise – não se sustenta. Por mais que se divulguem avanços nos direitos conquistados pela mulher; nas reconfigurações da família e do mercado de trabalho; e nos debates sobre casamento entre pessoas do mesmo sexo e as garantias legais decorrentes disso, um modelo de masculinidade androcêntrico, heterossexista e homofóbico ainda encontra suporte nas instituições sociais – da escola à política (CONNELL, 2002). Não há, em vista disso, como afirmar que "a masculinidade" está em crise – um discurso vitimário como Oliveira (2004), Medrado e Lyra (2008) referem –, pois uma imagem ideal de masculinidade e os discursos que sustentam sua superioridade ainda ressoam, mesmo diante das discussões que questionam sua hegemonia.

Mesmo assim, também me permiti considerar, nesse estudo, que movimentos que exacerbam expressões de virilidade e apelam para traços estereotípicos de masculinidade (virilidade, rusticidade, muscularidade excessiva, acessórios e marcas no corpo que reificam a ideia de um *ethos* masculino primordial) aparecem no cenário contemporâneo como peças que podem ser consumidas; e emprestam, enquanto "produtos", àqueles que podem ter acesso a elas, porções importantes de capital simbólico (masculino). Ainda que o acesso a tais bens de consumo exija investimentos de alta ordem: senão investimentos financeiros – modulados por *habitus* de classe que instalam gostos distintivos e imprimem nos agentes a ideia de necessidade de consumi-los (*crossfit*, *fitness*, barbas, JJB) – também no empenho individual, na autodisciplina, na adoção de um regime ascético de vida – o que, de certa forma, exige expedientes materiais e tempo somente disponíveis àqueles munidos de capital financeiro para tal.

A perspectiva de que um capital simbólico masculino seja um elemento de fato importante para a compreensão do avanço do MMA, assim como de outras dinâmicas que se utilizem de retóricas sobre masculinidade primordial, é um ponto a que não me furtei de repetir. E talvez a redundância, neste sentido, tenha sido adotada como um estilo para realçar como, mesmo sob críticas a uma análise estruturalista embutida em tal perspectiva, uma ideia de masculinidade como valor pode ser elucidativa; pois me permitiu analisar, sob o ponto de vista de um conflito pela posse desse capital, a instabilidade desse sistema. Obviamente, leituras pós-estruturalistas como as de Butler (2003b; 2002) permitiriam outros modelos de análise; dentro da perspectiva de que os corpos produzidos pelos discursos instalarem as práticas, e não a de que os corpos estejam dados de antemão, são as práticas sociais que produzem aquelas configurações

políticas. Entendo que uma trajetória analítica como esta me permitiria pensar inclusive como, no decorrer da produção de sentidos e significados sobre o MMA, ela tenha sido utilizada como emblema de brasilidade, de ascensão social, e até como símbolo de valores ajustados à família e à disciplina; quer dizer: como essa luta se desloca de um imaginário de desordem produzido na época em que esteve vinculado aos transtornos protagonizados por lutadores nas ruas da zona sul do Rio de Janeiro nos anos de 1990 (o Vale-tudo), para o de "homem de bem", casado e fiel a Deus – onde imagens de lutadores do UFC são exploradas pela mídia junto de suas famílias, em suas igrejas. Ainda que não tenha enfatizado este tipo de abordagem, estou ciente da pertinência de uma leitura sobre a produção dos sentidos no decorrer da trajetória desta luta. Os discursos que foram sendo adicionados convenientemente ao MMA tornaram-no um exemplo de dedicação e recupera narrativas de cuidados com o corpo instaurados no auge da formação dos Estados Modernos; mas agora sob uma orientação mais (neo)liberal, que libera o Estado do compromisso de responsabilizar-se pela saúde do indivíduo – em um cenário onde o investimento pessoal é fundamental para o sucesso individual (BAUMAN, 2001). E é dentro deste manejo das imagens que irrompem das práticas, isto é, da repercussão que causam na opinião pública que me parecem ganhar forças os discursos de respeito à ordem, saúde, virilidade, heterossexualidade e outros valores morais importantes para uma percepção conservadora de sociedade.

Na relação com um "Outro" das masculinidades possíveis para lutadores, posso inferir que a premissa de uma objetificação também esteve presente. No tocante às relações de gênero, a imagem de mulheres foi uma questão delicada. Para a produção do presente texto, vi-me em conflito com imagens que se construíram frente aos meus olhos, e a necessidade de preservar os colaboradores de críticas que lhes viessem a ser dirigidas em função de minhas análises. Este aspecto revelou-se para mim penoso, na medida em que minhas relações com o grupo são de camaradagem e fidelidade – como referi em diversos momentos no texto, uma das marcas mais distintivas desse grupo. Como se não bastasse esta questão, a própria naturalidade com que tais construções foram de desenrolando não me causara espanto, até que eu as vi no texto; evidenciou-se então o quão havia de machismo nas percepções que meus amigos possuem sobre ("suas") mulheres. E esta condição não lhes parecia ofensivas ou depreciavam as mulheres; apenas demarcavam diferenças que lhes pareciam naturais; mas que, obviamente, só fazem sentido para outros homens – leiam-se heterossexuais – e duvidar dos axiomas em que se constituem tais premissas sobre mulheres (mulheres no sentido de um ente indiferenciado), representa ainda falta de lealdade aos códigos implícitos de sociabilidade masculina. Neste sentido é que as premissas de Sedgwick (1985) são esclarecedoras: a homossociabilidade

masculina é um elemento fundamental na estabilidade da convivência entre homens; pois determinadas práticas, como as que tive oportunidade de observar, exigem confiança recíproca; e partilhar determinados preceitos que representam a vida de um grupo são atitudes que ferem frontalmente a confiança em um indivíduo. Não que eu acredite serem falsas as colocações quanto a mulheres que trago nesse momento – o fato de, para seus companheiros lutadores, não possuírem agência; ou de exigirem que sejam reconhecidas como mulheres confiáveis para serem parceiras e esposas ou não – mas, com toda a certeza, o machismo implícito nelas só adquiriu evidência quando me permiti vê-lo a partir do afastamento e do estranhamento.

Talvez as mesmas observações sobre as análises e interpretações dirigidas às mulheres não sejam válidas para as "Outras" masculinidades. Uma imagem de transgressão esteve sempre presente nas falas sobre gays, homens sem habilidades físicas, preguiçosos, marginais, libertinos e outros indivíduos cujas expressões de masculinidade não condiziam com aquela segundo as quais os lutadores observados acreditam ser dignas de um homem. A dicotomia homem/não-homem não pode ser levada ao pé da letra em termos de senso comum aqui, mas arrisco dizer que ultrapasse de longe a questão da sexualidade. E, mesmo assim, a noção de que os "não-homens" sejam "suspeitos" de não serem heterossexuais pairou no ar junto às brincadeiras homofóbica, que serviam para demarcar tais diferenciações. Em princípio, qualquer homem, até que não tenha suas habilidades (físicas) validadas corre o risco de não ser verdadeiramente homem. Como tentei evidenciar, eu mesmo estive à prova em todas as situações onde me apresentei como um estranho para o grupo. As desconfianças sobre minhas verdadeiras intenções me exigiam submeter-me a confrontos com outros lutadores da equipe – em geral, os mais graduados – para que tivesse minha condição de homem reconhecida. Por sorte, fui bem sucedido na maioria delas. Mas, nas outras, onde não tive um bom desempenho, o que sustentou uma imagem masculina foi o reconhecimento de minha biografia como professor de Educação Física e ex-militar. O equilíbrio entre a falta de habilidades para as diversas modalidades de lutas; os desafios que, com certeza, passei para ser um professor nessa área; e ter experimentado a vida na caserna me conferiu acesso aos repertórios simbólicos mais significativos do grupo. E esta condição parece um ponto decisivo para um indivíduo ser aceito nele. A identificação da equipe segundo suas dimensões reduzidas se comparadas com outras equipes maiores, dota a complexidade nas relações e as exigências para o reconhecimento mútuo uma característica fundamental para a sinergia entre seus membros. O que parece contribuir para que os projetos a que a equipe se lança sejam bem sucedidos, ao mesmo tempo, a colocam em risco; pois o equilíbrio comunal é sempre delicado, principalmente por ser constituído por indivíduos onde a personalidade combustível é uma característica. E pertencer ao círculo das relações mais íntimas

em um grupo como esse é uma condição de prestígio; a camaradagem e a ajuda recíproca marcam a comunidade a que me refiro de maneira incontestável; ao mesmo tempo em que traições são severamente punidas e causam desgostos profundos nos envolvidos. Não surpreende assim que a desconfiança quanto às motivações de indivíduos que se aproximem dos limites da equipe seja um elemento tão presente, até que tenham se dissipado quaisquer dúvidas. E, em função da desconfiança e necessidade de segurança, gays e "Outras" masculinidades estão sempre na lista de suspeitos, pois podem representar um risco para a estabilidade do grupo – a própria definição de homofobia a que se refere Borrilo (2009). Posso não ter sido objetivo ao abordar a impossibilidade de relativizar o sexismo, a violência que degrada e desumaniza o "Outro", em função dos vínculos afetivos que me ligam àqueles lutadores, e ao universo no qual me encontro como um lutador; mas um fato que não posso negar é o de que nos calamos, mesmo não concordando com o processo dentro do qual a homofobia se instala e silencia este "Outro".

É interessante observar como o manejo de peças dentro do universo simbólico que desponta junto do MMA, assim como de lutas corporais que aparecem como descolecionamentos e desterritorializações no mundo globalizado, ganham sentidos e significados para os indivíduos e os grupos que delas se apropriam, fazendo jus às reflexões de Canclini (2003) sobre remodelamentos culturais de fragmentos culturais. Expressões que poderiam suscitar leituras transgressoras (tatuagens, estilos de cabelos moicanos, trajes que deixam o corpo à mostra) se reinstalam em uma perspectiva de ordem. Na medida em que intermediários culturais como astros do esporte e, mais especificamente de lutas como o MMA – a nova burguesia a que Bourdieu (2007) refere estar interessada em se estabelecer através do manejo de bens de consumo cultural – aquelas imagens transgressoras se esvaecem; o capital simbólico masculino de que estão investidos atletas e lutadores (e seus mediadores) permite o reposicionamento das leituras sobre tais expressões que passam a figurar como distintivas. Este aspecto pode ser identificado nas apropriações de signos que viajam entre "comunidades culturais" e se apresentam, depois de serem apreendidas e recondicionadas, quase que como nativas (CLIFFORD, 2000). O Muay Thai, o Boxe, o JJB e, ao que tudo indica, o MMA não são, em uma palavra, nativos de uma comunidade específica: são reivindicadas por comunidades (imaginadas) que encontram no seu consumo uma ferramenta poderosa de identificação; e, no bojo deste consumo, tais comunidades se apropriam e ressignificam suas peças culturais, formando "línguas" próprias para suas interações e práticas.

Posso inferir que o grupo onde realizei a pesquisa de campo maneje as peças descolecionadas e desterritorializadas com maestria; e que este manejo sofra interferências singulares dos seus agentes. Enquanto algumas marcas corporais e práticas importantes para

determinadas lutas corporais representam símbolo de prestígio e status em outras comunidades, no grupo em questão elas são, por outro lado, desaconselhadas. Como exemplos, posso elencar que as orelhas estouradas dos lutadores de JJB – um signo de virilidade e beligerância para muitos deles –, na equipe não apenas é questionada, como também ecoa como depreciativa. Esta observação também é cabível, no mesmo grupo, para o envolvimento em conflitos, ou uma postura conflitiva frente aos demais, capazes de adicionar, a lutadores de outras equipes, porções consideráveis de prestígio: uma atitude ética e polida, junto de um apreço por expressar sua superioridade dentro do tatame ou do ringue em competições formais vale mais do que se envolver em tumultos – uma situação que pode culminar com a expulsão do grupo. Associo esta dinâmica às biografias dos líderes da equipe; a condição de profissionais da segurança pública lhes exige uma postura ética pautada no respeito à ordem e à lei; e esta postura reverbera em toda a comunidade por eles liderada. Como resultado, um ambiente de respeito e ordem reina mesmo em meio a constantes conflitos – inevitáveis junto de indivíduos tão marcadamente inflexíveis quanto às suas posturas retas e suas filosofias pessoais.

Em meio à questão das imagens emblemáticas que, conforme pude entender, desempenhem a função de alicerce para as interações e práticas dentro do grupo, biografias heroicas perpassam as representações construídas na comunidade de maneira decisiva. Em muitos momentos, referências a histórias de vitórias em desafios a que lutadores vistos como exemplos estiveram presentes. As preleções do líder, as conversas informais, as referências a estilos de treinamentos e resultados sempre estiveram embutidas de exemplificações práticas protagonizadas por algum astro das lutas em nível local ou mundial. Nenhuma enunciação que se fizesse com relação às dinâmicas utilizadas buscava suporte em abstrações teóricas: sempre partiam de situações práticas em que aqueles lutadores detentores de resultados vitoriosos eram personagens – fossem esses resultados obtidos em competições de lutas propriamente ditas, ou na vida cotidiana junto às suas limitações físicas, dificuldades materiais ou afetivas (junto a mulheres consideradas problemáticas). As receitas de que se valiam meus companheiros de lutas referiam as vidas reais de seus ídolos como evidências de que dariam certo; e, por extensão, valeria para eles que também aspiravam por alcançar os mesmos resultados vitoriosos. No limite das exemplificações, figuras mitológicas também serviam como evidência de que era possível superar desafios e vencer (na luta e na vida). Aqui a questão da religião evangélica apresenta-se como uma questão significativa, pois a alusão ao vencer trazia embutida a ideia de que um homem é sempre um lutador; mesmo que sua luta não se desenrole (ainda) dentro de uma área de luta, os desafios estarão sempre presentes; e aquelas figuras mitológicas pareciam todas se reportar a desafios cristãos de “enfrentar o mal” que afligiu a todos os cristãos de bem na missão

de vencerem. O pragmatismo e a linearidade destas prescrições foi uma tônica das construções simbólicas que fizeram parte das interações que pude observar na pesquisa. Não me parecia haver interferência naquelas dificuldades questões políticas, culturais ou econômicas que a fé não pudesse lidar. Como em um quadro no qual todos os agentes possuem os mesmos potenciais e particularidades, diferenças pessoais não são levadas em conta; as receitas utilizadas servem para todos, pois serviram para aqueles que no momento figuram como os vencedores, os heróis daqueles lutadores. Ídolos, símbolos, referências, todos eles passaram por desafios conforme a fala corrente.

Pude constatar que meus colaboradores incorporaram as imagens construídas em torno de figuras do mundo das lutas apresentadas como heróis. Trajetórias heroicas que Campbell (2004) refere em suas análises arquetípicas aparecem em muitas das biografias exibidas na mídia preocupadas em injetar capital simbólico a competidores do *card* do UFC. As dificuldades enfrentadas por aqueles indivíduos ressoam como liturgias para lutadores que sonham em ascender como lutadores de MMA. Não que suas biografias também já não estejam preenchidas de derrotas e vitórias penosas; mas pude notar que espelhar-se em situações "reais" como as divulgadas em programas e sites especializados em notícias sobre os "guerreiros" do UFC alimenta suas vontades e os torna cada vez mais obstinados. Muitos alimentam um sonho quase inatingível de tornarem-se bem sucedidos (e ricos) lutadores no UFC, talvez influenciados por histórias contadas das dificuldades enfrentadas por José Aldo, os irmãos Nogueira ou Anderson Silva. Mas não sei até quando suportarão a dureza que se impõem para atingir resultados tão distantes quanto um sonhar acordado – ou, ao menos, é essa a análise fatalista que posso fazer sobre a questão.

