

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO FÍSICA DO
CENTRO DE EDUCAÇÃO FÍSICA E DESPORTOS DA
UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO**

SAMUEL THOMAZINI DE OLIVEIRA

**A FORJA (BIO)IDENTITÁRIA DE PRATICANTES DE ESPORTES DE
COMBATE NA CIDADE DE VITÓRIA/ES: a “(re)construção permanente
de si”**

Vitória, abril/2012

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

Oliveira, Samuel Thomazini de, 1972-

O48f A forja (Bio)identitária de praticantes de esportes de combate na cidade de Vitória-ES : a (re)construção permanente de si / Samuel Thomazini de Oliveira. – 2012.

115 f. : il.

Orientador: Ivan Marcelo Gomes.

Coorientador: Felipe Quintão de Almeida.

Dissertação (Mestrado em Educação Física) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Educação Física e Desportos.

1. Identidades. 2. Corpo humano. 3. Esportes de combate. I. Gomes, Ivan Marcelo. II. Almeida, Felipe Quintão de, 1979-. III. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Educação Física e Desportos. IV. Título.

CDU: 796

SUMÁRIO

1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....	7
1. 1. O PESQUISADOR/LUTADOR.....	10
1. 2. CONSTRUÇÃO E DELIMITAÇÃO DO OBJETO.....	15
2. “A VIDA” NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA.....	25
2.1. “DAS BIOPOLÍTICAS ÀS BIOSOCIABILIDADES”.....	25
2.2. O CARÁTER BIOIDENTITÁRIO NAS/DAS RELAÇÕES SOCIAIS CONTEMPORÂNEAS.....	28
2.3. O EXERCÍCIO DE SI SOBRE SI (BIOASCESE) NAS/DAS BIOSOCIABILIDADES.....	34
2.4. O CUIDADO DE SI.....	38
3. O CORPO E AS PRÁTICAS DE SI: a forja bioidentitária de um lutador de <i>werstling</i> profissional em tela.....	48
3. 1. O LUTADOR: A “FACE” BIOIDENTITÁRIA DO <i>SELF</i>	59
4. AS (BIO)IDENTIDADES NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA.....	66
4.1. ALÉM DAS BIOIDENTIDADES.....	68
4.2. A (RE)CONSTRUÇÃO PERMANENTE DE SI.....	72
4.2.1 (In)evitável aposentadoria.....	74
4.2.2. O homem de ferro não sai de cena.....	81
4.3. DO EU-CORPO/AMIGO AO EU-CORPO/ADVERSÁRIO.....	92
4.4. EU-LUTADOR/TREINADOR/MESTRE.....	100
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	104
6. REFERÊNCIAS.....	110
ANEXOS.....	116

RESUMO

Discute aspectos relacionados às construções (bio)identitárias de praticantes de esportes de combate veteranos na cidade da Grande Vitória/ES. A partir da reflexão e análise teórico-conceitual acerca da obra cinematográfica *The Wrestler* (2008), foi possível construir o objeto de pesquisa e imergir no campo em busca de respostas. A partir disso, esse estudo problematiza aspectos relacionados aos processos de formação bioidentitária de um lutador de *wrestling* profissional e, em seguida, dá continuidade ao processo de interpretação dos resultados obtidos no campo ampliando o escopo de análises a partir da noção de cultura somática. Nesse sentido, a sequência do trabalho se desenvolve por meio de trabalho empírico, cujo processo metodológico teve como base diálogos e entrevistas semiestruturadas com cinco lutadores das modalidades MMA, boxe e jiu jítu, com idades que variam entre 38 a 74. Outra estratégia foi retornar ao filme e, juntamente com dois dos participantes da pesquisa, dialogar sobre aspectos pertinentes ao estudo. Após esses procedimentos, foi possível articular os *insights* proporcionados pela obra cinematográfica com os dados realçados no/pelo campo. No processo de análise e discussão pontuamos alguns aspectos recorrentes nos estudos que se dedicaram a mapear os referenciais que participam da forja de lutadores na sociedade contemporânea e identificamos, tanto no filme quanto no campo, processos de formação bioidentitárias. No que se refere às análises do campo, sempre articuladas ao filme e ao referencial teórico, concluímos que os participantes em meio aos determinantes da moral do espetáculo desenvolvem maneiras “alternativas” ante aos desígnios bioidentitários correspondentes. Nesse sentido, reconhecidamente em processo de envelhecimento e afastamento das competições de alta *performance*, buscam garantir permanência na identidade escolhida. O corpo da moda e do desempenho espetacular gradativamente passa ser o corpo marcado pela história de vida do lutador, carrega e transmite o *êthos* do guerreiro, sua experiência e sua constituição na figura do Eu-Lutador/Treinador/Mestre.

ABSTRAT

Discusses aspects related to buildings (bio) identity of practitioners of combat sports veterans in the city of Vitória / ES. From the analysis and reflection about the theoretical and conceptual work film *The Wrestler* (2008), it was possible to build the object of research and immerse in the field in search of answers. From this, the study discusses aspects related to training processes (bio)identity a professional wrestler and then continues the process of interpretation of the results obtained in the field broadening the scope of analysis from the notion of somatic culture. Accordingly, the sequence of the work develops through empirical work, whose methodological process was based on dialogues and semi-structured interviews with five modes of MMA fighters, boxing and jiu jitsu, with ages ranging from 38-74. Another strategy was to return to the film and, along with two of the participants, dialogue on issues pertinent to the study. After these procedures, it was possible to articulate the insights provided by the film work with the highlighted data in / by the field. In the process of analysis and discussion we pointed out some recurrent themes in the studies that have been dedicated to mapping the references involved Forge fighters in contemporary society and to identify both the film and field training processes (bio)identity. As regards the analysis of the field, always articulated the movie and the theoretical, the participants concluded that among the determinants of moral spectacle develop ways "alternative" compared to the corresponding designs (bio)identity. In this sense, admittedly in the aging process and removal of competitive high performance, seek to ensure permanence in the chosen identity. The body of fashion and spectacular performance gradually becomes to be the body marked by the life story of the fighter carries and transmits the warrior ethos, its experience and its incorporation in the figure of *self*-fighter/trainer/master.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Estudar sobre as lutas corporais, em sua versão esportiva, significa transitar por caminhos sinuosos, por bifurcações, viadutos e congestionamentos em busca de sentidos que possam realçar parte desse intrigante universo. No âmbito dessa ideia, pesquisar o processo de construção identitária de seus praticantes se estabelece como parâmetro importante na reconstrução de referenciais pertinentes ao campo da educação física e/ou das ciências humanas e sociais. Nesse sentido, as análises concernentes aos aspectos socioculturais presentes nesse contexto são necessárias, pois nos permitem relacionar transformações sociais mais amplas às maneiras que nos tornamos sujeitos nas/das nossas práticas e nas/das práticas alheias, repercutindo nas maneiras que pensamos, pesquisamos, vivenciamos, atribuímos significados e/ou propomos intervenções no âmbito das lutas.

Nessa investida, destacamos a importância dos trabalhos que elaboraram suas análises, principalmente, a partir de aspectos e fundamentos sociais e culturais presentes nessas manifestações humanas, porquanto, historicamente em construção. A pertinência desses estudos está em sintonia com o desenvolvimento de referenciais que têm como propósito investigar as maneiras de ser sujeito/lutador na sociedade contemporânea, e, no mesmo sentido, nos usos e atribuições corporais necessários na construção identitária em questão. Nessa perspectiva, algumas questões são recorrentes: a necessidade de domínio corporal suportando a dor; a ritualização do sacrifício; as questões de/entre gêneros; a tentativa de preservação da tradição. Essas nuances do universo do ser lutador(a), apontadas como necessárias na construção do *êthos* guerreiro, se estabelecem como categorias indispensáveis no entendimento de parte do cenário que constitui o mundo das lutas.

Dada a importância dessa constatação para o campo acadêmico, em graus e contextos distintos, cada qual se destaca de maneira expressiva nos estudos das práticas de lutas corporais relativas ao boxe (WACQUANT, 1998; 2000; 2002), ao *full contact* (GASTALDO, 1995a; 1995b), ao jiu-jitsu (CHECHETO, 2004), ao karatê (VAZ; TURELLI, 2006) e às artes marciais mistas¹ (NUNES 2004; NUNES; GOELLNER, 2007).²

¹ Artes marciais mistas se referem à modalidade *Mixed Martial Arts* (MMA). Termo americano que em sua versão inicial ficou mais conhecido como vale tudo. É uma mistura de várias técnicas de lutas corporais como: jiu jitsu, boxe, karatê, judô, etc. Participa de um tipo de (re)ordenação das lutas corporais e torna-se seu representante contemporâneo mais famoso, movimentando um parcela significativa da indústria cultural.

No horizonte desse cenário, o seminal estudo realizado por Wacquant (2002) se estabelece como marco. A partir de sua inserção ao campo de pesquisa (pesquisador/lutador), aquele autor (2002) pesquisou por 35 meses as práticas de boxe na cidade de Chicago - EUA, com o objetivo de investigar e realçar parte daquele universo pugilístico. Desde então, vários trabalhos com abordagens sócio antropológicas foram produzidos em academias e/ou clubes que oferecem esportes de combate e/ou artes marciais.

Essa dissertação de mestrado se insere nesse contexto e sugere discussões sobre as construções identitárias de praticantes de esportes de combates veteranos. Assim, no percurso realizado pudemos identificar que o processo pelo qual se dão as relações de si para consigo do eu-lutador, em face de diminuição da *performance*, se estabelece como desafio na vida dos sujeitos da pesquisa. Nesse jogo, problematizamos a vontade de ser lutador elaborada e garantida a partir do exercício de si sobre si mesmo, nas constituições identitárias daí decorrentes e nas possíveis implicações do declínio da vida de lutador (*desempenho* corporal) no seu (auto)reconhecimento.

Nessas considerações iniciais, apresentamos, ainda, nossa aproximação ao objeto de pesquisa e o rumo metodológico que optamos no processo de construção e delimitação do objeto; no mesmo sentido, relatamos as estratégias investigativas utilizadas, a descrição do campo e dos sujeitos do estudo.

No segundo capítulo, apresentamos os referenciais que nortearam nossas análises e os termos que guiarão as argumentações nos capítulos subsequentes. Optamos por demarcar alguns fundamentos que dão suporte ao termo bioidentidade, conceito cunhado por Francisco Ortega e com o qual vamos operar na dissertação. Por isso, de maneira breve, esboçamos uma revisão do termo biopolítica (importante para a compreensão das bioidentidades), desenvolvida a partir da leitura de textos do próprio Ortega (1999, 2008) e de alguns comentadores dos trabalhos de Michel Foucault. Em seguida, damos ênfase à “virada” no pensamento de Foucault (retorno aos gregos) – o “cuidado de si” como prática de uma estética da existência representando uma ação sobre si mesmo como aprimoramento da alma.

² Alguns desses aspectos, também, foram apresentados por Mariante Neto (2009), em trabalho de revisão acerca dos estudos dedicados a essa temática.

No terceiro capítulo, apresentamos análise baseada em uma produção cinematográfica (*The Wrestler* – O lutador), na qual discutimos a construção bioidentitária de um lutador veterano de *wrestling* profissional. O propósito é interpretar o filme a partir do conceito de bioidentidade. Ao adotar como estratégia investigativa a análise da obra cinematográfica *O Lutador* (2008), objetivamos construir reflexões e ponderações com base nas questões que nos interessavam nesse estudo. Ao articularmos essas informações, o fizemos, também, por meio da análise de sua intertextualidade, como estratégia para descrever “[...] o modo como qualquer texto de um filme será entendido mediante nossa experiência ou percepção de textos de outros filmes”. E se os gestos, sotaques e estilos não forem aqueles da nossa sociedade, nós o entendemos mediante nossa experiência com eles em outros filmes ou construindo analogias entre a sociedade que aparece no filme e a nossa própria. “Todos esses ‘indícios’ são códigos – sistemas pelos quais os signos são organizados e aceitos numa cultura” (TURNER, 1997, p. 69, 83).

Ao nos aproximarmos da sétima arte como fonte, estamos sugerindo mediação entre a linguagem cinematográfica e as informações apreendidas no campo de pesquisa, assim como na compreensão que os próprios sujeitos da pesquisa podem emitir sobre a obra em questão. Essa estratégia também possibilitou diálogos sobre questões como: o afastamento das competições; o envelhecimento; o desgaste; as dificuldades em aceitar as limitações físicas. Nesse sentido, o diálogo com os lutadores e suas impressões sobre o filme foram de grande importância para o trabalho. Ao mesmo tempo podemos confirmar alguns aspectos de nossas análises e interpretações quando tecemos semelhanças e distanciamentos entre a ficção e a vida real.

No quarto capítulo, retomamos alguns conceitos relacionados ao processo de construção bioidentitária e articulamos nossas análises considerando aspectos do que Jurandir Freire Costa chamou de cultura somática. Nesse sentido, desenvolvemos uma triangulação entre os dados do campo, o conceito de bioidentidade e o de cultura somática.

Por fim, apresentamos nossas conclusões sobre o estudo.

1.1. O PESQUISADOR/LUTADOR

“Alguns temas e problemas de pesquisa não são procurados, eles adormecem nas escadarias da memória, repousam nos interstícios do pensamento, se fortalecem nas profundezas da imaginação... e desejam ser despertados” (SOARES, 2010, p. 9). Tomo por empréstimo o comentário efetuado por Carmen Lúcia Soares acerca do trabalho de Luís Eduardo Ferreira Marta – A memória das lutas: as artes marciais orientais e sua presença na cultura corporal de São Paulo – como elemento de reflexão no processo de construção desse trabalho, no sentido de perceber a inter-relação entre aspectos que se relacionam tanto com o objeto a ser investigado quanto com a história de vida do investigador. Esse posicionamento significa considerar que,

[...] o movimento de aproximação e distanciamento é parte do ofício de quem pesquisa, e se não é possível – e tampouco desejável – pretender uma imunidade em relação ao objeto e ao movimento em direção a ele, é preciso, no entanto, que a questão seja trazida para o centro mesmo da reflexão investigativa. O problema ganha complexidade quando a relação é, por alguma razão, orgânica, visceral, sugerindo que o/a pesquisador/a não apenas considere essa sua situação, mas que a problematize, uma vez que se coloca como reveladora das condições de possibilidade da investigação e do desdobramento da coleta e análise de dados, da reflexão sobre eles, bem como da produção de resultados e conclusões (TURELLI; VAZ, 2011, p. 896).

Nessa relação, é possível rememorar àquele imaginário repleto de heróis e fantasias de criança, as brincadeiras de *lutas* com amigos e as experiências vividas nas/pelas práticas de lutas esportivas na idade adulta. Como pesquisador, reconhecer essa proximidade com o campo a ser investigado, é perceber que os sentidos de outrora se transformam, se deslocam, se refazem, no entanto, ainda esboçam parte de nós. Nesse processo, refletir e problematizar questões referentes à produção de conhecimento formal no que se refere ao tema em voga, também incide no processo de formação (humana) do pesquisador.

Essa ideia está conectada à necessidade de diálogo constante com a literatura e consigo mesmo; é estar sujeito a deslocamentos; rever convicções e/ou certezas sedimentadas; é ponderar sempre que for possível. Pensando nisso, de maneira breve, nas próximas linhas apresentarei meu engajamento inicial aos treinamentos nos/dos esportes de combate e, em seguida, as estratégias adotadas no processo de reconstrução e investigação do objeto de pesquisa atual.