A questão dos conflitos mostrou-se um elemento produtivo em termos de análise nesse estudo. Em geral, foram provocados por insubordinações de indivíduos que questionaram a autoridade do líder da equipe. Mas esta parece ser uma tônica no âmbito das lutas que pode ser um elemento significativo do estilo de masculinidade que emana em tais grupos. O respeito à figura da autoridade é uma questão de ordem que não deve ser questionada. Neste contexto, a honra do líder pode estar ameaçada se seus subordinados considerarem que as penalidades aplicadas ao infrator não foram adequadas; e, por outro lado, o infrator pode não entender sua punição como demérito, mas como medida corretiva necessária ao seu crescimento, além de significar um cuidado que seu líder tem para com ele. A introjeção da disciplina aparece nesta questão de maneira modelar, pois, como seria possível esperar de um grupo onde a presença de militares é significativa, não existe o menor sinal de contestação quanto a punições, por mais severas que elas sejam. O sentido do cuidado aqui adquire um tom de rigor que, no limite, pode

representar um risco se não for aplicado de maneira justa. A exemplo de lutadores que participavam da alta cúpula da equipe e, mesmo assim, foram punidos com a expulsão do grupo, mesmo magoados com o líder, aqueles que ficaram concordaram com a decisão tomada; lamentam-se pela perda e pela intransigência na aplicação da pena, mas respeitam e admiram quem as outorgou.

Posso aqui trazer reflexões sobre como a dinâmica do respeito ao líder adquire um caráter de dogma dentro da comunidade em questão; e verificar como este respeito se acopla a uma das características que identifiquei entre os integrantes da equipe. Posso inferir que a presença de lutadores que aderiram (se converteram) a igrejas evangélicas se coaduna com a premissa de que estejam sensibilizados, através do respeito à imagem do líder como um guia, para a necessidade da obediência. Os membros do grupo que não se adaptaram à rigidez do líder foram aqueles não convertidos; e, conforme tenho notícias até o momento do fechamento dessa tese, estes indivíduos continuam a ser expulsos de outras equipes por não respeitarem as normas implícitas e explicitas de seus lideres. Na equipe, os poucos casos de insubordinação punidos que aceitaram a punição retornaram, ao seio da comunidade, resignados; e esforçaram-se para tornarem-se exemplos de dedicação para o líder e os demais. Como desenvolvi no decorrer do estudo, a conversão de lutadores ao evangelismo principalmente (neo)pentecostal me pareceu um elemento fundamental na construção de um estilo de lutadores de MMA obedientes e, por essa razão, bem sucedido, pois recebiam o apoio de toda a equipe – elemento fundamental para o progresso na comunidade e na carreira de lutador.

* * *

Masculinidades em disputa, como referido no título, pressupõem que mesmo a produção de discursos e narrativas que se pretendem verdadeiras e essenciais atinadas a dinâmicas de mercado e consumo, e que apelam para a ideia de uma masculinidade perdida, dá-se em um campo de disputa e não de forma consensual. A produção e reprodução de um imaginário de masculinidade essencial é apropriada e corporificada pelos agentes envolvidos. Esse foi um estudo onde o conflito e a disputa esteve presente todo o tempo. Mas, paradoxalmente, percebi como existe um esforço por parte dos colaboradores com os quais tive contato durante o estudo em se ajustarem a retóricas que remontam à ideia de ordem e disciplina. A conjuntura onde se produziu a própria pesquisa de campo nublou meu olhar a tal ponto que, por momentos, tive dificuldades em me afastar e perceber como se davam com naturalidade aquelas disposições que primavam pela busca do respeito à hierarquia e ao equilíbrio. Ainda que tenha percebido o quanto a dinâmica das relações entre os envolvidos estivesse marcada por conflitos e dissenções quanto a pontos mais elementares da condução da equipe que foi objeto do estudo, confesso que

a perspectiva de um consenso, de uma camaradagem foi se impregnando em minhas percepções; e questões que envolveram sentimentos, emoções e os afetos intrínsecos a interações humanas me pareciam resíduos, por vezes.

É possível que eu tenha sido cooptado pelas relações afetivas que desenvolvi com o grupo e isto tenha obscurecido meu olhar para os abusos, os preconceitos e discriminações que observei. Mas o esforço em me distanciar para elaborar as reflexões e interpretações que trouxe nesse estudo foi meu maior desafio. Talvez esse seja o primeiro momento de uma trajetória de engajamento político e científico que estudos dessa natureza exigem.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADELMAN, Miriam. Poder, cultura e esporte: um estudo etnográfico no Jockey Club do Paraná. In: CONGRESO DE LA ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE SOCIOLOGÍA, 26., 2007, Guadalajara. **Anais…**, Guadalajara: ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE SOCIOLOGÍA, 2007. p. 1-21.

AGUIAR, José O.; APOLLONI, Rodrigo W. Budismo, marcialidade e legitimação da violência: o Kung Fu e as disputas historiográficas sobre o mosteiro de Shaolin. **Projeto História,** São Paulo, v. 37, n. 2, dez-2008. p. 261-278. Disponível em <http://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/viewArticle/3055 >. Acesso em 18 jul 2014.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz. **Nordestino:** uma invenção do "falo" – uma história do gênero masculino (1920-1940). 2. ed. São Paulo: Intermeios, 2013.

ALMEIDA, Felipe Q. de; MORAES, Cláudia E. A.; OLIVEIRA, Samuel T. Tornando-se lutador(a): forja identitária entre praticantes de *Mixed Martial Arts* (MMA) em academias da cidade de Vila Velha (ES). **Cadernos Unifoa**. Florianópolis, ago-2008. Disponível em: <http:// www.fazendogenero8.ufsc.br/sts/ST67/Almeida-MoraesOliveira_67.pdf>. Acesso em: 24 jan. 2013.

ALMEIDA, Miguel V. de. **Senhores de si:** uma interpretação antropológica da masculinidade. 2. ed. Lisboa: Fim de Século, 2000.

ALMEIDA, Sebastião. C. F.; ALMEIDA, Theodoro Canal; LIMA, Phillip. Jiu-jítsu and Muay Thai: building identities. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE EDUCAÇÃO FÍSICA, 21, 2006, Foz do Iguaçu. **Journal of the International Federation of Physical Education**, 2006a, v. 76, p. 67-67

ALMEIDA, Sebastião. C. F.; ALMEIDA, Leopoldo Canal; MACHADO, Tibério Costa José; GODOI, Rejane Medeiros . Horas extraordinárias do atleta profissional. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE EDUCAÇÃO FÍSICA, 21, 2006, Foz do Iguaçu. **Journal of the International Federation of Physical Education**, 2006b, v. 76, p. 67-67.

ALMEIDA, João M. Artes marciais e universos religiosos. **Lusitania Sacra**, v.2, n. 16, 2004, p. 511-518. Disponível em <http://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/4499/1/LS_S2_16_JoaoMAlmeida.pdf >. Acesso em 19 jul 2014.

ALVAREZ, Fábio de L.; MARQUES, José Carlos. Da marginalidade ao *mainstream*: reflexões sobre o MMA (Artes Marciais Mistas) e as sociedades capitalistas contemporâneas. **E-compós**, v.16, n.3, set./dez. 2013. Disponível em < http://www.compos.org.br/seer/index.php/e-compos/article/view/965/713 >. Acesso em 11 out 2014.

AMADO, Jorge. **Jubiabá**. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1971.

AMORAS, Ruama. **Luta adaptada para deficientes visuais**: o caso do Jiu-jítsu Brasileiro. 2013. 38 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Educação Física) – Escola de Educação Física e Fisioterapia de Goiás da Universidade Estadual de Goiás, Goiânia, 2013.

ANDERSON, Benedict R. **Comunidades imaginadas**: sobre a origem e a difusão do nacionalismo. 2. ed. São Paulo: Companhias das Letras, 2008.

ANDERSON, Eric. **In the game:** gay athletes and the cult of masculinity. New York: State University of New York Press, 2005.

ANTUNES, Marcelo M. A relação entre as artes marciais e lutas das academias e as disciplinas de lutas dos cursos de graduação em educação física. **EFDeportes Revista Digital,** Buenos Aires, v. 14, n. 139, 2009.

ANTUNES, Fátima M. R. F. **"Com brasileiro não há quem possa":** futebol e identidade nacional em José Lins do Rego, Mário Filho e Nelson Rodrigues. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

ARRUDA, Pablo D. P.; SOUZA, Berulino J. de S. Jiu-jitsu: uma abordagem metodológica relacionada à quebra de estereótipos. **Redfoco**, Mossoró, v. 1, n. 1, 2014, p. 67-89. Disponível em <file:///C:/Users/S/Downloads/954-2350-1-PB.pdf >. Acesso em 12 nov 2015.

ASSIS, Wilson R. **Os moderados e as representações de Goiás n'A Matutina meiapontense (1830-1840).** 2007. 101 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2007. Disponível em < https://portais.ufg.br/up/113/o/Wilson_Rocha.pdf >. Acesso em 02 dez 2015.

AWI, Felipe. **Filho teu não foge à luta**: como os lutadores brasileiros transformaram o MMA em um fenômeno mundial. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2012.

AZEVEDO, Aluísio. **O cortiço**. Porto Alegre: L&PM, 1998.

AZEVEDO, Ângela C. B.; MALINA, André. Memória do currículo de formação profissional em educação física no Brasil. **Revista Brasileira de Ciências do Esporte**, v. 25, n. 2, p. 129-142, 2004. Disponível em <http://cbce.tempsite.ws/revista/index.php/RBCE/article/viewArticle/231 >. Acesso em 31 out 2015.

BARCELLOS, José C. Literatura e homoerotismo masculino: entre a cultura do corpo e o corpo da cultura. In: LYRA, Bernadete; GARCIA, Wilton. (org.). **Corpo e imagem**. (pp. 127-156). São Paulo: Arte & Ciência, 2002a. Cap. 12. p. 127-156.

_____ Literatura e homoerotismo masculino: perspectivas teórico-metodológicas e práticas críticas. In: SOUZA JUNIOR, José L. F. de. (org.). **Literatura e homoerotismo***: uma introdução*. (pp. 13-66). São Paulo: Scortecci, 2002b. Cap. 1. p. 13-66.

BARRETT, Frank J. The organizational construction of hegemonic masculinity: The case of the US Navy. **Gender, work and Organization**, v. 3, n. 3, p. 129-142, jul/1996.

BARROS, Izabele S.; MORAIS, Hannah M. A Experiência da Implantação da Modateca: Centro de Negócios Da Moda. In: COLÓQUIO DE MODA, 6, 2010, São Paulo. **Anais...** São Paulo: Consumo de Moda, 2010. Disponível em < http://www.upe.br/modateca/artigosPDF/20c7dce14b93d388faf36a11e269e116.pdf >. Acesso em 05 dez 2015.

BARTHES, Roland. **Elementos de Semiologia**. 14. ed. São Paulo: Editora Cultrix, 2001.

BATAILLE, Georges. **O erotismo.** Porto Alegre: LP&M, 1987.

BAUDRILLARD, Jean. **Simulacros e simulações**. Lisboa: Relógio D'água, 1991.

BAUDRY, Patrick. O pornô como experiência urbana. **Cadernos PPG-AU/UFBA**, Salvador, v. 7, n. 2, 2008. Disponível em < http://www.portalseer.ufba.br/index.php/ppgau/article/view/2646/1869 >. Acesso em 07 dez 2015.

BAUMAN, Zygmunt. **Vida para consumo:** a transformação de pessoas em mercadorias. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

_____. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

BELFORT, Vitor. **Vitor Belfort**: lições de garra, fé e sucesso. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2012.

BERGER, Daniel. Constitutional Combat: Is Fighting a Form of Free Speech? The Ultimate Fighting Championship and its Struggle Against the State of New York Over the Message of Mixed Martial Arts. **Jeffrey S. Moorad Sports Law Journal**, v. 20, n. 2, p. 381, 2013.

Disponível em <http://digitalcommons.law.villanova.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1293&context=mslj >. Acesso em 01 out 2014.

BETTI, Mauro. Educação física como prática científica e prática pedagógica: reflexões à luz da filosofia da ciência. **Rev. Bras. Educ. Fís**. v.19, n.3, p.183-197, jul./set. 2005. Disponível em < file:///C:/Users/S/Downloads/16594-19744-1-PB.pdf >. Acesso em 03 ago 2014.

_____. **A janela de vidro:** esporte, televisão e educação física. Papirus Editora, 1998.

_____. **Educação Física e sociedade**. São Paulo: Movimento, 1991.

BEZERRA, Eduardo D.; SOUZA, Israel; SILVA, Vladimir S. da. Detecção de talentos no judô: a atuação dos "senseis". **Revista digital EFDeportes.com**, 2008. Disponível em < http://www.efdeportes.com/efd122/deteccao-de-talentos-no-judo.htm >. Acesso em 02 jan 2016.

BIANCHINI, Flávia. **Devi Gita:** o estudo da Religião da Grande Deusa nas Escrituras Indianas e o Canto I do Devi Gita. 2013. 272 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Centro de Educação da Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2013. Disponível em < http://tede.biblioteca.ufpb.br/bitstream/tede/4203/1/arquivototal.pdf >. Acesso em 02 dez 2015.

BORILLO, Daniel. A homofobia. LIONÇO, Tatiana; DINIZ, Débora (org.). **Homofobia e educação:** um desafio ao silêncio, p. 14-46, 2009. Disponível em < http://www.anis.org.br/biblioteca/2014-12/homofobia_e_educacaopdf.pdf >. Acesso em 04 fev 2016.

BOURDIER, Pierre. **A distinção**: crítica social do julgamento. Porto Alegre: Zouk, 2007.

_____. **Questões de Sociologia**. Lisboa: Fim de Século, 2003.

_____. **A dominação masculina**. 2.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

_____. **Sobre a televisão**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

_____. Razões práticas: sobre a teoria da ação. Campinas: Papirus, 1996a.

_____. Espaço social e espaço simbólico. In: _____. **Razões práticas:** sobre a teoria da ação. Campinas: Papirus, 1996b. Cap. 1. p. 13-34.

_____. **Language and symbolic power**. Cambridge: Polity Press, 1991.

_____. **O poder simbólico.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BRACHT, V. A constituição das teorias pedagógicas da Educação Física. **Caderno Cedes**, v.19, n. 48, p.69-89, ago/1999.

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. **Cadernos pagu**, v. 26, p. 329-376, 2006.

BRANDÃO, Junito de S. **Mitologia grega.** 18. ed. Petrópolis: Vozes, 2004. v. 1.

_____. **Mitologia grega.** 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1989a. v. 2.

_____. **Mitologia grega.** 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1989b. v. 3.

BRASIL, Senado Federal. Dia da consciência negra poderá ser feriado nacional. Agência Senado. Brasília, 2010, v. 10, n. 118, set. 2010. Disponivel em <http://www.senado.gov.br/senado/portaldoservidor/jornal/jornal118/senado_consciencia_negra.aspx >. Acesso em 11 nov 2015.

_____. Casa Civil da Presidência da República. Subchefia para Assuntos Jurídicos. Lei 11.645/08, de 10 de março de 2008. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da

temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. **D.O.U**., Brasília, ANO CXLV, n. 49, 12 mar 2008.

_____. Ministério da Educação, Secretaria de Educação Média e Tecnológica. **Parâmetros Curriculares Nacionais**: ensino médio. Brasília: Ministério da Educação, 1999.

_____. Congresso Federal. Lei nº 9.696, de 1º de set. de 1998. Dispõe sobre a regulamentação da profissão de Educação Física e cria os respectivos Conselhos Federal e regional de Educação Física. **D.O.U.,** Brasília, ANO CXXXVI, n. 168, 02 set 1998.

_____. Constituição. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: DF, Senado, 1988.

BRAZ, Camilo A. **À meia-luz:** uma etnografia imprópria em clubes de sexo masculinos. 2010. 274 f. Tese (Doutorado em Ciência Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2010.

_____. **Além da pele**: um olhar antropológico sobre a *body modification* em São Paulo. 2006. 188 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006. Disponível em < https://www.sertao.ufg.br/up/16/o/d41-cbraz.pdf >. Acesso em 26 mar 2016.

BROKE-ROSE, Christine. História palimpsesta. In: ECO, Umberto (org.). **Interpretação e superinterpretação**. São Paulo: Martins Fontes, 1993. Cap. 6. p. 147-162.

BROOKHOUSE, Brent. Ugly sex abuse & cover up allegations dog Fight Church Pastor. Bloody Elbow, 14 mai. 2014. Disponível em < http://www.bloodyelbow.com/2014/5/14/5708480/fight-church-victory-church-sex-abuse-scandal-christian-mma >. Acesso em 19 dez 2015.