Nos dias atuais, podemos observar muitos garotos brincando de *lutas* em pátios de escolas, nas ruas e em vários locais possíveis para essa vivência. Comigo não foi muito diferente. Na minha infância e adolescência, tínhamos até um grupo que se reunia para confrontos (“teatralizados”) perto da casa onde morava. Aos dezenove anos aconteceu meu ingresso ao mundo das lutas esportivas. A escolha da modalidade (full contact) se efetivou por intermédio de um amigo que treinava fazia algum tempo. Fiquei muito animado ao ouvir suas histórias e sua maneira destemida de ser, o que me levou a uma das aulas. Naquele momento não pensava em participar de campeonatos. Eu queria usufruir do bem-estar de estar praticando aquela modalidade, de estar ali com o grupo, de ser um deles, de vestir a roupa da luta e tudo o mais. Após três meses de treinamento, fui convidado para participar de uma competição. Naquele evento, iniciantes como eu (faixa branca) não podiam participar. Mesmo assim, meu mestre me inscreveu como faixa azul (segunda faixa na hierarquia de graduação do *full contact*). Naquele episódio, com 19 anos e 76 Kg, fui qualificado na categoria médio pesado (de 76 até 81 kg). Entretanto, por não ser uma prática muito difundida naquela ocasião, não existiam lutadores inscritos para lutarem na minha categoria, por isso fui selecionado para lutar com um lutador com mais de 81 kg (faixa preta) que, assim como eu, não tinha com quem lutar. Lembro-me perfeitamente do que meu mestre me disse minutos antes de entrar no ringue: você aguenta porrada, não aguenta!³

Subi no ringue e fui pra cima de meu adversário como um louco, não queria saber se eu ia aguentar, queria impedi-lo de me mostrar se eu aguentaria ou não. Nunca pensei que três minutos poderiam demorar tanto. Foram três *rounds* (de três minutos) muito longos, repleto de chutes por parte dele e socos da minha parte. Nos intervalos de cada *round*, recebia instruções e ouvia que a luta estava equilibrada, contudo, eu deveria chutar mais para desempatar. Não chutei, mas acertei muitos socos. Não foi o suficiente, perdi nos pontos e saí do ringue com sensação de vitória e saudado pelos amigos.

Em 1992, aos 20 anos, participei de minha segunda competição, realizada nos mesmos moldes da competição do ano anterior. Era uma competição que reunia todos os atletas de full contact da região. Desta vez, já na faixa azul, me sagrei campeão da competição realizando

³ A partir desse momento, alguns comentários e expressões referentes ao mundo das lutas como: aguentar porrada, dar uma surra, casca grossa, etc., serão utilizados como estratégias de aproximar o leitor ao campo de pesquisa, tanto no que se refere às experiências do pesquisador quanto aos relatos dos entrevistados. Assim, a partir das falas dos entrevistados e da transcrição na íntegra poderemos estabelecer ponderações necessárias para nossas análises.

apenas uma luta. Por não existir nenhum outro evento daquela modalidade na época, aquela competição determinava o campeão capixaba de full contact.

Após aquele torneio, meu professor, numa viagem a São Paulo, teve a oportunidade de conhecer Paulo Sorello, obtendo, assim, a graduação no *kicboxing*. Paulo Sorello, como pontuou Gastaldo (1995a), foi um dos grandes responsáveis pela consolidação do kickboxing no País, especialmente após sua conquista do título mundial. Na ocasião de seu retorno à Vila Velha – ES, por razões não importantes para nós agora, desligou-se do seu mestre (full contact) e começou seu próprio discipulado no kickboxing. Os alunos mais graduados o acompanharam, dentre eles: seu irmão Thécio, Fábio Stein (o amigo que me levou ao full contact), Bruno Shwartz e eu. Estava, então, criado o *Clã do Tigre*, como nosso mestre gostava de se referir, fazendo alusão às histórias das artes marciais orientais.

Em 1995, Fábio Stein, Bruno Shwartz e eu, em um sábado pela manhã e comandados pelo nosso mestre (Emerson), realizamos nosso exame de faixa preta. Foram dez *rounds* de três minutos, alternando-se os confrontos, ora descansando um *round*, ora lutando dois *rounds* seguidos sem descanso com quem havia descansado. Vivenciamos e ritualizamos a aquisição de nossas faixas pretas como emblema da forja do *homem de ferro* (GASTALDO, 1995a), daquele que suportou às duras exigências de tornar-se um membro do alto escalão do clã. Foi um sábado e tanto! Saímos dali com vários hematomas por todo o corpo, principalmente em nossos rostos; mas por incrível que possa parecer, dava orgulho em mostrar, era bom quando as pessoas perguntavam o que havia acontecido.



Da esquerda para direita – Bruno, Fabio, Emerson e eu.

Após adquirir a faixa preta, dividia meu tempo em várias atividades, porém não participava de competições, somente as lutas que aconteciam dentro da academia, em alguns treinamentos e em exames de graduação de faixas. Em 1998, o falecimento de nosso mestre, idealizador e fundador da *Academia Tigre*, deu uma nova direção em nossas vidas como lutadores. Como faixas pretas, nos dispusemos a dar continuidade ao seu legado. Eu, até então trabalhando em bairros da periferia da cidade, fui convidado a ministrar aulas em academias consideradas de maior poder econômico. Uma delas era de um veterano lutador de jiu-jitsu. Como ele mesmo gostava sempre de lembrar, havia treinado e adquirido sua faixa preta com a família Gracie, com quem teve a honra e a oportunidade de compartilhar muitos momentos interessantes, em especial com o Royce e o Rickson Gracie, fenômenos reconhecidos e respeitados mundialmente, lendas vivas do vale-tudo, hoje conhecido como artes marciais mistas (*Mixed Martial Arts* – MMA). Aquele professor me estimulava a investir no vale-tudo, mas para tanto, eu deveria aprender e desenvolver as habilidades do jiu-jitsu. Após alguns meses trabalhando em sua academia, ele acabou me convencendo a treinar jiu-jitsu com ele. Com isso alguns dos meus alunos também se dedicaram a treinar as duas modalidades.

Com o passar do tempo, pouco a pouco fui me desinteressando de ministrar aulas de kickboxing para turmas extensas em academias. Não sei ao certo o que aconteceu, quais os reais motivos desse desinteresse. Contudo, dentre os episódios que antecederam a minha saída efetiva, foi meu estranhamento a acontecimentos que antes não eram tão acentuados pelas

minhas lentes de faixa-preta. Um deles refere-se aos constantes envolvimento em brigas na rua e em frente das academias, por alguns alunos e, principalmente, meu aluno mais graduado. Certa vez sua mãe me ligou aflita, dizendo que ele havia brigado perto da casa da namorada. Naquela ocasião (não se sabe ao certo como aconteceu) ele teria agredido uma pessoa (policia), que não conformado com a surra, estava tentando encontrá-lo para então resolver a pendência. Em consideração à mãe aflita, fui até a casa do homem e me identifiquei como o professor do rapaz. Ele me convidou para entrar, tirou uma arma, colocou em cima da mesa e disse várias coisas. Uma delas se referia a minha responsabilidade em ensinar meus alunos a brigarem na rua.

Em nenhum momento pensei que ele queria me fazer algum mal, porém percebi que eu tinha (em certo grau) responsabilidade. O contorno da situação se efetivou quando apresentei uma relação de amigos que lhe eram familiares (policiais) e assumi a incumbência de punir meu aluno. No decorrer desses e outros conflitos, deu-se efetivamente meu afastamento por completo. Doei alguns de meus apetrechos de luta (luvas, sacos de pancada, manoplas) e direcionei os alunos a um companheiro que havia adquirido a faixa preta no mesmo exame que eu.

Pensei, então, que minha história nos esportes de combate tinha se encerrado. No entanto, no momento de elaboração da monografia de conclusão de curso, resolvi a ele retornar para cumprir com aquela incumbência. Assim, retornei àquele universo não mais como um praticante da modalidade a que estive vinculado durante vários anos, mas pretendia regressar aos ringues na condição de um observador, de um pesquisador. Naquela investida, com ajuda de meus orientadores, procuramos discutir questões que outrora tinham outros sentidos para mim, já que mergulhado naquele meio em seu *modus operandi*. Após muito refletir, resolvemos investigar a forja identitária dos praticantes de esportes de combate. A idéia inicial era a de mergulhar naquele mundo e perceber o que era dito nos espaços de treinamento, assim como o que não era dito, mas vivido, sentido, como se relacionavam, se codificavam e se transformavam na forja⁴ identitária de um lutador. Naquela ocasião, decidi optar não pelo *kickboxing*, mas por uma modalidade de luta que se popularizou no Brasil no transcorrer da década de 1990 (e que tive contato ainda quando era professor de kickboxing) e

⁴ A ideia de forja, como metáfora, está relacionada tanto ao processo de construção do *ethos* de lutador (forjado a ferro e fogo), quanto à noção de corpo arma, armadura, instrumento de combate, ferramenta, construído e minuciosamente forjado por seu artesão.

se transformara em um fenômeno mundial das lutas espetaculares: o *Mixed Martial Arts* (MMA).