BROOKSHAW, David. **Raça & cor na literatura brasileira**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1983.

BURIN, Mabel. Atendiendo el malestar de los varones. In: BURIN, Mabel; MELER, Irene (org.) **Varones**: género y subjetividad. Barcelona: Paidós, 2000a. cap. 9. p. 339-364.

_____. La hostilidad: modalidades de procesamiento propias de la masculinidad. In: In: BURIN, Mabel; MELER, Irene (org.) **Varones**: género y subjetividad. Barcelona: Paidós, 2000b. Cap. 5. p. 199-222.

BURSTYN, Vanda. **The rites of men:** manhood, politics and culture of sports. Toronto: University of Toronto Press, 1999.

BUTLER, Judith. O parentesco é sempre tido como heterossexual. **Cadernos pagu**, v. 21, 2003, p. 45-49, 2003a. Disponível em < http://www.scielo.br/pdf/cpa/n21/n21a10 >. Acesso em 25 nov 2015.

_____. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003b.

_____. **Cuerpos que importan**: sobre los limites materiales y discursivos del “sexo”. Buenos Aires: Paidós, 2002.

CAIRUS, José. **The Gracie clan and the making of Brazilian jiu-jitsu:** national identity, performance and culture, 1801-1993. Tese (Doutorado) – Graduate Programme in History, York University, Toronto. 2012. Disponível em < file:///C:/Users/S/Downloads/CairusJose.pdf >. Acesso em 27 set 2014.

CAMARGO, Wagner X. Esportes, política de Estado e homofobia institucionalizada - Sochi-2014 (Pontos de Vista, USP). 2014a. Disponível em: <https://ufscar.academia.edu/WagnerXavierCamargo>. Acesso em 29 jan 2015.

_____. Racismo e homofobia possuem a mesma natureza, diz pesquisador. Folha de São Paulo, 21 set. 2014. 2014b. Disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/esporte/2014/09/1519512-racismo-e-homofobia-possuem-a-mesma-natureza-diz-pesquisador.shtml>. Acesso em 29 jan 2015.

_____. **Circulando entre práticas esportivas e sexuais:** etnografia em competições esportivas mundiais LGBTs. 2012. 274 f. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) – Programa de Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012. Disponível em < https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/96147/303907.pdf?sequence=1&isAllowed=y >. Acesso em 19 out 2014.

CAMPBELL, Joseph. **O herói de mil faces.** São Paulo: Cultrix, 2004.

CANCLINI, Néstor G. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. 4ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003.

CANEVACCI, Massimo. **Culturas eXtremas:** mutações juvenis nos corpos das metrópoles. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

CANTALICE, Tiago. Turismo, sexo e romance: *caça-gringas* da Praia da Pipa-RN. PISCITELLI, Adriana; ASSIS, Gláucia O.; OLIVAR, José M. N. (org.) **Gênero, sexo, amor e dinheiro:** mobilidades transnacionais envolvendo o Brasil**.** Campinas-SP: PAGU/Unicamp, 2011. Cap. 5. p. 141-185.

CAPARROZ, Francisco E. **Entre a Educação Física da Escola e a Educação Física na Escola**: a Educação Física como componente curricular. Vitória: UFES, 1997.

CARDOSO, Bruno de V. **Briga e castigo:** sobre pitboys e "canais de fofoca" em um sistema acusatório. 2005. 128 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005. Disponível em <http://livros01.livrosgratis.com.br/cp008249.pdf >. Acesso em 18 out 2014.

CARDOSO, Vinicius Bueno. **Posições e técnicas:** uma proposta de sistematização de conteúdo do jiu-jitsu sem kimono. 2014. 50 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Educação Física) – Escola de Educação Física e Fisioterapia de Goiás da Universidade Estadual de Goiás, Goiânia, 2014.

CARREIRO, Eduardo A. Lutas. In: DARIDO, Suraya C.; RANGEL, Irene C. A. (coord.). **Educação Física na escola**: implicações para a prática pedagógica. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2005. p. 244-261.

CARVALHO, Cristina Helena Almeida de. Agenda neoliberal e a política pública para o ensino superior nos anos 90. **Diálogo Educacional,** Curitiba, v. 7, n. 21, p. 83-101, 2007. Disponível em < http://27reuniao.anped.org.br/gt11/t114.pdf >. Acesso em 05 jan 2016.

CASADO, Julián Espartero; VILLAMÓN, Miguel. La utopía educativa de Jigoro Kano: el judo kodokan. **Recorde: Revista de História do Esporte**, v. 2, n. 1, 2009. Disponível em < http://www.revistas.ufrj.br/index.php/Recorde/article/view/761/702 >. Acesso em 14 ago 2014.

CASTELLANI FILHO, Lino. **Educação Física no Brasil:** a história que não se conta. Campinas: Papirus, 1988.

CASTRO, Celso. **O Espírito Militar**: um estudo de antropologia social na Academia Militar das Agulhas Negras.Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

CASTRO, Juliana B. de. **"Não é apenas uma modinha, é um estilo de vida":** um estudo sobre mulheres fitness em Goiás. 2015. 148 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2015.

CECCHETTO, Fátima R. **Violência e estilos de masculinidade**. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

CHAUÍ, Marilena. **Brasil, Mito Fundador e Sociedade Autoritária**. 4. ed. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2001.

_____. Cultura política e política cultural. **Estudos avançados**, v. 9, n. 23, p. 71-84, 1995. Disponível em < http://www.scielo.br/pdf/ea/v9n23/v9n23a06.pdf >. Acesso em 15 dez 2015.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de símbolos.** 17. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002.

CLIFFORD, James. Culturas viajantes. In: ARANTES, Antônio A. (org.). **O espaço da diferença**. Campinas: Papirus, 2000. Cap. 3. p. 50-79.

CONNELL, Raewyn. W. **Masculinidades.** México: Universidade Autónoma de México, 2003.

_____. **Gender:** short introductions. Cambridge: Polity, 2002.

_____. **The men and the boys.** Los Angeles: University of California Press, 2000.

CONNELL, Raewyn W.; MESSERSCHMIDT, James. Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. **Estudos Feministas**, v. 21, n. 1, p. 241-282, 2013. Disponível em < http://www.scielo.br/pdf/ref/v21n1/14.pdf >. Acesso em 17 ago 2014.

CORDEIRO JUNIOR, Orozimbo; FERREIRA, Marcelo G.; RODRIGUES, Anegleice T. A evolução sócio-histórica do Judô: primeiras aproximações. **Revista da Educação Física/UEM**, v. 10, n. 1, p. 13-21, 1999. Disponível em < http://eduem.uem.br/ojs/index.php/RevEducFis/article/view/3809/2621 >. Acesso em 08 dez 2016.

CORRÊA, Francisco T. G. **Videogame como linguagem audiovisual:** compreensção e aplicação em um estudo de caso – *Super Street Fighter IV*. 2013. 121 f. Dissertação (Mestrado em Meios e Processos Audiovisuais) – Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. Disponível em <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/27/27161/tde-28012014-095535/en.php >. Acesso em 12 dez 2015.

CORREIA, Marina P. **Meus filhos Minotauro e Minotouro**: lenda e superação. São Paulo: Planeta, 2013.

COSTA, Jurandir F. **A inocência e o vício:** estudos sobre o homoerotismo. 4. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

COSTA, Leda M. O que é uma torcedora? Notas sobre a representação e auto-representação do público feminino de futebol. **Esporte e Sociedade**, v. 2., n. 4., p. 1-31, 2006.

CRENSHAW, Kimberle. Mapping the margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color. **Stanford Law Review**, v. 43, n. 6, p. 1241-1299, jul-1991. Disponível em <http://multipleidentitieslgbtq.wiki.westga.edu/file/view/crenshaw1991.pdf >. Acesso em 03 fev 2016.

CUNHA JÚNIOR, Carlos. F. da. Homossexualidade, educação física e esporte: primeiras aproximações. In: MELO, Vitor. A. de. (Org.). **Lazer e minorias sociais**. p. 191-210. São Paulo: IBRASA, 2003.

_____; MELO, Victor A. de. Homossexualidade, educação física e esporte: primeiras aproximações. **Movimento**, v. 3, n. 5, p. 18-24, 1996. Disponível em <

http://www.seer.ufrgs.br/index.php/Movimento/article/view/2229/937 >. Acesso em 16 ago 2014.

CSIKSZENTMIHALYI, Mihaly; RATHUNDE, Kevin; WHALEN, Samuel. **Talented teenagers:** the roots of success and failure. New York: Cambridge University Press, 1997.

DAMATTA, Roberto. Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

_____. **Relativizando:** uma introdução à Antropologia Social. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

DAMIANI, Iara R. **A institucionalização do movimento religioso dos surfistas evangélicos de Florianópolis (1982 a 2006).** 2009. 245 f. Tese (Doutorado em História) – Centro de Filosofia e Ciência Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina, 2009, Florianópolis. Disponível em < https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/92842/263052.pdf?sequence=1&isAllowed=y >. Acesso em 05 dez 2015.

DANTAS, Suruagy do A. Psicologia Política das Religiões: uma análise dos símbolos e ideologias da Igreja Universal do Reino de Deus. **Revista Psicologia Política**, v. 13, p. 489-506, 2013. Disponível em < http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rpp/v13n28/v13n28a06.pdf >. Acesso em 05 dez 2015.

_____. Religião e política: ideologia e ação da "bancada evangélica" na Câmara Federal. 2011. 350 f. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Programa de Pós-graduação em Psicologia Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2011, São Paulo. Disponível em < http://www.sapientia.pucsp.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=13488 >. Acesso em 05 dez 2015.

DAÓLIO, Jocimar. **Educação Física e o conceito de cultura**. Campinas: Autores Associados, 2004.

DARIDO, Suraya C. Os conteúdos da Educação Física na Escola. In: DARIDO, Suraya C.; RANGEL, Irene C. A. (Coord.). **Educação Física na escola:** implicações para a prática pedagógica. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2005. cap. 5. p. 64-79.

DE PAOLI, Cynthia. Erotismo, uma père-version. **Tempo psicanalítico**, Rio de Janeiro, v. 39, p. 77-94, 2007. Disponível em <http://www.spid.com.br/revistas/r39/06%20TP39%20-%20Cynthia%20De%20Paoli.pdf >. Acesso em 07 dez 2015.

DEMETRIOU, Demetrakis Z. Connell's Concept of Hegemonic Masculinity: A Critique. **Theory and Society**, v. 30., n. 3., p. 337-361, jun-2001.

DIMIC, Mickey; MILLER, Cristopher. **Artes Marciais Mistas:** os segredos do MMA. São Paulo: Ed. Madras, 2011.

DELEUZE, Gilles; GATTARI, Félix. **O anti-édipo:** capitalismo e esquizofrenia 1. Lisboa: Assírio & Alvim: 2004.

DOEG, Andrew. **Outside the Cage: The Campaign to Destroy Mixed Martial Arts**. 2013. 81 f. Dissertação(Master of Arts) – Department of History in the College of Arts and Humanities at the University of Central Florida, Orlando, 2013. University of Central Florida Orlando, Florida. Disponível em < http://etd.fcla.edu/CF/CFE0004675/Doeg_MA_thesis.pdf >. Acesso em 09 out 2014.

DÓRIA, Carlos A. A tradição honrada: a honra como tema de cultura e na sociedade íbero-americana. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 2, p. 47-111, 1994. Disponível em < http://periodicos.bc.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1713/1697 >. Acesso em 14 dez 2015.

DOWNEY, Greg. ‘As real as it gets!’:producing hyperviolence in mixed martial arts **JOMEC Journal**, v. 5, jun-2014. Disponível em < http://www.cardiff.ac.uk/jomec/jomecjournal/5-june2014/Downey_MMA.pdf >. Acesso em 14 out 2014.

DRIGO, Alexandre J. Lutas e escolas de ofício: analisando o judô brasileiro. **Motriz**, v. 15, n. 2, p. 396-406, 2009. Disponível em: <http://hdl.handle.net/11449/40624>. Acesso em 07 set 2015.

_____. **Judô**: do modelo artesanal ao modelo científico: um estudo sobre as lutas, formação profissional e a construção do *habitus*. 2007. 312f. Tese (Doutorado em Educação Física) – Faculdade de Educação Física da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2007. Disponível em < http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=vtls000428267&opt=4>. Acesso em 07 set 2015.

DUNNING, Eric; MAGUIRE, Joseph. As relações entre os sexos no esporte. **Estudos Feministas**, v. 2, p. 321-348, 1997.

DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. **O suicídio:** estudo de Sociologia. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **Da divisão do trabalho social**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **As formas elementares da vida religiosa:** o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DUMAZEDIER, Joffre. **Sociologia empírica do lazer**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979.

ECCO, Clóvis. A função da religião na construção social da masculinidade. **Revista da Abordagem Gestáltica**, v. 14, n. 1, p. 93-97, 2008. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rag/v14n1/v14n1a13.pdf >. Acesso em 29 nov 2015.

_____. Identidade de gênero: ideias religiosas sobre o masculino como ângulo de análise. 2007. 155f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Departamento de Filosofia e Teologia da Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2007. Disponível em < http://tede.biblioteca.ucg.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=504 >. Acesso em 20 dez 2015.

ECO, Umberto (org.). **Interpretação e superinterpretação**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano.** São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. **Aspectos do mito**. Lisboa: Edições 70, 1963.

ELIAS, Norbert. **Os alemães**: a luta pelo poder e a evolução do *habitus* nos séculos XIX e XX. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

_____. **O processo civilizador**. Volume 1: uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

_____. **O processo civilizador**. Volume 2: formação do estado e civilização. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

_____. Ensaio sobre o desporto e a violência. In: ELIAS, Norbert; DUNNING, Eric. **A busca da excitação**. Lisboa: DIFEL, 1992. p.187-222.

ELIAS, Norbert; DUNNING, Eric. **A busca da excitação**. Lisboa: DIFEL, 1992.

FALCÃO, José L. C. **O jogo da Capoeira em jogo e a construção da práxis capoeirana**. 2004. 408 f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação da Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2004. Disponível em < https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/10203/1/Jose%20Falcao.pdf >. Acesso em 07 set 2015.

FARIA JUNIOR, Alfredo G.; FARINATTI, Paulo de T (org.). **Pesquisa e produção do conhecimento em Educação Física**. Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico, 1992.

FEATHERSTONE, Mike. **Cultura de consumo e pós-modernismo.** São Paulo: Studio Nobel, 1995.

FERREIRA, Bruno S. Representações do corpo e da cidade na série de games Capoeira Fighter. **Contemporânea**, v. 10, n. 1, 2012. Disponível em <http://www.e-publicacoes.uerj.br/ojs/index.php/contemporanea/article/view/3011/2318 >. Acesso em 12 dez 2015.

FERREIRA, Heraldo Simões. As lutas na educação física escolar. **Revista de educação Física**, v. 135, p. 23-45, 2006.

FERREIRA, Fernando D. C. **A inserção do kung fu no Brasil na perspectiva dos mestres pioneiros**. 2013. 183 f. Dissertação (Mestrado em Educação Física) – Programa de Pós-graduação em Educação Física da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2013. Disponível em < http://dspace.c3sl.ufpr.br/dspace/handle/1884/30380 >. Acesso em 06 ago 2014.

FERRETTI, Marco A. de C. **A formação da lutadora**: estudo sobre mulheres que praticam modalidades de luta. 2011. 112 f. Dissertação (Mestrado em Educação Física) – Escola de Educação Física e Esporte da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

FILGUEIRAS, Joanna de P. **Capoeira em tradução:** representações discursivas em um corpus paralelo bilíngüe. 2007. 121 f. Dissertação (Mestrado em Estudos da Tradução) – Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2007. Disponível em < https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/90337/250014.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em 20 dez 2015.

FLORES, Maria Bernardete Ramos. O mito de Caliban na interpretação do Brasil Acerca do americanismo na República Velha Brasileira. **Diálogos Latinoamericanos**, n. 11, p. 50-71, 2006.

FORD, Sam. Pinning Down Fan Involvement: An Examination of Multiple Modes of Engagement for Professional Wrestling Fans. **The materials of the Massachusetts Institute of Technology:** Program in Comparative Media Studies, 2007. Disponível em < http://mitocw.eia.edu.co/courses/comparative-media-studies/cms-997-topics-in-comparative-media-american-pro-wrestling-spring-2007/readings/ford_role_playing.pdf >. Acesso em 14 out 2014.

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica**: curso dado no Collège de France (1978-1979). 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. A ordem do discurso. 9. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2003a.

_____. Nietzche, a genealogia e a história. In _____. **Microfísica do poder**. 18. ed. Rio de Janeiro: GRAAL, 2003b.

_____. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. 26. ed. Petrópolis: Vozes, 2002a.

_____. **História da sexualidade II:** a vontade de saber. 2002b.

_____. **História da sexualidade I:** a vontade de saber. 9. ed. Rio de Janeiro: GRAAL, 2001a.

_____. **História da sexualidade III:** a vontade de saber. 2001b.

FRANÇA, Isadora L. Sobre "guetos" e "rótulos": tensões no mercado GLS na cidade de São Paulo. **Cadernos Pagu**, v. 28, jan-jun 2007, p. 227-255. Disponível em < http://www.scielo.br/pdf/cpa/n28/11.pdf >. Acesso em 28 mar 2016.

FRANCHINI, Emerson; DEL'VECCHIO, Fabricio B. Tradição e modernidade no judô: histórico e implicações. In.: RUBIO, Katia et al (org.). **Ética e compromisso social nos Estudos Olímpicos.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007. p. 121-145.

FRESTON, Paul. Dossiê: Religião, desenvolvimento e violência. **Interseções,** v. 13, n. 1, 2012. Disponível em <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/intersecoes/article/view/4607 >. Acesso em 29 nov 2015.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 51ed. São Paulo: Global, 2006.

FROZI, Tiago O.; MAZO, Janice Z. Repensando a história do Caratê contada no Brasil. **Rev. bras. Educ. Fís. Esporte**, São Paulo, v.25, n.2, p.297-312, abr./jun. 2011. Disponível em < http://www.scielo.br/pdf/rbefe/v25n2/11.pdf >. Acesso em 06 ago 2014.

FRY, Peter. **Para Inglês Ver:** identidade e política na cultura brasileira. Rio de Janeiro: Zahar, 1982a.

_____. Feijoada e "soul food": notas sobre a manipulação de símbolos étnicos e nacionais. In: _____. **Para inglês ver:** identidade e política na cultura brasileira. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982b. cap. 2. p. 47-53.

FUENTES, Carlos. **Terra Nostra.** London: Secker and Warburg, 1977.

GAMA, Raimundo J. **Manual de iniciação do Judô**. Rio de Janeiro: Palestra Edições Desportivas, 1986.

GARCÍA, Raúl S.; MALCOLM, Dominic. Decivilizing, civilizing or informalizing? The international development of Mixed Martial Arts. **International Review for the Sociology of Sport**, v. 45, n. 1, p. 39-58, 2010. Disponível em <file:///C:/Users/S/Downloads/MMA-libre%20(2).pdf >. Acesso em 07 out 2014.

GARIS, Laurence de. "Be a buddy to your buddy": male identity, aggression, and intimacy in a boxing gym. In: McKAY, Jim; MESSNER, Michael A.; SABO, Don. **Masculinities, gender relations, and sports**. California: Sage Publications, 2000. Cap. 6. p. 87-107.

GASTALDO, Édison. As relações jocosas futebolísticas: futebol, sociabilidade e conflito no Brasil. **Mana**, v. 16., n. 2., 2010. Disponível em < http://www.scielo.br/pdf/mana/v16n2/03.pdf >. Acesso em 30 dez 2015.

GATTI, José. O homem forte: ressignificações. In: LYRA, Bernadette; GARCIA, Wilson (org.). **Corpo e imagem**. São Paulo: Arte & Ciência: 2002. P. 31-48.

GAYA, A. et al. Talento Esportivo Estudo de Indicadores somato-motores na Seleção para o desporto de excelência. **Ministério do Esporte**. 2005. Disponível em < http://portal.esporte.gov.br/arquivos/snear/talentoEsportivo/baseTeoricaTalentoEsportivoDesportoExcelencia.pdf >. Acesso em 02 jan 2016.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GEISLER, Norman L. **A inerrância da Bíblia.** São Paulo: Editora Vida, 2003.

GHIRALDELLI JUNIOR, Paulo. **Educação física progressista:** a pedagogia crítico social dos conteúdos e a educação física brasileira. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

GIDDENS, Anthony. **O mundo na era da globalização**. 6. ed. Lisboa: Editorial Presença, 2006.

_____. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

_____. **Dualidade da estrutura**: agência e estrutura. Oeiras: Celta Editora, 2000.

_____. **As consequências da modernidade.** São Paulo: Editora UNESP, 1991.

GILMORE, David. **Hacerce hombre**: concepciones culturales de la masculinidade. Barcelona: Ediciones Paidos, 1994.

GIRARD, René. **O bode expiatório.** São Paulo: Paulus, 2004.

_____. Um longo argumento do princípio ao fim: diálogos com João Cezar de Castro Rocha e Pierpaolo Antonello. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.

_____. **La violencia y lo sagrado**. Barcelona: Editorial Anagrama, 1983.

GOELLNER, Silvana V. Educação física, ciência e saúde: notas sobre o acervo do Centro de Memória do Esporte (UFRGS).H**istória, ciências, saúde**, Rio de Janeiro. v. 17, n. 2, abr./jun. 2010, p. 527-536, 2010. Disponível em < http://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/53804/000855686.pdf?sequence=1 >. Acesso em 20 dez 2015.

_____. As práticas e esportivas e a produção de corpos generificados. In: SEFFNER, Fernando et al (org.). **Corpo, gênero e sexualidade:** problematizando práticas educativas e culturais. Rio Grande: Editora da FURG, 2006. Cap. 4. p. 32-38. Disponível em <http://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/87483/000545086.pdf?sequence=1#page=32 >. Acesso em 20 dez 2015.

GOELLNER, Silvana V.; MELO, Victor A. de. Arquivos da Escola Nacional de Educação Física e Desportos: o perfil de uma revista. **Lecturas: Educacion Física y Deportes**, Buenos Aires, 1998, v. 3, n. 12, 1998, dez. 1998. Disponivel em < http://www.efdeportes.com/efd12/enefde.htm >. Acesso em 10 nov 2015.

GOIÁS/UEG/ESEFFEGO. **Projeto Político-Pedagógico do Curso de Licenciatura em Educação Física-ESEFFEGO**. Goiânia: UEG, 2009.

GÓIS JUNIOR, Edivaldo; LOVISOLO, Hugo Rodolfo. Descontinuidades e continuidades do movimento higienista no Brasil do século XX. **Revista Brasileira de Ciências do Esporte**, v. 25, n. 1, 2003. p. 41-54. Disponível em <http://cbce.tempsite.ws/revista/index.php/RBCE/article/view/172/181 >. Acesso em 17 ago 2014.

GOLDENBERG, Mirian. (Org.). **Nu & vestido:** dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca. Rio de Janeiro: Record, 2002.

GOMES, Andréa C. **O culto à Iami Oxorongá nos templos de Candomblé:** um fenômeno contemporâneo da cidade de Recife. 2015. 146 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2015.

GOMES, Fábio J. C. Quatro histórias e uma epifania: estudos indisciplinares acerca do budô japonês. **Dialogia**, São Paulo, v. 7, n. 1, p. 41-51, 2008. Disponível em < http://www.uninove.br/PDFs/Publicacoes/dialogia/dialogia_v7n1/dialogia_v7n1_4b12.pdf >. Acesso em 06 ago 2014.

GOMES, Mariana S. P. **Procedimentos pedagógicos para o ensino das lutas:** contextos e possibilidades**.** 2008. 119f. Dissertação (Mestrado em Educação Física) – Faculdade de Educação Física da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008. Disponível em <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/list.php?tid=7>. Acesso em 08 abr 2012.

GOMES FILHO, Robson R. Olhares estrangeiros sobre Goiás: do viajante ao missionário na produção da alteridade sobre o sertão goiano. **Caminhos**, Goiânia, v. 13, n. 1, p. 66-83, jan./jun. 2015.

GONÇALVES, Arisson V. L. **As práticas corporais de lutas pela ordem do discurso científico da Educação Física**. 2012. 65 f. Dissertação (Mestrado em Educação em Ciências) – Programa de Pós-Graduação Educação em Ciências, Química da Vida e Saúde do Instituto de Educação da Universidade Federal do Rio Grande, Rio Grande, 2012.

GONÇALVES, Renata. De antigas e novas loucas. **Lutas Sociais,** São Paulo, n.29, p.130-143, jul.-dez. 2012. Disponível em < http://revistas.pucsp.br/index.php/ls/article/view/18502/13695 >. Acesso em 07 dez 2016.

GONÇALVES JUNIOR, Luiz; DRIGO, Alexandre Janota. A já regulamentada profissão Educação Física e as artes marciais. **Motriz,** v. 7, n. 2, p. 131-132, 2001. Disponível em < http://www.rc.unesp.br/ib/efisica/motriz/07n2/GocalvesJr.pdf >. Acesso em 07 set 2015.

GONTIJO, Fabiano. Carioquice ou carioquicidade? Ensaio etnográfico das imagens identitárias cariocas. In: Goldenberg, Miriam. (Org.). **Nu & vestido:** dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca.Rio de Janeiro: Record, 2002. p. 41-78.

GRACIE, Rorion. **A dieta Gracie:** o segredo dos campeões. São Paulo: Benvira, 2012.

GRAEFF, Beatriz P. **O policial militar em tempos de mudança:** *ethos*, conflitos e solidariedades na Polícia Militar do Estado de São Paulo. 2006. 250 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, Brasília, 2006. Disponível em < http://bdtd.bce.unb.br/tedesimplificado/tde_arquivos/28/TDE-2006-09-26T155044Z-306/Publico/dissertacao%20Beatriz%20Porfirio%20Graeff.pdf >. Acesso em 16 ago 2014.

GRAMSCI, Antonio. **Concepção dialética da história**. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

GRAVES, Robert. **Mitos gregos**. São Paulo: Madras, 2004.

GREGORI, Maria F. Práticas eróticas e limites da sexualidade: contribuições de estudos recentes. **Cadernos Pagu**, v. 42, p. 47-74, jan-jun. 2014.

_____. **Prazeres perigosos**: erotismo, gênero e limites da sexualidade. 2010. 223 f. Tese (Livre-docência) – Instituto de filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2010. Disponível em <http://www.pagu.unicamp.br/pf-pagu/public-files/arquivo/116_gregori_maria_filomena_termo.pdf >. Acesso em 26 mar 2016.

_____. Prazer e perigo: notas sobre feminismo, sex-shops e S/M. **Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia**, n. 4-b, 2004. Disponível em <http://www.raco.cat/index.php/QuadernseICA/article/viewArticle/51432/0>. Acesso em 19 mar 2016.

_____. Relações de violência e erotismo. **Cadernos Pagu**, v. 20, n. 1, p. 87-120, 2003. Disponível em < http://www.scielo.br/pdf/%0D/cpa/n20/n20a03.pdf >. Acesso em 19 mar 2016.

GROSSI, Miriam. Masculinidades: uma revisão teórica. **Antropologia em primeira mão**, v. 75, p. 1-37, 2004.

GUASCH, Òscar. **Héroes, científicos, heterosexuales y gays**: los varones en perspectiva de género. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2006.

_____. **La crisis de la heterosexualidad**. Barcelona: Editorial Laertes, 2000.

_____. **La sociedade rosa.** Barcelona: Editorial Anagrama, 1995.

GUAZZELLI FILHO, Eloar. **Canini e o anti-herói brasileiro**: do Zé Candango ao Zé – realmente – carioca. 2009. 190 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Comunicação) – Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

GUIMARÃES, Marcos A. T.; GUIMARÃES, Fernando A. T. **O caminho das mãos vazias**: Karatê-Dô. Belo Horizonte: [s.n.], 2002. Disponível em < http://www.ojpj.com.br/gojuryu/livros/o_caminho_das_maos_vazias.pdf >. Acesso em 06 ago 2014.

GUIRAO, Javier E. M. La construcción del arte en las artes marciales: una proximación antropológica al taekwondo. **Gazeta de Antropología**, v. 26, n. 2, 2010. Disponível em < http://www.ugr.es/~pwlac/G26_26JavierEloy_Martinez_Guirao.pdf >. Acesso em 06 ago 2014.

GUMBRECHT, Hans U. **Elogio da beleza atlética**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GUTMANN, Matthew C. **The meanings of macho**: being a man in México. Los Angeles: University of California Press, 1996.

_____. Traficando con hombres: la Antropología de la masculinidad. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 5, n. 10, p. 245-286, mai-1999.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade.** 7. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

HARRIS, Daniel. **The rise and fall of gay culture**. New York: Hyperion, 1997.

HASBROOK, Cynthia A.; HARRIS, Othello. Wrestling with gender: physicality and masculinities among inner-city and second graders. In: McKAY, Jim; MESSNER, Michael A.; SABO, Don. **Masculinities, gender relations, and sports**. California: Sage Publications, 2000. Cap. 2. p. 13-30.

HARRIS, Shanette M. Black male masculinity and same-sex friendships.**The Western Journal of Black Studies**, San Francisco, v. 16, n. 2, p. 74-81, 1992.

HENARES, D. A. **Deportes de lucha.** Barcelona: Inde Publicaciones, 2000.

HIROSE, Akihiko. Men who strike and men who submit: Hegemonic and marginalized masculinities in mixed martial arts. **Men and Masculinities**, v. 13, n. 2, 2010, p. 190-209. Disponivel em < http://www.safetylit.org/citations/print_article.php?article_id=citjournalarticle_232300_20 >. Acesso em 16 out 2014.

HIRSCHMAN, Albert O. **A retórica da intransigência:** perversidade, futilidade, ameaça. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

HOBSBAWN, Eric J.; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. 9.ed. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

HOBSBAWN, Eric J.; Introdução: a invenção das tradições. In: _____.; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. 9.ed. São Paulo: Paz e Terra, 2014. Cap. 1. p. 7-26.

HOLTHUYSEN, Jaime. **Embattled Identities: Constructions of Contemporary American Masculinity Amongst Mixed Martial Arts Cagefighters**. 2011. 301 f. Tese (Doctor of Philosophy) –. Arizona State University, 2011. Disponível em <http://repository.asu.edu/attachments/56563/content/Holthuysen_asu_0010E_10614.pdf >. Acesso em 08 out 2014.

JESUS, Diego S. V. de. Triunfo, desgraça e outros impostores: um ensaio sobre hierarquia e exclusão no esporte e nas relações internacionais. **Revista Brasileira de Educação Física e Esporte**, v. 25, n. 3, p. 417-430, 2011. Disponível em <http://www.revistas.usp.br/rbefe/article/view/16827/18540 >. Acesso em 09 ago 2014.

JOLY, Martine. :**Introdução à análise de imagem**. 6 ed. Campinas: Papirus, 2003.

KAPA, Raphael. Universal ameaça processar cartunista por charge sobre os 'Gladiadores do Altar'. **O Globo**, 23 mar. 2015. Disponível em <

http://oglobo.globo.com/sociedade/religiao/universal-ameaca-processar-cartunista-por-charge-sobre-os-gladiadores-do-altar-15698178 >. Acesso em 23 dez 2015.

KAUFMAN, Michael. The construction of masculinity and the triad of men's violence. In: MESSNER, Michael (Editor). **Beyond patriarchy:** Essays by men on pleasure, power, and change. Toronto, Canadá: Oxford University Press, 1987. p. 1-29. Disponível em <http://web.stcloudstate.edu/teore/160/160Spring2012/ConstructionofMasculinity.pdf >. Acesso em 28 fev 2015.

KRIEGER, Marcílio C. R. **Lei Pelé e legislação desportiva brasileira anotadas**. Rio de Janeiro: Forense, 1999.

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Betrand. **Diccionario de psicoanálisis**. Barcelona: Paidós, 1996.