Naquele contexto, investigamos as motivações e/ou razões que levavam indivíduos praticarem as artes marciais mistas (THOMAZINI; ALMEIDA; MORAES, 2008). Para alcançar os objetivos de nossa pesquisa, realizamos uma pesquisa de campo em academias na cidade de Vila Velha (ES). No processo de análise e interpretação das fontes, tentamos realçar alguns componentes constitutivos do(a) lutador(a) de MMA, enfrentando questões do tipo: quais os rituais e rotinas existentes na academia; como se dá o preparo (físico e psicológico) do(a) atleta; como os participantes se comportavam em relação à dor e ao sofrimento; quais os sentidos que atribuíam à prática do MMA; qual o (não) lugar das mulheres neste espaço, entre outras questões. Assim, pudemos perceber nuances do que fornece sentido para o ser lutador(a), aspectos de sua forja identitária.

O trabalho atual se alinha a esses estudos, tenta seguir as pistas do ser lutador na sociedade contemporânea. Além disso, trás arraigado tanto aspectos referentes à inserção prévia do pesquisador/lutador ao ambiente das lutas, quanto questões relativas à fusão e o desenvolvimento do lutador/pesquisador.

1.2. CONSTRUÇÃO E DELIMITAÇÃO DO OBJETO

Pensando nos aspectos acima descritos, na aproximação do sujeito ao objeto de estudo, nas múltiplas relações que ressoam na configuração da pesquisa, procuramos desenvolver esse estudo dissertativo considerando tais peculiaridades. Essa noção está em sintonia com o lidar da pesquisa qualitativa com a subjetividade, “[...] portanto, implica organicamente os sujeitos que a empreendem. No entanto, também coloca a relação epistemológica, ao mesmo tempo uma relação de poder, sujeito-objeto de investigação [...]” (GOELLNER et al, 2010, p. 1-2).

Por esse caminho, a construção do objeto de pesquisa e sua delimitação orientam-se na aproximação do pesquisador consigo mesmo, assim como com as diversas formas, expressões e sentidos que o objeto possa lhe oferecer: no ambiente a ser pesquisado; nos sujeitos na/da pesquisa e na maneira como interagem com o estudo; nas obras acadêmicas; nas produções literárias; nas obras de arte; nas expressões, nas falas, nos gestos, nas atitudes, nas imagens.

Nessa dimensão de pesquisa, o objeto de análise, assim como o sujeito, não está lá dado, a espera de alguém para elucidá-lo por completo; apresentar-se-á na interação, interpretação e

problematização gerada a partir desse encontro (pesquisador-ativo/objeto) e nos referenciais que por aí transitam. Assumir essa postura nos aproxima da terceira noção de objeto construído apresentada por Poupart et al (2008, p. 60).⁵ Sobre o procedimento metodológico do pesquisador, efetivamente, diz o autor, “[...] queira-se ou não, o pesquisador seleciona fatos, escolhe ou define conceitos, interpreta seus resultados, etc; em suma, ele constrói, de sua parte, seu objeto tecnicamente e teoricamente”. Assim, o pesquisador seleciona alguns aspectos de uma realidade, sem cair na ingenuidade de totalizar suas análises. Por sua vez, ele (o pesquisador) sabe, ou, no mínimo, deveria saber que o quadro final que ele estabelece não corresponde plenamente à realidade em sua totalidade.

Conceber o estudo a partir desses parâmetros nos trouxe algumas inquietações sobre o método. As disputas por validação entre perspectivas explicativas e o tencionamento por posição hierarquicamente superior (modelos interpretativos, escalas, sistemas, gráficos, a questão do método frente ao objeto), nos fizeram rever e ponderar algumas das questões apresentadas nas disciplinas cursadas no Programa de Pós Graduação em Educação Física na Universidade Federal do Espírito Santo (2010/1 – 2010/2).

Atravessado por essas questões, no primeiro ano de mestrado, o rumo da pesquisa ainda estava atrelado ao primeiro contado com lutadores de MMA e um tanto nebuloso em sua delimitação. No segundo semestre do ano de 2010, desenvolvemos um trabalho tendo como fonte uma obra cinematográfica, cuja exibição fora viabilizada pelo projeto “O CEFD vai ao cinema”, no/do Centro de Educação Física e Desportos da Universidade Federal do Espírito Santo (CEFD/UFES). Ao refletirmos sobre o filme do diretor Darren Aronofsky (2008) intitulado *The Wrestler* (O lutador), protagonizada pelo ator Mickey Rourke, articulamos parte dos nossos estudos sobre a importância atribuída ao corpo na sociedade contemporânea. Bastante influenciado pelo roteiro do filme, delineamos, ao final do ano de 2010 e início de 2011, nosso foco principal: investigar lutadores em final de carreira. Dispusemo-nos a

⁵ Segundo Poupart et al (2008, p. 58, 59, 60) é possível perceber três sentidos diferentes para a noção de “objeto construído”. Num primeiro sentido, essa noção designa a construção de um *objeto disciplinar*. Diz-se, aqui, que cada disciplina “constrói seu objeto”; ela *separa* determinados aspectos da realidade social e nos *proíbe* de confundir um âmbito com outro. O analista é, então, convidado a participar de um projeto coletivo, e construir suas próprias descrições e explicações da realidade, em função dos parâmetros de sua disciplina.

Num segundo sentido, a noção de objeto construído remete ao fenômeno da *pré-construção social do objeto de estudo*. Por “pré-construção” busca-se dizer que o objeto foi concebido por um trabalho do espírito, ou criado por meio de instituições e de práticas sociais, de uma determinada maneira *anterior* a que o pesquisador empreendesse sua pesquisa sobre esse objeto. Pode-se dizer que ocorre, uma construção *em primeiro grau*. Com efeito, os objetos adquirem formas institucionais e sua própria existência pode depender delas.

Sobre a terceira noção de objeto construído, os autores acrescentam: os objetos de pensamento, construídos pelos pesquisadores nas ciências sociais, baseiam-se em objetos de pensamento construídos pelo pensamento comum do homem levando sua vida cotidiana entre seus semelhantes, e a ela se reportando (SCHUTZ apud POUPART, 2008, p. 60). Trata-se, assim, de uma “construção *em segundo grau*”; principalmente, construções de construções edificadas pelos atores sobre a cena social, nas quais o homem de ciência observa o comportamento e tenta explicá-lo, sempre respeitando as regras de procedimento da ciência”.

responder as seguintes questões: como se dá a relação do lutador com seu corpo quanto este não mais atende as exigências do lutador? Quais referenciais participarão de uma possível reconstrução identitária de um lutador quando está em vias de afastamento das competições?

A partir da elaboração das questões acima mencionadas, nos articulamos em ações que pudessem nos aproximar do nosso objeto.⁶ Assim, procuramos identificar e contatar atletas que estivessem em vias de afastamento das competições na cidade da Grande Vitória. Inicialmente, estabelecemos como critério pesquisar apenas lutadores da modalidade *Mixed Martial Arts*;⁷ no entanto, a dificuldade de encontrar lutadores dessa modalidade com idade compatível com um possível quadro de aposentadoria, nos incentivou a investigar lutadores de modalidades que se relacionam com o MMA. É o caso do boxe e o jiu jítu. Assim, elaboramos um esboço de entrevista baseados em eixos como: a história do lutador; a importância do corpo na/da luta; quem é o lutador; quando o lutador deixa de ser lutador; a importância do mestre. De posse disso, por meio de telefonemas e e-mails começamos a estabelecer os contatos com os lutadores na cidade. Alguns contatos foram intermediados por amigos em comum, por outros lutadores que participaram da primeira pesquisa e, também pela repercussão do trabalho inicial entre os lutadores na cidade. Outros não foram nada fáceis, como poderemos verificar nas próximas linhas.