LAZAROTTI FILHO, Ari et al. O termo práticas corporais na literatura científica brasileira e sua repercussão no campo da Educação Física. **Movimento**, v. 16, n. 1, p. 11-29, 2010. Disponível em <http://www.seer.ufrgs.br/index.php/Movimento/article/view/9000/7513 >. Acesso em 17 ago 2014.

LE BRETON, David. **Sinais de identidade**: tatuagens, piercings e outras marcas corporais. Lisboa: Miosótis, 2004.

LECHAKOSKI, Leandro; ADELMAN, Míriam. O homem cordial: modernização do Brasil e homossociabilidade. **Anais do Seminário Nacional da Pós-Graduação em Ciências Sociais-UFES**, v. 1, n. 1, 2011. Disponível em <http://periodicos.ufes.br/SNPGCS/article/view/1484 >. Acesso em 09 ago 2014.

LESSA, Patrícia; VOTRE, Sebastião J. Carteira rosa: a tecnofabricação dos corpos sexuados nos testes de feminilidade na Olimpíada de 1968. **Rev. Bras. Ciênc. Esporte**, Florianópolis, v. 35, n. 2, p. 263-279, abr./jun. 2013. Disponível em < http://www.scielo.br/pdf/rbce/v35n2/a02v35n2 >. Acesso em 20 dez 2015.

LEVY, Ruggero. Desejo e prazer: a construção do sujeito pós-moderno. Elogio ao puder – em defesa de certo mistério. **Controvérsias**, n. 7, 2010. Disponível em < http://www.controversiasonline.org.ar/images/stories/PDF/n7-portu-Ruggero.pdf >. Acesso em 07 dez 2015.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural dois.** São Paulo: Cosac Naify, 2013.

_____. **Tristes trópicos**. São Paulo: Editora Anhembi, 1957.

LIMA, Cláudia de C. A vida de José Aldo daria um filme. E deu mesmo. Conheça o maior astro brasileiro do UFC. **Huffsport Brasil**, 12 dez 2015. Disponível em < http://www.brasilpost.com.br/2015/12/12/quem-e-jose-aldo-ufc_n_8793182.html >. Acesso em 10 jan 2016.

LINS, Felipe. M. Donde la fé, la palabra y las manos son las armas: el deporte y la religión como el modo de vida entre jóvenes en la Baixada Fluminense (RJ). In: JORNADAS DE SOCIOLOGIA DA UBA, 21, 2015a, Buenos Aires. **Anais…** Buenos Aires: UBA, 2015. v. 60. p. 1-15.

_____. Combatendo o inimigo: religião e esporte como estratégias de salvação para jovens em um projeto social na Baixada Fluminense (RJ).. In: JORNADA DO PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO DE SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA, 15, 2015, Rio de Janeiro. **Anais...** Rio de Janeiro: UFRJ, 2015b. v. 1. p. 39-53.

_____. Do nocautear o inimigo à vitória dos justos: religião e esporte como estilos de vida entre jovens.. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL SOBRE A JUVENTUDE BRASILEIRA, 4, 2015, Rio de Janeiro. **Anais...:** Rio de Janeiro: UFRJ, 2015c. v. 1. p. 25-26.

_____. Disciplinar corpos, pacificar almas: religião, polícia e MMA como projetos para uma "cidade maravilhosa". In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 29, 2014a, Natal. Anais... Natal: UFRN, 2014. v. 1.

_____. Combati o bom combate, guardei a fé: notas sobre o Ministério Lutando por Vidas.. In: FÓRUM DA PÓS-GRADUAÇÃO DA UFRRJ, 9, 2014, Seropédica. **Anais eletrônicos...** Seropédica: UFRRJ, 2014b. v. 9. p. 1-11. 1 CD-rom.

_____. Do nocautear o inimigo à vitória dos justos: agentes mídiaticos e projetos político-religiosos entre lutadores de MMA no Brasil. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE SOCIOLOGIA, 16, 2013, Salvador. **Anais....** Salvador: UFBA, 2013. v. 1.

LIPOVETSKY, Gilles. **A era do vazio.** Lisboa: Relógio d'Água, 1983.

LYOTARD, Jean-François. **O pós-moderno**. 3. ed. Rio de Janeiro: José Olímpio Editora, 1988.

MAÇANEIRO, Gustavo G. B. **Do Judô ao Gracie Jiu-jitsu**: a influência do Judô Kodokan na idealização e no desenvolvimento do Jiu-jitsu Brasileiro. 2012. 66 f. Monografia (Bacharelado em Educação Física) – Centro de Desportos da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012. Disponível em < https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/103771/TCC%20-%20GUSTAVO%20GOULART%20BRAGA%20MA%C3%87ANEIRO.pdf?sequence=1&isAllowed=y >. Acesso em 15 out 2014.

MACHADO, Maria das D. C. Discursos pentecostais em torno do aborto e da homossexualidade na sociedade brasileira. **Cultura y Religion**, v. 7, n. 2, p. 48-68, 2014. Disponível em < http://ojs.unap.cl/index.php/culturayreligion/article/view/387 >. Acesso em 31 dez 2015.

_____. Religião, cultura e política. **Religião & Sociedade**, v. 32, n. 2, p. 29-56, 2012. Disponível em < http://www.scielo.br/pdf/rs/v32n2/03.pdf >. Acesso em 12 nov 2015.

_____; MARIZ, Cecília L. Conflitos religiosos na arena política: o caso do Rio de Janeiro. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, v. 6, n. 6, p.31-49, out.-2004. Disponível em <http://www.seer.ufrgs.br/index.php/CienciasSociaiseReligiao/article/view/2265/970 >. Acesso em 05 dez 2015.

_____. **Carismáticos e pentecostais:** os efeitos da adesão religiosa na vida familiar. Campinas: Editores Associados: 1996.

MADUREIRA, Erika U. Estereótipos Brasileiros nos Jogos de Luta. In: SEMINÁRIO DE JOGOS ELETRÔNICOS, EDUCAÇÃO E COMUNICAÇÃO, 11, 2015, Salvador. **Anais**... Salvador: UNEB, 2015. p. 27-37. Disponível em < http://www.revistas.uneb.br/index.php/sjec/article/view/1240/837 >. Acesso em 12 dez 2015.

MAIA, Cleiton M.; LINS, Felipe M. Quantos lados pode ter um octógono?: gênero, corpo e homossexualidade no UFC. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO, 10., 2013, Florianópolis. **Anais...** Florianópolis: UFSC, 2013. Disponível em <http://www.fazendogenero.ufsc.br/10/resources/anais/20/1373591830_ARQUIVO_Quantosladospodeterumoctogonogenero,corpoehomossexualidadenoUFC.pdf >. Acesso em 20 out 2014.

MAIOR, Heraldo P. S. Durkheim e a família: da "introdução à sociologia da família" à "família conjugal". A**nthropológicas**, v. 16, n. 1, p. 7-30, 2011.

MAJORS, Richard. Cool Pose: black masculinity and sports. In: SAILES, Gary A. (ed.). **African Americans in sport:** contemporary themes. New Jersey: Transaction Publishers, New Brunswich, 1998. Cap. 2. p. 15-22.

MALYSSE, Stéphane. Em busca dos (H)alteres-ego: olhares franceses nos bastidores da corpolatria carioca. In: Goldenberg, Miriam. (Org.). **Nu & vestido:** dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca.Rio de Janeiro: Record, 2002. p. 79-138.

MANOEL, Edson de J.; CARVALHO, Yara M. Pós-graduação na Educação Física brasileira: a atração fatal para a biodinâmica. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 37, n.2, p. 389-406, mai./ago. 2011. Disponivel em < http://www.scielo.br/pdf/ep/v37n2/v37n2a12.pdf >. Acesso em 29 out 2015.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais**: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

_____. O futuro não será protestante. **Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 89-114, 1999.

MARCELLINO, Nelson C**. Lazer e educação**. Campinas: Papirus, 1998.

_____. **Estudos do lazer**. Campinas: Autores Associados, 1996a.

_____. **Políticas públicas setoriais de lazer:** o papel das prefeituras. Campinas: Autores Associados, 1996b.

_____. **Lazer e Humanização**. 2 ed. Campinas: Papirus. 1995.

MARINHO, Inezil P. **Introdução ao estudo da filosofia da Educação Física e dos desportos**. Brasília: Horizonte, 1984.

_____. **Historia geral da Educação Física**. São Paulo: Brasil Editora, 1980.

MARIZ, Liane F. T.; LINDOZO, José A. S. Globalização e consumo: o espaço Facebook. In: SEMINÁRIO NACIONAL DE HISTÓRIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA, 14, 2014, Belo Horizonte. **Anais...** Belo Horizonte: UFMG, 2014. Disponível em < http://actacientifica.servicioit.cl/biblioteca/gt/GT1/GT1_FerreiraDaTrinidaddeSpinellindozo.pdf >. Acesso em 07 dez 2015.

MARQUES, Carlos A.; PEREIRA, Júlio E. D. Fóruns das licenciaturas em universidades brasileiras: construindo alternativas para a formação inicial de professores. **Educação & Sociedade**, v. 23, n. 78, p. 117-142, 2002. Disponível em < http://www.scielo.br/pdf/es/v23n78/a10v2378.pdf >. Acesso em 05 jan. 2016.

MARQUES, Franciele; GONÇALVES, Luana I.; KROTH, Maicon E. Os critérios de noticiabilidade do jornalismo especializado: a revista Tatame e a tematização do MMA feminino. In: CONGRESSO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO NA REGIÃO SUL, 14, 2013, Santa Cruz do Sul. **Anais...** Santa Cruz do Sul: INTERCOM, 2013. Disponível em < http://www.portalintercom.org.br/anais/sul2013/resumos/R35-0162-1.pdf >. Acesso em 13 dez 2015.

MARTINS, Carlos José; KANASHIRO, Cláudia. Bujutsu, Budô, fight sport. **Motriz**, v. 16, n. 3, p. 638-648, 2010. Disponivel em < http://www.scielo.br/pdf/motriz/v16n3/a11v16n3.pdf >. Acesso em 14 ago 2014.

MARTINS, Erik F. M. **O percurso sócio-cognitivo das recategorizações metafóricas**: construção de sentidos na retórica neopentecostal. 2011. 215 f. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2011. Disponível em <

http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=000798178&fd=y >. Acesso em 13 dez 2015.

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. São Paulo: Nova cultural, 1996. v. 1.

MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo. In: **_____. Sociologia e antropologia.** São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 399-422.

MEAD, Margaret. **Sexo e temperamento**. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.

_____. **Adolescência, sexo y cultura em Samoa**. Barcelona: Planeta-Agostini, 1993.

MEDINA, João P. S. **Educação física cuida do corpo e... mente**: bases para a renovação e transformação da educação física. Campinas: Papirus, 1983.

MEDRADO, Benedito; LYRA, Jorge. Por uma matriz feminista de gênero para os estudos sobre homens e masculinidades. **Estudos Feministas**, v. 16., n. 3., p. 809-840, set/dez-2008.

MELO, Victor A. de. **Inezil Penna Marinho**: notas bibliográficas. Disponivel em < http://www.ceme.eefd.ufrj.br/apresenta/home2.html >. Acesso em 10 nov 2015.

MENGARDA, Alan E.; BRANDÃO, Evaristo. Fernando Collor: o candidato esportista e as eleições de 1989. **Recorde**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 1-16, jan./jun. 2015.

MESSNER, Michael A. **Taking the field**: women, men, and sports. Minneapolis: University Minnesota Press, 2002.

_____. Like family: power, intimacy, and sexuality in male athletes' friendships. In NARDI, Peter M. (editor). **Men's friendships**. California: Sage Publications, 1992. cap. 12. p. 215-238.

_____. Masculinity and athletics careers: bonding and status differences. In: _____.; SABO, Donald F. (org.). **Sport, men and gender order:** critical feminist perspectives. Human Kinetics Books: Champaign, Illinois, 1990. cap. 7. p. 97-108.

MELLO, André da Silva. **Projeto Esporte Cidadão**: avaliação e reorientação. 2007. 164 f. Tese (Doutorado em Educação Física) – Programa de Pós-graduação em Educação Física da Universidade Gama Filho, Rio de Janeiro, 2007.

MONTERO, Paula. Religião, laicidade e secularismo: um debate contemporâneo à luz do caso brasileiro. **Cultura y Religión**, v. 7, n. 2, p. 13-31, 2014. Disponível em < http://ojs.unap.cl/index.php/culturayreligion/article/view/385>. Acesso em 29 nov 2015.

MILLER, Kathleen E. Sport-related and "toxic jock". **J. Sport Behav**., v. 32, n. 1, jun-2009. Disponível em <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3107047/pdf/nihms212595.pdf >. Acesso em 31 dez 2015.

MILLER, Kathleen E. et al. Untangling the links among athletic involvement, gender, race, and adolescent academic outcomes. **Sociology of Sport Journal**, v. 22, 2005, p. 178-193. Disponível em < http://digitalcommons.brockport.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1013&context=pes_facpub >. Acesso em 31 dez 2015.

MOLINA NETO, Vicente. Crenças do professorado de Educação Física das escolas públicas de Porto Alegre-RS/Brasil. **Movimento, v. 9, n. 1, p. 145-169**, jan-abr. 2003. Disponível em < http://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/86384 >. Acesso em 05 jan 2016.

MONGELI, Lênia M. "Cavaleiros" de hoje: o heroísmo de anti-heróis. **Signum**, v. 14., n. 2., 2013, p. 176-204. Disponível em < http://www.abrem.org.br/revistasignum/index.php/revistasignumn11/article/view/122/109 >. Acesso em 20 dez 2015.

MORAIS, Tiago M. do C. **Teodiceia em movimento**: religiosidade neopentecostal e transformações culturais. 2011. 131 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2011. Disponível em < https://pos-sociologia.cienciassociais.ufg.br/up/109/o/2011_-_Tiago_Meireles_-_Teodic%C3%A9ia_em_Movimento.pdf >. Acesso em 13 dez 2015.

MOSSE. George. L. **The image of man:** the creation of modern masculinity. New York: Oxford, 1996.

MUNIZ, Neyse L.; RESENDE, Helder G. de; SOARES, Antônio J. G. Influências do pensamento pedagógico renovador da educação física: sonho ou realidade. **Artus**, v. 18, n. 1, p. 11-26, 1998.

NASCIMENTO, Adriano R. A. do; SOUZA, Lídio de; TRINDADE, Zeidi A.. Exus e pombas-giras: o masculino e o feminino nos pontos cantados da umbanda. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v. 6, n. 2, p. 107-113, jul./dez. 2001 Disponível em < http://www.scielo.br/pdf/pe/v6n2/v6n2a15.pdf >. Acesso em 02 dez 2015.

NASCIMENTO, Adriano. R. A. do et al. Virilidade e competição: masculinidades em perfis de lutadores das Revistas Tatame e Gracie. **Memorandum**, v. 21, 2011, p. 195-207. Disponível em < http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/revista/wp-content/uploads/2012/03/nascvealmifenu01.pdf >. Acesso em 11 out 2014.

NASCIMENTO, Paulo H. do. **Mulheres no pódio:** as histórias de vida das primeiras medalhistas olímpicas brasileiras. 2012. 87 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

NASCIMENTO, Paulo R. B. do; ALMEIDA, Luciano de. A tematização das lutas na Educação Física escolar: restrições e possibilidades. **Movimento**, v. 13, n. 3, p. 91-110, 2007. Disponível em <file:///C:/Users/S/Downloads/3567-12208-1-PB.pdf >. Acesso em 17 ago 2014.

NOLASCO, Socrates. **O mito da masculinidade**. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

NORONHA, Marcelo P. Sou mulher! Sou gremista! Representações da mulher no futebol e as cristalizações de gênero envolvidas neste processo: uma etnografia sobre torcedoras do grêmio. In: ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA, 11., 2012, Rio Grande, **Anais...,** Rio Grande: FURG, 2012. p. 640-649.

NOVAES, Joana de V. Bateu, levou! o que dizem os lutadores de MMA. **Polêm!ca**, v. 11, n. 4, p. 568-80, out.-dez 2012. Disponível em <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/polemica/article/view/4325/3123>. Acesso em 24 jan. 2013.

NOZAKI, Hajime T. **Educação física e reordenamento no mundo do trabalho**: mediações da regulamentação da profissão. 2004. 399 f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004.

NUNAN, Adriana. **Homossexualidade**: do preconceito aos padrões de consumo. Rio de Janeiro: Caravansarai, 2003.

NUNES, C. R. F. **Corpos na Arena:** um olhar etnográfico sobre a prática das artes marciais combinadas. 2004. 251 f. Dissertação (Mestrado em Ciências do Movimento Humano) – Programa de Pós-Graduação em Ciências do Movimento Humano, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2004.

NYE, Robert A. Western masculinities in war and peace. **The American Historical Review**, v. 112, n. 2, p. 417-438, 2007. Disponível em < http://ahr.oxfordjournals.org/content/112/2/417.full.pdf+html>. Acesso em 18 ago 2014.

OLIVEIRA, Adriana M. V. Representações do lugar: o espaço construído goiano. In: SEMINÁRIO DE HISTÓRIA DA CIDADE E DO URBANISMO, 9., 2006, São Paulo. **Anais...** São Paulo: SHCU, 2006.

OLIVEIRA, Jonas. H. O corpo como significado ou o significado do corpo: poder, violência e masculinidade na polícia militar. **Revista Vivência**, n. 35, p. 101-117, 2010. Disponível em <http://www.cchla.ufrn.br/vivencia/sumarios/35/PDF%20para%20INTERNET_35/08_Jonas%20Henrique%20de%20Oliveira.pdf >. Acesso em 12 ago 2014.

OLIVEIRA, Marcus T. de. Esporte e política na ditadura militar brasileira: a criação de um pertencimento nacional esportivo.**Movimento (ESEF/UFRGS)**, v. 18, n. 4, p. 155-174, 2012.

OLIVEIRA, Pedro P. de. **A construção social da masculinidade**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

OLIVEIRA, Samuel T.; GOMES, Ivan M.; ALMEIDA, Felipe Q.. O corpo e as práticas de si: a construção bioidentitária de um lutador de Wrestling profissional em tela. **Movimento**, v. 17, n. 3, p. 197-214, 2011. Disponivel em < http://www.seer.ufrgs.br/index.php/Movimento/article/view/17912/14379 >. Acesso em 23 set 2014.

OLIVEIRA, Ramon de. Possibilidades do Ensino Médio Integrado diante do financiamento público da educação. **Educação e Pesquisa,** São Paulo, v. 35, n. 1, p. 51-66, 2009. Disponível em < http://www.scielo.br/pdf/ep/v35n1/a04v35n1 >. Acesso em 05 jan 2016.

OLIVEIRA, Vitor M. **Educação Física humanista**. Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico, 1983.

OLIVIER, J. C. **Das brigas aos jogos com regras**: enfrentando a indisciplina na escola. Porto Alegre: Artmed, 2000.

ORIGUELA, Milena A.; SILVA, Cinthia L. da. Futebol e o bar: assistência ao esporte nacional brasileiro. **Revista Brasileira de Ciência e Movimento**, v. 22., n. 4., p. 55-67, 2014. Disponível em < http://portalrevistas.ucb.br/index.php/RBCM/article/view/4995/3493 >. Acesso em 30 dez 2015.

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

ORTNER, Sherry B. Teoria na Antropologia desde os anos 60. **Mana**, v. 17., n. 2., p. 419-466, 2011. Disponível em < http://www.scielo.br/pdf/mana/v17n2/a07v17n2.pdf>. Acesso em 27 dez 2015.

_____. Conferências de Sherry B. Ortner. In: GROSSI, Miriam P.; ECKERT, Cornélia; FRY, Peter H. (org.) **Conferências e práticas antropológicas**. Blumenau: Nova Letra, 2007. Cap. 1. p. 17-80.

OSÓRIO, Andréa B. O frouxo e o carniceiro: dor e concepções de gêneros em dois estúdios de tatuagem cariocas. **Revista Gênero**, v. 5, n. 2, 2013. Disponível em <http://www.revistagenero.uff.br/index.php/revistagenero/article/view/388/292 >. Acesso em 28 dez 2015.

_____.**O gênero da tatuagem:** continuidades e novos usos relativos à prática na cidade do Rio de Janeiro. 2006. 272 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006. Disponível em <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cp010864.pdf >. Acesso em 28 dez 2015.

PARK, Jason. **Helping LDS men resolve their homosexual problems**. Salt Lake City: Century Publishing, 1997.

PASKO, V.C. **A popularidade do handebol no contexto escolar e extraescolar do Rio de Janeiro**. 2005. 95 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Educação Física, Universidade Gama Filho, Rio de Janeiro, 2005.

PAULA, Thiarlles E. de. A construção narrativa e da memória em Goiânia nas décadas de 1930-40. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA DA UFG/JATAI, 2, 2011, Jataí. História e Mídia. **Anais...** Jataí: UFG, 2011. Disponível em < http://www.congressohistoriajatai.org/anais2011/link%2053.pdf >. Acesso em 01 dez 2015.

PATIAS, Jaime Carlos. O sagrado e o profano: do rito religioso ao espetáculo midiático. In: MUTIRÃO DE COMUNICAÇÃO DA AMÉRICA LATINA E CARIBE, 3, 2009, Porto Alegre. **Anais...** Porto Alegre: jul.-2009. Disponível em < http://pedrinhoguareschi.com.br/documentos/26osagradoeoprofanodoritoreligiosoaoespetaculomidiatico58804.pdf >. Acesso em 29 nov 2015.

PELUSO, Fernando Rogério. **O atleta profissional de Futebol e o Direito do Trabalho.** 2009. 215 f. Dissertação (Mestrado em Direito do Trabalho) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009. Disponível em <http://dominiopublico.mec.gov.br/download/teste/arqs/cp097097.pdf >. Acesso em 27 nov 2015

PEREIRA, Erik G. B.; PONTES, Vanessa S.; RIBEIRO, Carlos H. de V. Jogos Olímpicos de Londres 2012: brasileiros e brasileiras em foco. **Revista da Educação Física/UEM**, v. 25, n. 2, p. 257-271, 2014.

PERÉZ, Andrea L. A identidade à flor da pele: etnografia da prática da tatuagem na contemporaneidade. **Mana**, v. 12, n. 1, p. 179-206, 2006. Disponivel em < http://www.scielo.br/pdf/mana/v12n1/a07v12n1.pdf >. Acesso em 02 abr 2016.

PERLONGUER, Néstor. **O negócio do michê:** a prostituição viril em São Paulo. 2. ed. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2008.

PESSOA, Fernando. **Obra poética.** 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994

PIMENTA, Tiago. Imaginário e identidades ocidentais: contribuição para a interpretação de artes marciais orientais no Brasil. In: ENCONTRO DA ALESDE, 1, 2008, Curitiba. **Esporte na América Latina: atualidade e perspectivas**. Disponível em <http://www.alesde.ufpr.br/encontro/trabalhos/75.pdf>. Acesso em 18 mar 2012.

PINHO, Osmundo de A. Etnografias do brau: corpo, masculinidade e raça na reafricanização em Salvador. **Estudos feministas,** v. 13, n. 1, jan-abr, 2005, p. 127-45.

PISCITELLI, Adriana. Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. **Sociedade e cultura**, v. 11, n. 2, p. 263-274, jul/dez- 2008.

PITT-RIVERS, Julian. Honra e posição social. In: PERISTIANY, John G. (org.). **Honra e vergonha:** valores das sociedade mediterrâneas. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1975. p. 11-59.

PITTARD, Rachel; ROBERTSON, Rachel. **Identifying women's "sexual agency" in their reports of first sexual encounters:** a qualitative study. [Hanover College], 2008. Mimeografado.

PRANDI, Reginaldo. **Herdeiras do axé.** São Paulo: Hucitec, 1996.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred. **Structure and function in primitive society.** London: Cohen and West, 1952.

RANGEL-BETTI, Irene; BETTI, Mauro. Novas perspectivas na formação profissional em educação física. **Motriz**, v. 2, n. 1, jun/1996. Disponível em < http://www.rc.unesp.br/ib/efisica/motriz/02n1/V2n1_ART02.pdf >. Acesso em 03 ago 2014.

RAPPAPORT, Roy A. **Ritual and religion in the making of humanity**. Cambridge: University Press, 1999.

REBOLLO, Jorge G. **Procreación, género e identidad:** debates actuales sobre el parentesco y la familia en clave transcultural. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2006.

REFKALEFSKY, Eduardo; DURÃES, Aline de A. Amém, brother: estratégias de comunicação mercadológica da Bola de Neve Church. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO DA REGIÃO SUDESTE, 12, 2007, Juiz de Fora. **Anais...** Juiz de Fora: Intercom, 2007. Disponível em <http://www.aligattor.com.br/cdromparacongresso/resumos/R0548-1.pdf >. Acesso em 05 dez 2015.

REI, Bruno D.; LÜDORF, Sílvia M. A. Educação Física escolar e ditadura militar no Brasil (1964-1985): balanço histórico e novas perspectivas. **Rev. Educ. Fis/UEM**, v. 23, n. 3, p. 483-497, 2012. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/refuem/v23n3/15.pdf>. Acesso em 17 ago 2014.

REID, Howard; CROUCHER, Michael. **O caminho do guerreiro:** o paradoxo das artes marciais. São Paulo: Editora Cultrix, 1983.

REIS, Martha A. dos S. **Programa Frutos da Terra:** um agente divulgador da cultura musical regional. 2009. 133 f. Dissertação (Mestrado em Música) – Departamento de Linguística, Letras e Artes da Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2009. Disponível em < https://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tde/2720 >. Acesso em 02 dez 2015.

REIS, Letícia V. de S. **O mundo de pernas para o ar**: a Capoeira no Brasil. São Paulo: Publisher Brasil, 1997.

RESENDE, Helder G. Concepções em torno da relação teoria-prática e suas possíveis implicações no âmbito acadêmico e profissional. **Perspectivas em Educação Física Escolar**, v. 2, n. 1, p. 25-35, 2001.

RIAL, Carmen S. **The 'devil's egg': the Football players as new missionaries of the diaspora of Brazilian religions**. 2015. Mimeografado.

_____. O "ovo do Diabo" e os jogadores de futebol como pastores neopentecostais. **IHU**, v. 13, n. 424, jun. 2013, p. 19-22.

_____. Rodar: a circulação dos jogadores de futebol brasileiros no exterior. **Horizontes Antropológicos**, v. 14, n. 30, 2008, p. 21-65. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/ha/v14n30/a02v1430.pdf >. Acesso em 27 out 2014.

_____. M. Rúgbi e judô: esporte e masculinidade. In: PEDRO, Joana M.; GROSSI, Miriam P. (org.). **Masculino, feminino, plural**: gênero na interdisciplinaridade. Florianópolis: Editora Mulheres, 2000. p. 229-58.

RIBOLDI, Ari. **Cabeça-de-bagre**: termos, expressões e gírias do futebol. Porto Alegre: AGE, 2008.

RIOS, Gleyson B. O processo de esportivização do taekwondo. **Pensar a Prática**, v. 8, n. 1, p. 37-54, 2006. Disponivel em <http://h200137217135.ufg.br/index.php/fef/article/view/16062/9851 >. Acesso em 15 ago 2014.

ROBINS, Kevin; WEBSTER, Frank. Cybernetic capitalismo: information, technology, everyday life. In : MOSCO, Vincent; WASKO, Janet (ed.). **The political economy of information.** Madison: The University of Winconsin Press, 1988. Cap. 3. p. 44-75.

ROCHA, Diana A. F. A. da. **A construção do *wrestling* em textos (auto) biográficos**: abordagem cognitiva. 2012. 123 f. Dissertação (Mestrado em Tradução) – Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2010. Disponível em < http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/5718/1/ulfl109988_tm.pdf>. Acesso em 15 out 2014.

RODRIGUES, Nelson. **À sombra das chuteiras imortais:** crônicas de futebol. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil.** São Paulo: Nacional, 1935.

ROUILLÉ, A. Tensões da fotografia. In: ROUILLÉ, A. **A fotografia**: entre documento e arte contemporânea. São Paulo: Editora Senac, 2009. p. 189-229.

RUDSHIE, Salman. **The Satanic Verses**. London: Penguim Viking, 1988.

RUBIO, Katia. Do olimpo ao pós-olimpismo: elementos para uma reflexão sobre o esporte atual. **Revista Paulista de Educação Física**, v. 16, n. 2, p. 130-143, 2002.

_____. **O imaginário esportivo contemporâneo:** o atleta e o mito do herói. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2001.

RUFINO, Luiz G. B.; DARIDO, Suraya C. Pedagogia do esporte e das lutas: em busca de aproximações. **Revista Brasileira de Educação Física e Esporte**, v. 26, n. 2, p. 283-300, 2012. Disponível em < http://www.scielo.br/pdf/rbefe/v26n2/11.pdf >. Acesso em 21 ago 2014.

_____. Lutas, artes marciais e modalidades esportivas de combate: uma questão de terminologia. **EFDeportes.com,** v. 16, n. 158, jul-2011. Disponível em < http://www.efdeportes.com/efd158/lutas-artes-marciais-uma-questao-de-terminologia.htm>. Acesso em 11 mar 2012.

SÁ FILHO, FÁBIO M. de. **Pacto laboral e ganhos do atleta profissional de futebol.** 2009. 223 f. Dissertação (Mestrado em Direito do Trabalho) – Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2009. Disponível em <http://dominiopublico.mec.gov.br/download/teste/arqs/cp097097.pdf >. Acesso em 27 nov 2015.

SABINO, Cesar. Anabolizantes: Drogas de Apolo. In: Goldenberg, Miriam. (Org.). **Nu & vestido:** dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca.Rio de Janeiro: Record, 2002. p. 139-188.

SABINO, César; LUZ, Madel Therezinha. Tatuagem, gênero e lógica da diferença. **Physis**, v. 16, n. 2, p. 251-272, 2006. Disponível em < http://www.scielo.br/pdf/physis/v16n2/v16n2a07.pdf>. Acesso em 28 dez 2015.

SABINO, César; LUZ, Madel Therezinha; CARVALHO, Maria C. O fim da comida: suplementação alimentar e alimentação entre frequentadores assíduos de academias de musculação e *fitness* do Rio de Janeiro. História, Ciência e Saúde, v. 17, n. 2, p. 243-356, 2010. Disponível em < http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=386138049005 >. Acesso em 18 mar 2016.

SAID, Edward. **Orientalismo**: o oriente como invenção do ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SAKAI, Renata. Em nova fase, Joana Prado garante: 'Para a *Playboy*, eu digo nunca'. **Ego**, 14 dez 2009. Disponível em < http://ego.globo.com/Gente/Noticias/0,,MUL1411989-9798,00-

EM+NOVA+FASE+JOANA+PRADO+GARANTE+PARA+A+PLAYBOY+EU+DIGO+NUNCA.html >. Acesso em 26 dez 2015.

SANSONE, Livio. Fugindo para a força: cultura corporativista e" cor" na Policia Militar do Estado do Rio de Janeiro. **Estudos afro-asiáticos**, v. 24, n. 3, p. 513-532, 2002. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/eaa/v24n3/a04v24n3.pdf >. Acesso em 15 ago 2014.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Conhecimento prudente para uma vida decente:** um discurso sobre as ciências revisitado. São Paulo: Cortez, 2004.

_____. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. In: _____ (Org.). **Reconhecer para libertar:** os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. Cap. 9. p. 429-461.

SCHACTAE, Andréa Mazurok. A gloriosa Polícia Militar do Paraná: masculinidade e identidade institucional (século XX). **Opsis**, v. 13, n. 2, p. 36-57, 2014. Disponível em <http://www.revistas.ufg.br/index.php/Opsis/article/view/22533/15907#.U-_xrfldV1Y >. Acesso em 16 ago 2014.

SCHNEIDER, Roque. **A fascinante Grécia:** seus jogos olímpicos, seus heróis e sua mitologia. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

SCHIMITT, Paulo M. **Curso de Justiça Desportiva**. São Paulo: Quartier Latin, 2007.

SCHIWY, Freya. Decolonization and the question of subjectivity: gender, race, and binary thinking. **Cultural studies**, v. 21, n. 2-3, p. 271-294, 2007.