O contato com o primeiro lutador foi intermediado por um amigo de graduação que havia sido seu aluno. No primeiro contato estabelecido por e-mail, o lutador 1 estava fora do Brasil (estava na Finlândia, onde tem um projeto e trabalha em várias academias de MMA). Após algumas mensagens por e-mail e telefonemas, conseguimos marcar uma conversa para os dias em que ele estivesse no Brasil. No dia 3 de janeiro de 2011, em uma academia situada na Grande Vitória-ES, desenvolvemos nossa primeira conversa.

⁶ Em meio a isso, realizamos busca por publicações que discutissem o afastamento/aposentadoria de atletas; outra ação se refere à submissão do projeto (número 005/11) ao Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade federal do Espírito Santo (CEP/UFES), em cumprimento a resolução 196/96 do Conselho Nacional de Saúde (CNS); fomos a campo munido do termo de compromisso livre e esclarecido (TCLE) para darmos prosseguimento à pesquisa.

⁷ Nesse processo realizamos uma busca sobre *Mixed Martial Arts* no banco de dados da CAPES – meta busca - áreas da saúde – educação física. Encontramos 130 registros relacionados. Ao verificarmos os resumos (em sua maioria em língua inglesa), constatamos que apenas 15 se relacionavam à modalidade de luta corporal *Mixed Martial Arts*. Assim, um diz respeito aos métodos de treinamentos no/do MMA; nove estão relacionados às lesões ocorridas na modalidade; um se refere à história do vale tudo (MMA); um é direcionado a noção de que o MMA e o boxe devem ser banidos do mundo esportivo; dois se referem à fisiologia do exercício no MMA; um sobre as construções identitárias no/do MMA (de nossa autoria). No Scielo (Brasil) não foi encontrado nenhum registro. No banco de teses da CAPES só encontramos uma dissertação - Corpos na arena: um estudo etnográfico sobre a prática das artes marciais combinadas (NUNES, Claudio Ricardo Freitas, 2004). Não há nenhuma tese de doutorado.

- 38 anos, professor/lutador de MMA e jiu jitsu, com experiência em competições internacionais nessa modalidade. Participara, por alguns anos, do maior evento de artes marciais mistas do mundo (UFC). Sempre bem humorado e articulado com as palavras cedeu muitos momentos de seu tempo de treinamento, aulas e/ou descanso para participar da pesquisa. As respostas na maioria das vezes eram extensas com histórias e detalhes. Sempre interessado em saber sobre o que eu estava realmente querendo saber; se isso iria melhorar a imagem do esporte; sobre quais aspectos do lutador e do treinamento eu iria abordar na pesquisa. Demonstrou muito interesse em contribuir para a construção do trabalho. Isso em alguns momentos me permitiu tentar abordar algumas questões mais delicadas como, por exemplo: o envelhecimento do lutador e o término da carreira. Entretanto, as respostas se reduziam, eram fugidias ou limitavam-se a poucas palavras.

Desenvolvemos a segunda entrevista com esse lutador no dia 14 de fevereiro de 2011. A partir das primeiras questões elaboramos outras mais direcionadas a relação do lutador com seu corpo e ao desgaste físico. Nessa perspectiva, e às dificuldades encontradas ao abordarmos assuntos relacionados a uma possível transição de carreira, adotamos a estratégia de reformular algumas perguntas a partir de acontecimentos no âmbito esportivo nacional e mundial. Uma delas se referia, na época, à aposentadoria do jogador de futebol Ronaldo Nazário. A partir disso pudemos abordar o tema sem fazer referência direta aos lutadores. No desenrolar da conversa tentamos relacionar as ideias apresentadas sobre o jogador à suas próprias vidas. Isso surtiu efeito e pudemos desenvolver questões que até então não nos pareciam acessíveis.

Na sequência dos encontros, tivemos oportunidade de conversar com o Lutador 2:

- 45 anos, policial militar, professor e lutador de boxe com experiência em capoeira. É presidente de uma das federações capixabas de boxe. A entrevista foi realizada no dia 17 de janeiro de 2011 em um hospital na Grande Vitória-ES. Esse encontro levou algum tempo para se concretizar. Em princípio parecia fácil encontrar o presidente da federação de boxe capixaba. Após dias seguidos ligando para os telefones da federação capixaba de boxe e pesquisando na internet, conseguimos contato com seu superior na repartição em que trabalhava. Naquele momento ficamos sabendo que o

mesmo encontrava-se de licença e internado, e o pior, a instituição não poderia fornecer qualquer tipo de informação sobre ele. Conversei com seu superior, expliquei sobre o trabalho e ele se prontificou a me ajudar; no entanto, havia perdido o telefone pessoal no qual estavam todos os seus contatos, inclusive a do nosso entrevistado em potencial. Fiquei de retornar outro momento. Enquanto isso, continuamos vasculhando na internet rastros e notícias sobre o paradeiro desse lutador. Para nossa surpresa, foi em um site que oferecia doações de plantas medicinais que conseguimos entrar em contato com o participante. Havia uma mensagem solicitando tratamento alternativo para diabetes e lá estavam o nome completo e o telefone de nosso participante. A partir disso ligamos para o lutador e marcamos nosso encontro. Em princípio pensei em aguardar sua saída do hospital, mas ele demonstrou interesse em realizar naquele local. Por isso fui ao seu encontro e demos continuidade à pesquisa.

O lutador 3 foi selecionado por intermédio do lutador 1. Na primeira entrevista (lutador 1), quando questionado sobre a possibilidade de interromper a trajetória como lutador, ele citou o nome do lutador 3, pois este vivera história com as lutas semelhante à dele; no entanto, não dera continuidade. Imediatamente pedimos as informações e contatos para incluirmos em nossos estudos.

- 39 anos, lutador de jiu jítu e professor de educação física. O lutador 3 tem como principal ofício ministrar aulas de *kite surf* em uma das praias da Grande Vitória. O encontro foi realizado no dia 18 de janeiro de 2011, em Vitória-ES, numa loja de artigos e roupas esportivas.

Esse lutador, juntamente com o lutador 1, viveu o *boom* do jiu jítu no Estado do Espírito Santo. Essa *explosão* do jiu jítu na região (e em grande parte do Brasil) se refere ao início das competições de vale tudo na década de 1990, quando os lutadores de jiu jítu brasileiro ganhavam notoriedade como representantes de uma modalidade superior às outras. Naquele contexto, juntamente com outros lutadores, participou da difusão da modalidade na cidade obtendo muitos títulos, inclusive um vice-campeonato mundial. Com o desenvolvimento do MMA, mudou-se para São Paulo para desenvolver as habilidades necessárias para aquele evento. Questões relacionadas à família, à estabilidade financeira e/ou motivos pessoais o levou a se afastar das competições; como opção, estudou e se formou em Educação Física. Diferente dos outros lutadores da pesquisa, o lutador 3 não está muito envolvido com as lutas,

com os treinamentos e competições. Pratica eventualmente a modalidade e é muito respeitado pelos lutadores participantes do estudo. Ao comentar seu nome em outras entrevistas, sempre ouvia boas referências, tanto sobre aspectos técnicos quanto relativos à sua conduta. Bastante amigável e ponderado, evitava comentar sobre aspectos relativos à atualidade das lutas, sobre o MMA, pois não estava mais no ambiente competitivo. Entretanto, não se furtou ao direito de expor suas ideias.

Às onze horas de uma quarta-feira, dia 2 de março de 2011, em uma academia na cidade de Vila-Velha – ES, entrevistamos o lutador 4.