SCHWARZ, Roberto. **Que horas são?** Ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**, v. 20., n. 2., p. 71-99, jul./dez.-1995.

SCOTT, Steve. **Imobilizações e deslocamentos em lutas de solo**. São Paulo: Madras, 2011.

SEDGWICK, Eve K. **Between men English literature and male homosocial desire**. New York: University of New York Press, 1985.

SEGARRA, Marta; CARABÍ, Àngels (ed.). **Nuevas masculinidades**. Barcelona: Icaria, 2000.

SETTANI, Sérgio S.; RÚBIO, Kátia. Futebol profissional: o mercado e as práticas de liberdade. **Rev Bras Educ Fís Esporte**, v. 27, n. 3, 2013, p. 387-400. Disponível em < http://www.scielo.br/pdf/rbefe/v27n3/v27n3a06.pdf>. Acesso em 27 out 2014.

SHAHAR, Meir. Evidências da prática marcial em Shaolin durante o período Ming. **Revista de Estudos da Religião**, n. 4, p. 93-144, 2003. Disponível em < http://www.pucsp.br/rever/rv4_2003/p_shahar.pdf >. Acesso em 06 ago 2014.

SILVA, Carlos H. **Estudo de caso:** treinamento físico para atleta de MMA em uma academia de Goiânia. 2015. 45f. Monografia (Licenciatura em Educação Física) – Escola de Educação Física e Fisioterapia de Goiás, Goiânia, 2015. No prelo.

SILVA, Drance E. **A sagração do dinheiro no neopentecostalismo**. 2006. 291 f. Tese (Doutorado em sociologia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006. Disponível em < http://www.jornaldomauss.org/jornal/extra/2007_09_06_09_51_39_dranceelias.pdf >. Acesso em 13 dez 2015.

SILVA, Antônio G. da. **A Bíblia através dos séculos:** uma introdução. 15. ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2004.

SILVA, Hugo L. F. da. Planejamento escolar e legitimidade da Educação Física após a regulamentação da profissão: profissional–indivíduo ou professor da categoria? **Revista Mackenzie de Educação Física e esporte**, v. 3, n. 3, p. 77-88, 2009. Disponível em <http://editorarevistas.mackenzie.br/index.php/remef/article/view/1321/1019> Acesso em 05 jan 2016.

SILVA, Mauro C. S. da. **Difusão e cultura do handebol no Rio de Janeiro.** 1996. 134f. Dissertação (Mestrado em Educação Física) – Escola de Educação Física e Desportos, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1996.

SILVA, Nadia L. da et al. A PRÁTICA DO HANDBOL NA CULTURA FÍSICO-ESPORTIVA DE ESCOLARES DO RIO DE JANEIRO. **Movimento**, v. 17, n. 4, p. 123-143, 2011. Disponível em < http://www.seer.ufrgs.br/index.php/Movimento/article/view/19027/14885 >. Acesso em 05 jan 2016.

SILVA, Rogério C. da. Revisitando os caminhos historiográficos de Luis Palacín. **História Revista**, Goiânia, v. 13, n. 1, p. 249-266, jun. 2008. Disponível em < >. Acesso em 01 dez 2015.

SILVEIRA, Raquel da; STIGGER, Marco P. **Espaço de jogo – espaço de envelhecimento**: sociabilidade lúdica na sociedade esportiva Recanto da Alegria. Rev. Bras. Cienc. Esporte, Campinas, v. 29., n. 1., p. 177-192, 2007.

SIMMEL, Georg. Georg Simmel: Sociologia. MORAES FILHO, Evaristo de. (Comp.). São Paulo: Ática, 1983).

SKRABANEK, Petr. **The death of human medicine and the rise of coercive healthism.** London: Social Affairs Unit, 1994.

SOARES, Carlos E. L. **A negredada instituição**: os capoeiras no Rio de Janeiro 1850-1890. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Biblioteca Carioca, 1994.

SOARES, Antônio J. G. **Futebol, malandragem e identidade**. Vitória: SPDC/UFES, 1994.

SOARES, Carmen L. **Educação Física**: raízes europeias e Brasil. Campinas: Autores Associados: 1994.

SOARES, Carmen L. et al. **Metodologia do ensino de Educação Física**. São Paulo: Cortez, 1992.

SOUZA, André R. de. Meandros da força política evangélica no Brasil. **Cultura y Religión**, Porto Alegre, v. 7, n. 2, p. 117-128, jun./dez-2013. Disponível em < http://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/culturayreligion/article/view/392/334 >. Acesso em 31 dez 2015.

SOUZA, Marcel F. de. O caminho-via marcial no cinema japonês: estudos sobre a representação do Budō em Sanshiro Sugata e Kuro Obi. **Movimento**, v. 19, n. 2, p. 327-345, abr/jun.2013.

_____. Do conceito de Bun Bu Ryo Do à atividade esportiva: a racionalidade moderna nas lutas marciais tradicionais. 2010. 206 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-graduação em Sociologia da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás. Disponível em < http://www.livrosgratis.com.br/arquivos_livros/cp155212.pdf >. Acesso em 06 ago 2014.

SOUZA, Márcio F. As análises de gênero e a formação do campo de estudos sobre a(s) masculinidade(s). **Mediações**, v. 14., n.2., p. 123-144, jul-dez-2009.

SOUZA, Sandra D. Política religiosa e religião política. Os evangélicos e o uso político do sexo. **Estudos de religião**, v. 27, n. 1, p. 177-201, jan./jun.-2013. Disponível em < https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/ER/article/view/4160/3622 >. Acesso em 31 dez 2015.

SOUZA, Victor C. de. A ontologia do mito de Mircea Eliade. **Estudos de Religião**, v. 25, n. 41, p. 203-215, 2011. Disponível em < https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/ER/article/view/2538/2785 >. Acesso em 24 dez 2015.

SOUZA JUNIOR, O. M. de. **Estratégias de enfrentamento utilizadas por praticantes de artes marciais**. 2007. 84 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia da Saúde) Faculdade de Psicologia e Fonoaudiologia da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 20 7.. Disponível em <http://www.livrosgratis.com.br/arquivos_livros/cp043226.pdf>. Acesso em 17 ago 2014.

SPENCER, Dale C. From many masters to many Students: YouTube, Brazilian Jiu Jitsu, and communities of practice. **Jomec Journal**, v. 5., n. 1., jun.-2014. Disponível em < http://www.cardiff.ac.uk/jomec/jomecjournal/5-june2014/Spencer_BJJPractice.pdf >. Acesso em 27 dez 2015.

_____. **Ultimate Fighting and Embodiment:** violence, gender and Mixed Martial Arts. London: Routledge, 2011.

STHEPHANIDES, Menelaos. **Hércules.** São Paulo: Odysseus, 2005.

STOTZ, Humberto P. N. **A indústria de equipamentos para a prática do surf e da moda *surfwear* em Santa Catarina.** 2009. 101 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina, 2009, Florianópolis. Disponível em < https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/94579/279515.pdf?sequence=1&isAllowed=y >. Acesso em 06 dez 2015.

SUZUKI, Frank S.; MIRANDA, Maria L. de J. A história da imigração japonesa e seus descendentes: prática de atividade física e aspectos sócio-culturais. **Conexões**, v. 6, p. 409-418, jul. 2008. Disponível em <http://fefnet178.fef.unicamp.br/ojs/index.php/fef/article/view/261/212>. Acesso em 17 ago 2014.

SWAIN, Stephen L. **MMAsculinities**: Spectacular Narratives of Masculinity in Mixed Martial Arts. 2011. 272 f. Tese (Pós-Doutorado em Filosofia) – School of Graduate and Postdoctoral Studies of the University of Western Ontario, Ontário, 2011. Disponível em < http://ir.lib.uwo.ca/cgi/viewcontent.cgi?article=1525&context=etd >. Acesso em 14 out 2014.

SMITH, Dennis. The Civilizing Process and The History of Sexuality: comparing Norbert Elias and Michel Foucault. **Theory and Society**, v. 28, p. 79-100, 1999. Disponível em < http://is.muni.cz/el/1423/podzim2008/SOC757/um/SMITH_D_The_Civilizing_Process.pdf >. Acesso em 25 nov 2015.

TARDIF, Maurice; RAYMOND, Danielle. Saberes, tempo e aprendizagem do trabalho no magistério. **Educação & Sociedade**, v. 21, n. 73, p. 209-244, 2000. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/es/v21n73/4214.pdf >. Acesso em 24 fev 2015.

TEXEIRA, Antonio C. E. M. Os usos do corpo entre lutadores de jiu-jítsu. **Interseções**, v. 13, n. 2, p. 351-369, 2012. Disponível em < http://www.e-publicacoes.uerj.br/ojs/index.php/intersecoes/article/view/4620/3418 >. Acesso em 13 dez 2015.

_____. Sobre Lutadores e "Pitboys": A experiência da violência entre jovens de classe média e alta do Rio de Janeiro. **Cadernos de Segurança Pública**, v. 1, p. 3-13, 2010. Disponível em < http://www.isp.rj.gov.br/revista/download/rev20100101.pdf >. Acesso em 19 out 2014.

_____. Esporte e violência no jiu-jitsu : o caso dos "pitboys". 2007. 160f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro,

2007. Disponível em <http://www.maxwell.lambda.ele.puc-rio.br/Busca_etds.php?strSecao=resultado&nrSeq=11860@1>. Acesso em 24 jan. 2013.

TEIXEIRA, Clodine J. **O fenômeno da morte na adolescência sob o olhar de jovens em conflito com a lei**. 2009. 187 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

THOMAZINI, Samuel Oliveira; MORAES, Cláudia Emília Aguiar; ALMEIDA, Felipe Quintão. Controle de si, dor e representação feminina entre lutadores (as) de mixed martial arts. **Pensar a Prática**, v. 11, n. 3, 2009.

TODT, Nelson S. Jogos olímpicos na antiguidade: o festival panelênico e seus diversos eventos e significados. In: RUBIO, Kátia et al (org.). **Ética e compromisso social nos estudos olímpicos**. Porto Alegre: EDIPCURS, 2007. Cap. . p. 217-222.

TOREZANI, Julianna Nascimento. A Transmissão dos eventos da UFC pela Rede Globo: uma análise pelas Teorias de Construção Social. In: CONGRESSO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO NA REGIÃO NORDESTE, 14., 2012, Recife. **Anais eletrônicos**... Recife. INTERCOM, 2012. Disponível em <http://www.intercom.org.br/papers/regionais/nordeste2012/resumos/R32-0365-1.pdf>. Acesso em 29 jul 2013.

TRALCI FILHO, Marcio A. **Artes marciais chinesas**: histórias de vida de mestres brasileiros e as tensões entre a tradição e o modelo esportivo. 2014. 242 f. Dissertação (Mestrado em Ciências) – Escola de Educação Física e Esportes da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014. Disponível em <http://www.teses.usp.br/ >. Acesso em 23 dez 2015.

TREVISAN, Janine B. Evangélicos pentecostais na política partidária brasileira: de 1989 a 2010. **Rev. Bras. de Hist. das Relig.,** Maringá, v. 5, n. 15, 2013. Disponível em < http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/anais4/st8/2.pdf >. Acesso em 31 dez 2015.

TRUSZ, Rodrigo A.; NUNES, Alexandre V. A evolução dos esportes de combate no currículo do Curso de Educação Física da UFRGS. **Movimento**, v. 13, n. 1 , p. 179-204., 2007. Disponível em <http://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/20337/000593330.pdf?sequence=1 >. Acesso em 17 ago 2014.

TUCUNDUVA, Tatiana. Mestre Sabú e a Capoeira Angola em Goiás: história, sonho e dilemas de um educador popular. **EFDeportes**, Buenos Aires, v. 16, n. 165, fev- 2012. Disponível em < http://www.efdeportes.com/efd165/mestre-sabu-e-a-capoeira-angola-em-goias.htm >. Acesso em 08 dez 2016.

VAGO, Tarcísio M. Início e fim do século XX: maneiras de fazer educação física na escola. **Cadernos Cedes**, v. 19, n. 48, p. 30-51, 1999. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/ccedes/v19n48/v1948a03.pdf >. Acesso em 17 ago 2014.

VALENCIA, Maria C. P. **A cibercultura e a expansão interdisciplinar da área da Comunicação**. 2013. 231 f. Tese (Doutorado em Comunicação e Semiótica) – Programa de Pós-graduação em Comunicação e Semiótica da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2013. Disponível em < http://www.sapientia.pucsp.br/tde_arquivos/1/TDE-2013-08-22T06:45:23Z-14028/Publico/Maria%20Cristina%20Palhares%20Valencia.pdf >. Acesso em 07 dez 2015.

VAN BOTTENBURG, Maarten; HEILBRON, Johan. De-sportization of fighting contests the origins and dynamics of No Holds Barred events and the theory of sportization. **International review for the sociology of sport**, v. 41, n. 3-4, p. 259-282, 2006. Disponível em <http://irs.sagepub.com/content/41/3-4/259.short>. Acesso em 16 fev 2013.

VASQUES, Daniel G. As artes marciais mistas (MMA) como esporte moderno: entre a busca da excitação ea tolerância à violência. **Esporte e Sociedade**, v.8, n. 22, 2013. Disponível em < http://www.uff.br/esportesociedade/pdf/es2203.pdf>. Acesso em 16 out 2014.

VELHO, Gilberto. O antropólogo pesquisando em sua cidade: sobre conhecimento e heresia. In: _____. (org.). **O desafio da cidade:** novas perspectivas da Antropologia brasileira. Rio de Janeiro: Campus, 1980. cap. 1. p. 13-22.

VENÂNCIO, Luciana; CARREIRO, Eduardo A. Ginástica. In: DARIDO, Suraya C.; RANGEL, Irene C. A. (coord.). **Educação Física na escola**: implicações para a prática pedagógica. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2005. p. 227-243.

VERGER, Pierre F. **Lendas africanas dos Orixás**. 4. ed. Salvador: Corrupio, 1997.

VIANNA JÚNIOR, Hermano P. **O baile funk carioca:** festas e estilos de vida metropolitanos. 1987. 150 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Rio de Janeiro, 1987. Disponível em < http://www.hugoribeiro.com.br/biblioteca-digital/Vianna-o_baile_funk_carioca.pdf >. Acesso em 09 dez 2016.

VIEIRA, Fagner P. **Diversidade e produção de estereótipos:** um estudo etnográfico da formação e atuação do soldado policial militar em Roraima. 2010. 121 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Amazônico/Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2010. Disponível em < http://www.ppgas.ufam.edu.br/attachments/article/36/Disserta%C3%A7%C3%A3o%20-%20Fagner%20Vieira%20-%20Diversidade.pdf >. Acesso em 16 ago 2014.

WACQUANT, Loïc. **Corpo e alma**: notas etnográficas de um aprendiz de boxe. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

WANDERLEY, Paulo F. T. **História do Judô no Rio de Janeiro**. [Rio de Janeiro]: [s.n.], 2001. Mimeografado.

WATSON, Nick J.; BROCK, Brian. Christianity, Boxing, and Mixed Martial Arts: reflections on morality, vocation, and well-being. **Journal of Religion & Society**, v. 17., 2015. Disponível em < https://dspace.creighton.edu/xmlui/bitstream/handle/10504/72545/2015-42.pdf?sequence=3 >. Acesso em 26 dez 2015.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2003.

_____. **Ciência e política:** duas vocações. 3.ed. São Paulo: Martins Claret, 2001.

_____. **Conceitos básicos de Sociologia**. São Paulo: Editora Moraes, 1987.

_____. Religião. In: _____. **Ensaios de Sociologia**. 5. ed. Rio de Janeiro: LTC Editora S.A. 1982. Parte 3. p. 309-412.

WEISS, Margot. **Techniques of pleasure**: BDSM and the circuits of sexuality. Durham: Duke University Press, 2011.

WELZER-LANG, Daniel. A construção do masculino: dominação das mulheres e homofobia. **Estudos Feministas**, v. 9., n. 2., p. 460-482, 2001.

WILLIAMS, Christine. Militarized Masculinity. **Qualitative Sociology,** v. 17, n. 4, p. 415-422, 1994.

WIEVIORKA, Michel. Diferenças nas diferenças? In: CAVALCANTI, Josefa S. B.; WEBER, Silke; DWYER, Tom (orgs.). **Desigualdade, diferença e reconhecimento**. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2009. p. 15-33.

WOUTERS, Cas. Formalization and informalization: changing tensions balance in caviling processes. **Theory Culture & Society**, v. 3, n. 2, p. 1-19, jun-1986. Disponível em < https://www.researchgate.net/publication/249725530_Formalization_and_Informalization_Changing_Tension_Balances_in_Civilizing_Processes >. Acesso em 18 jan 2016.

XAVIER, Telmo Pagana. **Métodos de Ensino em Educação Física.** São Paulo. Manole. 1986.

Páginas acessadas na *web*:

ALBUQUERQUE, Adriano; RODRIGUES, Evelyn; RAUPP, Ivan. Anderson sofre fratura chocante em chute, e Weidman mantém cinturão. **Combate**, 29 dez 2013. Disponível em < http://sportv.globo.com/site/combate/noticia/2013/12/anderson-silva-sofre-fratura-exposta-em-chute-e-weidman-mantem-o-titulo.html >. Acesso em 10 jan 2016.

ANDERSON Silva Brinca sobre 'beijo' em rival: 'eu encarei, ele me encarou...". **Combate**, 05 jul 2013a. Disponivel em < http://sportv.globo.com/site/combate/noticia/2013/07/anderson-silva-brinca-sobre-beijo-em-rival-eu-encarei-ele-me-encarou.html >. Acesso em 27 nov 2014.

ANJOS, Ana B.; LONGO, Ivan. IURD ou Igreja Universal intimida e quer excluir página de cartunista no *Facebook*. **Mamapress**, 25 mar. 2015. Disponível em < https://mamapress.wordpress.com/tag/iurd/ >. Acesso em 19 dez 2015.

CASTRO, Luciana. José Aldo supera infância sofrida, a fome no RJ e vira gigante no UFC. **GazetaOnLine**, 07 dez 2014. Disponível em < http://www.gazetaonline.com.br/_conteudo/2014/12/esportes/mais_esportes/1503403-jose-aldo-supera-infancia-sofrida-a-fome-no-rj-e-vira-gigante-do-ufc.html >. Acesso em 10 jan 2016.

CALIL, Ricardo. Racismo, aposentadoria, homossexualidade e como ficou careca depois de tanto alisar o cabelo. **Trip UOL**, 14 abr 2014. Disponível em < http://revistatrip.uol.com.br/trip/anderson-silva >. Acesso em 10 jan 2016.

CAULYT, Fernando. A intolerância religiosa está em ascensão no Brasil. **Mamapress,** 05 abr. 2015. Disponível em < https://mamapress.wordpress.com/tag/iurd/ >. Acesso em 19 dez 2015.

CIRILO JUNIOR. Lutador de MMA, Leandro Feijão, morre antes da pesagem oficial. **Terra**, 2013. Disponível em < http://noticias.terra.com.br/brasil/lutador-de-mma-leandro-feijao-morre-antes-de-pesagem-oficial,65081f7c89d51410VgnCLD2000000dc6eb0aRCRD.html >. Acesso em 05 dez 2015.

CORRÊA, Jorge. Belfort revela dificuldades sem TRT: "Na minha vida nada foi fácil". **Esporte BOL**, 21 mai 2015. Disponível em < >. Acesso em 10 jan 2016. http://noticias.bol.uol.com.br/ultimas-noticias/esporte/2015/05/21/belfort-diz-chegar-para-a-luta-com-weidman-com-nivel-de-testosterona-baixo.htm

CRUZ, Daniel. Conheça o novo projeto "Gladiadores do Altar". **Folha Universal**, 08 mar. 2015. Disponível em < http://www.universal.org/noticia/2015/03/08/conheca-o-novo-projeto-gladiadores-do-altar-32332.html >. Acesso em 19 dez 2015.

CRYSTALSRCOOL1. Bruce Lee vs. Anderson Silva!!! **Youtube**, 09 ago 2014. Disponível em < https://www.youtube.com/watch?v=vrjmlwvwiry>. Acesso em 11 jan 2016.

DEHÒ, Maurício. Pela carreira de Belfort, Joana Prado vira dona de casa e se afasta do *showbiz*. **UOL ESPORTE MMA**, 26 jun 2011. Disponível em < http://esporte.uol.com.br/lutas/vale-tudo/ultimas-noticias/2011/06/20/pela-carreira-de-belfort-joana-prado-vira-dona-de-casa-e-se-afasta-do-showbiz.jhtm >. Acesso em 26 dez 2015.

DORINI, Guilherme. Quimono, uma só luva e 'sem regras': relembre como era o UFC quando Royce Gracie brilhava. **ESPN.UOL**, 18 fev 2016. Disponível em <http://espn.uol.com.br/post/578451_quimono-so-uma-luva-e-sem-regras-relembre-como-era-o-ufc-quando-royce-gracie-brilhava >. Acesso em 06 abr 2016.

DUECK, Trevor. Is Silva or Ali? **MMASUCKA**, 28 ago 2011. Disponível em <http://mmasucka.com/2011/08/28/silva-ali/ >. Acesso em 11 jan 2016.

FEIJÓ, Guilherme. Anderson Silva sofre fratura grave na perna e perde revanche contra Chris Weidman, no UFC 168. **F 24**, 29 dez 2013. Disponível em < http://www.f24.com.br/editorial/esporte/noticias/29122013-68818-anderson-silva-sofre-fratura-grave-na-perna-e-perde-revanche-contra-cris-weidman-no-ufc-168 >. Acesso em 10 jan 2016.

GARCIA, Gustavo F. B. Considerações sobre a jornada de trabalho do atleta profissional, **Síntese Sage**, 2011. Disponível em < http://www.sintese.com/doutrina_integra.asp?id=1178 >. Acesso em 27 nov 2015.

GHIROTTO, Eduardo. Recuperação exigirá paciência de Anderson Silva. **Veja Esporte**, 30 dez 2013. Disponível em < http://veja.abril.com.br/noticia/esporte/recuperacao-exigira-paciencia-de-anderson-silva/ >. Acesso em 10 jan 2016.

GIGLIOTTI, Amanda. Joana Prado e Vitor Belfort vão à Igreja Calvary chapel em Las Vegas. **The Christian Post**, 18 mar. 2011. Disponível em <http://portugues.christianpost.com/news/joana-prado-e-vitor-belfort-vao-a-igreja-calvary-chapel-em-las-vegas-1513/ >. Acesso em 26 dez. 2015.

GRACIEMAG. Disponível em <http://graciemag.com/ >. Acesso em 18 jan 2016.

GREGORIO, Neto. Vitor Belfort agradece a Deus por vitória sobre Dan Henderson. **GospelPrime**, 10 nov 2013. Disponível em < https://noticias.gospelprime.com.br/ufc-vitor-belfort-dan-henderson/>. Acesso em 12 nov 2015.

GUERRA, Roberto. Anderson Silva: como água. **Cineclick**, 14 mar 2012. Disponível em <http://www.cineclick.com.br/criticas/anderson-silva-como-agua >. Acesso em 11 jan 2016.

JAMAICANO supera fratura exposta para vencer no UFC e detalha a experiência. **UOL Esporte**, 06 jul 2014. Disponível em < http://esporte.uol.com.br/mma/ultimas-noticias/2014/07/06/jamaicano-supera-fratura-exposta-para-vencer-no-ufc-e-detalha-a-experiencia.htm >. Acesso em 10 jan 2016.

JIU Jitsu emagrece. **Boa Forma**, 23 set. 2014. Disponível em < http://emagrecalutando.com.br/jiu-jitsu-emagrece/ >. Acesso em 28 dez 2015.

LEI Federal nº 9.486, de 2014 contra a mulher. **Resumobrasil**, s/d. Disponível em < http://www.resumobrasil.com/2015/05/lei-federal-n-9486-de-2014-contra-mulher.html >. Acesso em 26 dez. 2015.

LEMOS, Felipe. Antes do MMA, Vitor Belfort tentou se aventurar em duas modalidades; confira! **Torcedores.com**, 27 ago 2015. Disponível em < http://torcedores.com/noticias/2015/08/antes-do-mma-vitor-belfort-tentou-se-aventurar-em-duas-modalidades-confira >. Acesso 10 jan 2016.

MASSAMI, Bruno. MMA com opinião: retorno de Anderson Silva. O exemplo de superação vence a falta de respeito no UFC 183. **Gazeta Esportiva**, 01 fev 2015. Disponível em < http://www.gazetaesportiva.com/blogs/planeta-octogono/2015/02/01/mma-com-opiniao-retorno-de-anderson-silva-o-exemplo-de-superacao-vence-a-falta-de-respeito-no-ufc-183/ >. Acesso em 10 jan 2016.

MEHTA, Hemant. Pastor featured in the movie “Fight Church” accused of sexual abuse. **Patheos**, 15 mai. 2014. Disponível em < http://www.patheos.com/blogs/friendlyatheist/2014/05/15/pastor-featured-in-the-movie-fight-church-accused-of-sexual-abuse/ >. Acesso em 19 dez 2015.

MESMO com fratura, Minotauro recebe só 60 dias de suspensao. **Combate**, 13 dez 2011. Disponível em < http://sportv.globo.com/site/combate/noticia/2011/12/mesmo-com-fratura-minotauro-recebe-so-60-dias-de-suspensao.html >. Acesso em 10 jan 2016.

MESQUITA, Mariana. Grupo religioso “Gladiadores do altar” causa preocupação. **Jornal do Comércio**, 15 mar. 2015. Política. Disponível em < http://jconline.ne10.uol.com.br/canal/politica/nacional/noticia/2015/03/15/grupo-religioso-gladiadores-do-altar-causa-preocupacao-172338.php >. Acesso em 19 dez 2015.

MINOTAURO relembra histórias de superação e promete se reerguer na volta ao UFC Rio. **BOL Notícias**, 02 out 2012. Disponível em <http://noticias.bol.uol.com.br/ultimas-noticias/esporte/2012/10/02/minotauro-relembra-historias-de-superacao-e-promete-se-reerguer-na-volta-ao-ufc-rio.htm >. Acesso em 10 jan 2016.

MIXED Martial Arts. **Victory Church**, 19 dez. 2015. Disponível em < http://discovervictory.com/connections/sports/mixed-martial-arts/ >. Acesso em 19 dez 2015.

MOREL, Julien. O clube da luta real em Moscou é insano. **Vice**, 20 ago. 2013. Disponivel em < http://www.vice.com/pt_br/read/o-clube-da-luta-real-de-moscou-e-insano >. Acesso em 08 dez 2015.

NOBLAT, Guga. UFC 140: Lyoto desaba inconsciente e Minotauro quebra o braço. **O Globo MMA**, 11 dez 2011. disponível em <http://blogs.oglobo.globo.com/mma/post/ufc-140-lyoto-desaba-inconsciente-minotauro-quebra-braco-421124.html >. Acesso em 10 jan 2016.

NUNES, Haroldo. Anderson Silva *vs* Mike Tyson - mike tyson vs anderson silva - ufc – mma. **Youtube**, 08 jun 2012. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=2fsxkwge-_4 >. Acesso em 11 jan 2016.

PAULIE G. Anderson Silva *vs* Muhammad Ali. **Youtube**, 29 mar 2013. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=y16te6byxqo >. Acesso em 11 jan 2016.

PERELLO, Danilo. Artes marciais ajudam a emagrecer. Conheça casos de sucesso. **Extra**, 23 ago. 2014. Disponível em < http://extra.globo.com/mulher/corpo/artes-marciais-ajudam-emagrecer-conheca-casos-de-sucesso-13697240.html >. Acesso em 28 dez 2015.

PESSANHA, Klima. Atleta de MMA, Leandro Feijão morre em dia de pesagem do Shotoo 43. **Combate**, 2013. Disponível em < http://sportv.globo.com/site/combate/noticia/2013/09/lutador-de-mma-morre-pouco-antes-de-pesagem-do-shooto-43.html>. Acesso em 05 dez 2015.

PRIMEIRO *round*. Disponível em < http://www.primeiroround.com.br/ >. Acesso em 18 jan 2016.

REZENDE, Sidney. Beijo de Anderson Silva e Chris Weidman vira humor contra Feliciano. **SRZD**, 06 jul 2013. Disponível em < http://www.sidneyrezende.com/noticia/211611+marco+feliciano+essa+e+pra+voce >. Acesso em 15 mar 2016.

RÍMOLI, Cosme. A morte de Leandro Feijão expõe a estupidez do dia da pesagem no MMA. **R7**, 2013. Disponível em < http://esportes.r7.com/blogs/cosme-rimoli/a-morte-de-leandro-feijao-expoe-a-estupidez-do-dia-da-pesagem-no-mma-o-ritual-absurdo-que-veio-do-boxe-e-faz-

lutadores-perderem-20-15-10-quilos-em-dias-mistura-agua-destilada-laxantes-indutores-27092013/ >. Acesso em 05 dez 2015.

RUSSOS pagam US$ 800 para participar de 'clube da luta' em moscou. **Época Negócios Online**, 26 ago. 2013. Disponível em < http://epocanegocios.globo.com/Inspiracao/Vida/noticia/2013/08/russos-pagam-us-800-para-participar-de-clube-da-luta-em-moscou.html >. Acesso em 08 dez 2015.

TANNURI, Rodrigo. UFC 175: Weidman desbanca Lyoto; Ronda brilha mais uma vez. **O Dia**, 06 jul 2014. Disponível em < http://blogs.odia.ig.com.br/mma/2014/07/06/ufc-175-weidman-desbanca-lyoto-ronda-brilha-mais-uma-vez/ >. Acesso em 10 jan 2016.

TATAME. Disponível em < http://www.tatame.com.br/ >. Acesso em 18 jan 2016.

TURL, Dyego. 10 motivos para mulheres praticarem jiu jitsu. **Aprenda Jiu Jitsu**, 14 set. 2012. Disponível em < http://www.aprendajiujitsu.com.br/10-motivos-para-mulheres-praticarem-jiu-jitsu/ >. Acesso em 28 dez 2015.

VALLE, Marcio. José Aldo: conheça a história de luta e superação do campeão peso pena do UFC. **Primeiro *round***, 30 jan 2014. Disponível em < http://www.primeiroround.com.br/noticias/item/4622-jos%C3%A9-aldo-conhe%C3%A7a-a-hist%C3%B3ria-de-luta-e-supera%C3%A7%C3%A3o-do-campe%C3%A3o-peso-pena-do-ufc.html# >. Acesso em 10 jan 2016.

VILAR, Leandro; DANTAS, Thiago. **Lei 11.645 e o ensino indígena.** Disponível em < http://seguindopassoshistoria.blogspot.com.br/2011/09/lei-11645-e-o-ensino-indigena.html >. Acesso em 10 nov 2015.

VIVEKANANDA, Gil E. Pra que servem "clubes da luta"?. **Papo de homem**, 13 set. 2013. Disponível em < http://papodehomem.com.br/pra-que-servem-clubes-da-luta/ >. Acesso em 08 dez 2015.

WELLE, Deutsche. "Exército" da Universal preocupa religiões afro-brasileiras. **CartaCapital**, 05 abr. 2015. Disponível em < http://www.cartacapital.com.br/sociedade/exercito-da-igreja-universal-preocupa-religioes-afro-brasileiras-449.html >. Acesso em 19 dez 2015.

ZANEI, Ricardo. "Fina Estampa" romantiza MMA, falha na encenação e tem final à la Rocky Balboa. **Uol Esporte**, 24 mar 2012. Disponível em < http://uolesportevetv.blogosfera.uol.com.br/2012/03/24/fina-estampa-romantiza-mma-falha-na-encenacao-e-tem-final-a-la-rocky-balboa/ >. Acesso em 02 jan 2015.

"BEIJO" de Anderson Silva em Chris Weidman vira piada contra Marco Feliciano. **Gospelprime**, 07 jul 2013. Disponivel em < https://noticias.gospelprime.com.br/beijo-anderson-silva-chris-weidman/ >. Acesso em 15 mar 2016.