- 40 anos de idade, 34 anos praticando arte marcial. É faixa preta em cinco lutas (kungfu, kickboxing, muay thai, rapikido, jiu-jítsu) e trabalha como segurança. Não foi difícil encontrar o lutador 4. Conseguimos seu telefone por meio de amigos em comum. Assim pudemos marcar horário em uma das academias que trabalhava para darmos continuidade à pesquisa. Esse lutador participa das competições da modalidade *artes marciais mistas* desde as primeiras edições na década de 1990, o antigo vale-tudo. Seu cartel no MMA é de 48 lutas - 41 vitórias, 6 derrotas e 1 empate. Esse lutador é muito conhecido na cidade pelo tempo de exercício das lutas competitivas e por suas exibições performáticas. Como ele mesmo se refere, é um tipo de *show man*. Em alguns eventos, no momento em que os lutadores são apresentados para a plateia e se dirigem ao ringue, o lutador 4 muitas vezes usa fantasia de super-herói ou faz algumas acrobacias antes das lutas com intuito de alegrar a plateia e/ou desestabilizar seu oponente. Sempre atencioso e falante, o participante 4 foi generoso em suas respostas, sempre repletas de exemplos e comentários de suas proezas e experiências. Muitas vezes lembrava que aquelas perguntas e entrevistas poderiam contribuir para o desenvolvimento do esporte e, no mesmo sentido, para seu reconhecimento.

Em um sábado pela manhã, dia 18 de junho de 2011, no município de Serra – ES, nos encontramos o Lutador 5. Trata-se de um senhor que, naquele primeiro encontro, estava com 73 anos de idade. Possui experiência em vale tudo, jiu jítsu, judô, *telecatch* (lutas teatrais) e

ainda exerce o ofício na nobre arte de *boxear*.⁸ Semelhante ao lutador 2, em um primeiro momento não parecia ser difícil encontrar alguém com história documentada e com muitas informações disponíveis a seu respeito na internet. Ledo engano. Em meio a isso, seguimos por outras frentes. Assistimos um documentário sobre sua vida e nos familiarizamos um pouco com sua história. Nesse documentário, tivemos conhecimento de outros personagens que nos eram familiares e que, depois ficamos sabendo, se tratava do outro presidente da federação capixaba de boxe (em nosso Estado, há duas federações). Entramos em contato com o representante da organização e ele nos forneceu o telefone do lutador 5. Mas esperem um pouco, não foi tão fácil assim, pois era um telefone público. Ele não tem telefone residencial e/ou celular. Após várias ligações em dias alternados, alguém atende; é uma criança, um de seus treze filhos. Solicitei que chamasse seu pai. Em seguida, ouço uma voz amigável e receptiva me convidando para ir a sua casa quando quiser. Marcamos para uma quinta feira. No dia do encontro, quando eu estava a caminho de sua residência, recebo uma ligação, era sua esposa desmarcando a entrevista. Marcamos para o sábado.

Quando cheguei ao local tentei me reportar àquele documentário (da vida daquele lutador) que eu havia assistido antes de ir ao seu encontro. A impressão foi de que se tratava de outro lugar. Não consegui relacioná-los com a produção que narrara suas andanças e peripécias. No documentário, os cenários, as tomadas de cenas, me transmitiram uma ideia de vida com poucos recursos financeiros, porém, com certo glamour. Ao chegar à residência do lutador, o charme que as cenas e edições que o documentário transmitira destoaram com as imagens do ringue destruído, com restos de vários tipos de objetos descartados por sua inutilidade, a vegetação nativa (mato) tomando conta de quase tudo (e que no documentário foi apresentado como espaço para práticas de exercícios). Naquele contexto, além dos treinamentos do lutador, havia crianças correndo, sorrindo e jogando bola. Isso me impressionou um pouco, mas ao conversar com o lutador, aquilo se tornou menor, pois as palavras francas, a liberdade para expressar-se sobre qualquer assunto foi o combustível para longas entrevistas com o aparelho para registros ligado e, quando desligado, boas prosas informais.

No dia 14 de julho de 2011 realizamos a segunda entrevista. Esse encontro foi realizado um dia depois do lutador completar 74 anos. No dia dezesseis, realizou mais uma luta, cujo registro em vídeo pôde ser efetuado.

⁸ Parte da história desse lutador foi documentada por Enrico (2006). O documentário recebeu o Prêmio de melhor documentário no Festival Omelete Marginal: artes integradas (2008).

Além das entrevistas, decidimos utilizar outro recurso metodológico. Como o filme *O lutador* se revelara importante à investigação, sendo responsável, inclusive, pela delimitação do objeto de investigação, resolvemos assistir ao filme com os lutadores entrevistados. A proposta inicial foi assistir ao filme em conjunto com dois participantes (lutador 4 e lutador 5), que demonstraram interesse em comparecer ao encontro e, em seguida, iniciarmos uma discussão com base num roteiro pré-estabelecido. Entretanto, no dia previsto, o lutador 5 estava acamado e não pode comparecer. Naquele dia, ele sugeriu que sua esposa e filho (medalhista de bronze no mundial de boxe 2011 e classificado para as olimpíadas de Londres 2012) fossem representá-lo. Ficamos muito gratos à família do lutador, entretanto, não nos pareceu relevante mantê-los na dinâmica do filme, que foi assistido somente por mim e pelo lutador 4.

Em virtude do não comparecimento do lutador 5, organizamos outro encontro. Naquela nova investida, contamos com sua participação em sala de aula com os alunos de uma das disciplinas do curso de graduação em Educação Física/UFES. Na sequencia do cronograma do encontro, almoçamos em um restaurante próximo à instituição e fomos para o auditório (CEFD/UFES) assistir ao filme. A dinâmica prevista era uma entrevista pós-filme, mas ela desenvolveu-se também durante a exibição. Assim, quando percebi que o participante emitia comentários sobre as cenas, com sua permissão, diminuí o áudio e acionei o gravador. O envolvimento com a obra cinematográfica foi muito intenso por parte daquele lutador. Outra informação importante é o fato daquele participante ter vivenciado modalidade “circense” (*telecatch*) semelhante à exibida no/pelo filme.

Essa opção metodológica se assemelha à ideia de pesquisa qualitativa apresentada por Goellner et al. (2010, p. 2). Assim, ela (a pesquisa qualitativa), se relaciona com a possibilidade de

[...] transformar os colaboradores de um estudo em coautores e protagonistas dos processos metodológicos. Daí sua pertinência e eficácia no trato dos problemas de pesquisa no campo das ciências humanas e sociais, em particular no campo da educação, e de modo ímpar, no trato dos problemas da Educação Física [...] (GOELLNER et al, 2010, p. 2).

Nessa perspectiva, com exceção aos encontros realizados no CEFD/UFES, todas as entrevistas ocorreram em locais escolhidos pelos próprios participantes. Sendo assim: em

academias; na própria residência do lutador; em uma loja que estabelece parceria com entrevistado; em um hospital; e em eventos esportivos. Nesses encontros, os diálogos foram desenvolvidos por uma relação prévia de perguntas mais gerais sobre o lutador; sobre a sua história nas lutas; sobre ser lutador; a importância do corpo na constituição do lutador; sobre o afastamento do lutador das competições.⁹

Nesse sentido, conforme apresentado em anexo, desenvolvemos e elaboramos a primeira versão de roteiro de entrevista com trinta e cinco perguntas distribuídas em forma de entrevistas semiestruturadas, que foram desenvolvidas em forma de conversas e diálogos. Esse processo se repetiu sempre que retornamos o contato com os participantes. Essa estratégia também foi importante para abordarmos questões que não puderam ser respondidas em um momento anterior, e, no mesmo sentido, possibilitou que outras questões fossem realçadas pelos próprios lutadores.

Como pontuamos em momento anterior, o objetivo inicial era encontrar lutadores veteranos específicos (do MMA) que estivessem em fase de afastamento das competições. No entanto, no processo de investigação percebemos que existiam, na cidade, apenas dois lutadores da modalidade em idade que pudesse sugerir um momento de afastamento das competições. Por isso ampliamos nossa amostra. Assim, para nossa surpresa, a partir das primeiras análises das conversas e entrevistas, percebemos que os lutadores de MMA mais veteranos, um com trinta e oito anos (lutador 1), outro com quarenta e um anos de idade (lutador 4), ainda em atividade, não pretendiam se afastar das competições tão cedo. Não encontramos ex-lutadores de MMA! Os lutadores das modalidades de boxe e jiu jítu também demonstraram seu desejo em continuar a usufruir da identidade de lutador mesmo fora dos ringues e tatames.

A partir disso, podemos perceber que o alto grau de contato físico exigido por essas modalidades e a idade apresentada por esses praticantes ainda em atividade, diferente das modalidades esportivas de alta *performance*, como no futebol,¹⁰ não são motivos para que se afastem das competições. Além disso, e num contexto distinto do apresentado por Soares

⁹ Verificar anexos

¹⁰ Em um estudo sobre jogadores de futebol profissional realizado por Brandão (2000), a média de idade em que acontecera a “aposentadoria” entre seus colaboradores foi de 35 anos.

2. A VIDA NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA

2.1. “DAS BIOPOLÍTICAS ÀS BIOSOCIABILIDADES”

Os estudos desenvolvidos e publicados por Michel Foucault sobre os problemas das relações entre o sujeito e os jogos de verdade, analisados a partir das práticas coercitivas, na constituição da psiquiatria, do sistema penitenciário e nas formas de jogos teóricos ou científicos, marcaram de maneira intensa o pensamento ocidental. Nesse contexto, *Vigiar e punir*, *A história da loucura*, *O nascimento da clínica*, entre outros trabalhos, constituem um acervo de pesquisas históricas sobre o nascimento da prisão como importante método/instrumento de punição, sobre a medicalização crescente da loucura, sobre o controle de natalidade, sobre as taxas de mortalidade, etc. Esse esquema faz referência à incidência do que o autor denominou uma tecnologia do poder que, de maneira gradativa e simultânea, passa de um poder individualizante de atuação sobre os corpos dos indivíduos, em instituições como a escola, o exército, as prisões, o hospício, para uma dimensão mais abrangente, que visa agir sobre o homem como espécie, constitutivo de uma população. Perceber o homem enquanto ser vivo, cuja responsabilidade de controle com predominância de um *Estado* interventor, inaugurou, na sociedade moderna, o que o autor descreveu como um processo de estatização do biológico. Assim, o biopoder exercido pelo *Estado*, contextualizado na sociedade moderna, configurou uma política sobre a vida, uma biopolítica (FOUCAULT, 1999; RABIBOW; ROSE, 2006; ORTEGA, 1999; FARHI NETO, 2010; ASSMANN et al, 2007; MOTTA, 2010).

Ao desenvolver seus estudos sobre conceito de biopolítica, Esposito (2006) sugere a existência de três etapas históricas com enfoques diferenciados e sucessivos que precederam a noção foucaultiana. A primeira é caracterizada como de tipo organicista – com predominância de estudos alemães (1920 -1930) e que compartilha a ideia de *Estado* vitalista; sugere, além disso, uma forma de vida, um conjunto integrado de homens que se comportam como um único indivíduo espiritual e corpóreo.¹³

A segunda noção de biopolítica, denominada fase antropológica, está vinculada a estudos franceses (1960 - 1970) – como resultado tanto da derrota nazista quanto dos estudos

¹³ Nesse contexto se situa o desenvolvimento do conceito de geopolítica, que pouco depois desembocou na teorização nazista de espaço vital.

organicistas que a precederam; acontece um tipo de inclusão aos campos estritos da biopolítica (da vida, da morte, da saúde, da sobrevivência, da mortalidade); um conjunto mais amplo de tipo antropológico que, por sua vez, remete a um projeto de uma política de múltiplas dimensões do homem.

A terceira fase, a naturalista – faz referência à natureza como um problema que deverá ser resolvido, um obstáculo a ser superado mediante a constituição de uma ordem política. Esposito (2006) ressalta que, em meados da década de 1970, o trabalho de Michel Foucault, referente às biopolíticas, por sua complexidade e radicalidade, teve a grande capacidade de reelaboração conceitual que confere a sua obra originalidade e reconhecimento.¹⁴ Sobre as produções de Foucault a respeito da biopolítica, Fahry Neto (2010) identifica cinco formulações, cada uma remetendo a um confronto da política com algum outro domínio, aparentemente exterior a ela. Assim, a biopolítica aparece relacionada ao poder medical – **saúde**; a biopolítica se articula com o discurso e a prática da **guerra**, com a noção de prática biológica; biopolítica e **sexualidade**, não somente como repressão sexual, mas como formação de um complexo prático discursivo; biopolítica como dispositivo (Estatal) de **segurança** da população; biopolítica como possibilidade de governo pela **economia**, sobre os meios indiretos de intervenção do Estado na sociedade mediante a manipulação de variáveis econômicas do mercado.

No âmbito dessa análise, Ortega (1999) nos ajuda a pensar sobre esse tema indicando que o biopoder, na perspectiva foucaultiana, se articulava como uma anátomo-política do corpo, alicerçado nos processos de disciplinamento corporal que configurava como uma biopolítica das populações. Assim,

[...] a biopolítica analisada por Foucault enfatizava especialmente as noções de sexualidade, raça e degenerescência, cujo objetivo era a otimização da qualidade biológica das populações. Ela estava historicamente vinculada à constituição e ao fortalecimento do estado nacional, à afirmação da burguesia, assim como a formação de um dispositivo médico-jurídico visando a medicalização e a normatização da sociedade (ORTEGA, 2008, p. 31).

¹⁴ Numa perspectiva correlata, Castro (2007) distingue dois diferentes conceitos de biopolíticas: um está ligado a uma concepção de sociedade, de *Estado* e da política em termos biológicos e patológicos. Assim, o *Estado* é uma realidade biológica, um organismo que vive numa constante desordem, e a política tem que basear-se na patologia. No segundo sentido, a partir dos trabalhos de Michel Foucault o termo biopolítica é usado para dar conta do modo em que o estado, a política, o governo se encarrega da vida biológica do homem.

Nesse movimento, em que o *Estado* substituiu o poder soberano de “fazer morrer e deixar viver” por “fazer viver e deixar morrer” (FOUCAULT, 1999, p. 287), Rabinow (2006), de modo semelhante a Ortega (1999), distingue um pólo do biopoder focado em uma política do corpo humano, que busca maximizar suas forças e integrá-lo em sistemas eficientes (por isso ele é individualizante e disciplinador), e o outro que “[...] consiste em controles reguladores, uma biopolítica da população, enfocando nas espécies do corpo, no corpo imbuído com os mecanismos da vida, ao nascimento, morbidade, mortalidade, longevidade, etc.” Nesse aspecto é globalizante e normalizador (RABINOW; ROSE, 2006, p. 28).

Uma noção mais ampliada do conceito de biopolítica trás a cena desse jogo um campo repleto de tentativas de intervir sobre as características vitais da existência humana, tanto em seus aspectos individuais quanto das populações, a todos que nascem, crescem, se reproduzem, habitam um corpo que pode ser transformado, aperfeiçoado, treinado, mas também, adoce e morre (RABINOW; ROSE, 2006).

A ideia de biopolítica como exclusividade de *Estados* em desenvolvimento deu lugar ao entendimento de que as grandes regulações que se desenvolveram durante a modernidade também podem ser encontradas em outros níveis, como instituições médicas, fundos de bem-estar, segurança (FOUCAULT, 1999). Portanto, esclarece Foucault (1999, p. 302), dizer que o poder,¹⁵ no século XIX, tomou posse ou incumbiu-se da vida é dizer que “[...] ele conseguiu cobrir toda a superfície que se estende do orgânico ao biológico, do corpo à população, mediante o jogo duplo das tecnologias de disciplinas, de uma parte, e das tecnologias de regulamentação, de outra”. Assim, as relações estabelecidas nesse processo se referem a um poder (relações de poder) que “se incumbiu, se vocês preferirem, da vida em geral, com o pólo do corpo e o pólo da população”.

Para Rabinow e Rose (2006), essa constatação foi o ponto no qual Foucault começou a desenvolver seu conceito de *governamentalidade*. Uma investida intelectual que se propunha a apreender o surgimento e as características de uma grande variedade de maneiras de problematizar e agir sobre a conduta individual e coletiva em nome de certos objetivos que não vêm do *Estado*. No decorrer dessa (re)elaboração, Foucault também se distanciou e reviu a ideia de que tal poder sobre a vida é indubitavelmente prejudicial, o que possibilitou uma

¹⁵ O autor esclarece que quando emprega o termo poder, o faz para resumir o que entende por relações de poder (2010b, p. 276).

inflexão em seu pensamento, e o levou aos modos antigos de subjetivação e a possibilidade de saída ao modelo de resistência às relações de poder (RABINOW; ROSE, 2006; ORTEGA, 1999; ALMEIDA, 2006; GOMES; ALMEIDA; VAZ, 2009).

Nesse mesmo sentido, Ortega (1999, p. 34) ressalta que, nos estudos de Foucault, até o começo dos anos de 1970, a ideia de biopoder, como multiplicidade de relações de força, transmitia um apelo um tanto repressivo e no decorrer de seus estudos foi possível substituí-la “[...] por uma ideia de poder como governo, orientada para uma teoria da ação”. Assim, o conceito de poder e/ou as relações que sugere, foi substituído pelo conceito de “governo”. Esse deslocamento realizado por Foucault possibilitou a passagem do poder sobre os outros, de uma biopolítica (poder disciplinar, normalizador, institucional) ao governo de si (relação de si para consigo), introduzindo a temática de auto-constituição, uma noção de um sujeito ativo.

Retornaremos a essa questão da capacidade de ação do sujeito mais adiante. Por enquanto, seguiremos o processo de “atualização” e (re)configuração da biopolítica nas/das sociedades contemporâneas.

2.2. O CARÁTER BIOIDENTITÁRIO NAS/DAS RELAÇÕES SOCIAIS CONTEMPORÂNEAS

No decorrer do processo de modernização, o cenário sobre o qual se dão as relações sociais, gradativamente, ganha novos contornos. As biopolíticas foucaultianas atuantes na sociedade disciplinar, desenvolvidas a partir da noção de um processo específico de modernização/individualização, inscrevem-se em um processo de transformação/integração das técnicas disciplinares (anátomo-política do corpo/homem corpo) à noção de homem espécie (FOUCAULT, 1999, p. 289). Em um contexto com predominância de um *Estado* ordeiro, cujos batentes fundamentavam-se a partir da iluminação racional,¹⁶ os referenciais que participavam dessa trama também se mostravam fixados na solidez desse estágio

¹⁶ Nesse processo, não podemos perder de vista que o poder pastoral e *proselitista* exercido pelo *Estado* promoveu uma cruzada cultural que demandava especialistas em converter e cultivar corpos e almas. Assim, essa tarefa não ambicionava iluminar a razão dos indivíduos localizados ao lado disciplinado e produtivo desta relação e sim, ampliar a extensão de poder e as ações ordeiras do *Estado*, bem como, a criação de um mecanismo destinado a regulamentar e regularizar a vida da população (GOMES, 2009, p. 27, 28).

moderno.¹⁷ Os desdobramentos resultantes dessa metamorfose se difundem e sugerem outro tipo de relação com a vida. Assim, o modelo disciplinar, os desejos por ordem preteridos por aquele *Estado* moderno, são parcialmente dissipados e se engendram em dispositivos cada vez mais privados em um ambiente de progressiva instabilidade. No processo de transição de um modelo de sociedade, em que os referenciais mais estáveis/tradicionais sucumbem à volatilidade das transformações líquido-modernas, o corpo gradativamente assume a responsabilidade de garantir um vestígio significativo de pertencimento individual (LEBRETON, 2003). Estabelece-se como tentativa constante “[...] de deter ou tornar mais lento o fluxo, de solidificar o fluido, dar forma ao disforme” (BAUMAN, 2001, p. 95). Funciona como um tipo de refúgio para o sujeito mediante as incertezas da vida. Nesse tipo de relação, “[...] manter os fluidos em uma forma requer muita atenção, vigilância constante e esforço perpétuo – e mesmo assim o sucesso do esforço é tudo menos inevitável” (BAUMAN, 2001, p. 15).

A partir da segunda metade do século XX acontece um tipo de privatização do biológico que se entranha nas relações sociais, transferindo para a esfera privada e/ou social os critérios antes relegados às instituições. “A imagem de um indivíduo ‘gestor de si mesmo’ torna-se, não apenas amplamente aceita, mas massivamente buscada, proclamada e exigida como emblema de vida” (CALIMAN, 2002, p. 95). Em meio a essa constatação, o poder sobre a vida, que estava atrelado às perspectivas intervencionistas do “*Grande Irmão* que puniria os que saíssem da linha” (BAUMAN, 2001, p. 73), se insere nas/pelas ações que visam orientar escolhas, modos de ser e viver; seguem o curso de uma modernização/individualização crescente.

¹⁷ Zygmunt Bauman empregou a metáfora da *solidez* como marca característica da modernidade nas primeiras décadas do século XX (destruir a tradição e colocar outra, potencialmente superior e mais sólida, em seu lugar); na transição para o século XXI ele destacará o novo aspecto da condição moderna, desta vez baseado na metáfora da *liquidez* (ALMEIDA; GOMES; BRACHT, 2009). Assim, essas metáforas visam descrever momentos históricos e realçar as transformações na sociedade moderna. Nesse sentido, o sólido retrata a fixação de “novas” normas e referenciais quase imutáveis, perenes e o seu estabelecimento é garantido, em grande parte, a partir de um *Estado* que prima por ordem. O estado líquido é o termo preferencial daquele autor (2001) para referir-se ao contemporâneo, ao temporário e incapaz de manter a forma. Vivemos em um tempo mutante no qual as referências – institucionais ou não – que oferecem modelos de conduta estão em fluxo permanente e completamente desreguladas. Estão em movimento, jamais paradas.

Nesse jogo privado, em que a vida torna-se elemento central nas/para as ações individuais, trás embutido a ambivalência¹⁸ como resultado inerente a esse processo (GOMES, 2009). Assim, o indivíduo tornar-se-á responsável tanto por seus êxitos quanto pelos seus fracassos. Nessa configuração, além do caráter individual biológico (de uma predisposição genética a isso e/ou àquilo), os esforços em manter-se em um estilo de vida saudável são individuais, por isso, também as “[...] doenças, assim como a terapia; as preocupações são privadas, assim como os meios de lutar para resolvê-las” (BAUMAN, 2001, p. 77).

Caliman (2002, p. 110) evidencia que várias são as promessas que visam aliviar o peso da liberdade/autonomia individual excessiva e insuportável da solidão, do abandono que o mercado e a exigência consumista induzem como alternativa. No fluxo dessas exigências, “[...] o investimento no corpo e na saúde surge como um dos principais objetivos, individual e coletivo, na busca de uma felicidade cada vez mais voltada para os interesses do eu”. No contexto biopolítico contemporâneo, as dimensões apontadas por Farhi Neto (2010) se conectam, em maior ou menor grau, à capacidade de cada um em gerir sua própria vida. “A vida torna-se capital de que todos e qualquer um dispõe” (PELBART, apud ASSMANN, 2001, p. 21).

Para administrar esse capital vida, o indivíduo deve estar atento às verdades que circulam por esse cenário. Nessa trama, dispor de si significa investimentos sobre si. Em um contexto em que se prima pela sensação de pertencimento, o reconhecimento identitário individual/social perdera “[...] as âncoras *sociais* que faziam parecer natural, predeterminados e inegociáveis, a ‘identificação’ se torna cada vez mais importante para os indivíduos que buscam desesperadamente um ‘nós’ a que possam pedir acesso” (BAUMAN, 2005, p. 30):

As aflições sociais - mais ou menos herdadas - que são tradicionalmente atribuídas aos indivíduos como definição de identidades: raça... gênero, país ou local de nascimento, família e classe social agora estão... se tornando menos importantes, diluídas e alteradas nos países mais avançados do ponto de vista tecnológico e econômico. Ao mesmo tempo, há a ânsia e as tentativas de encontrar ou criar novos grupos com os quais vivencie o pertencimento e que possam facilitar a construção da identidade. Segue-se a isso um crescente sentimento de insegurança (DENCİK apud BAUMAN, 2005, p. 30, 31)

¹⁸ Se na modernidade o desejo por ordem gerava mais ambivalência e o *Estado* era o responsável pela jardinagem daquelas ervas daninhas, na sociedade individualizada essa relação também tende a ser privatizada (privatização da ambivalência).

Ortega (2003, p. 60), dialogando com Hannah Arendt, Michel Foucault, Norbert Elias e Philippe Áries, numa perspectiva análoga, nos possibilita penetrar um pouco mais nessa rede de transformações, identificando a modernidade “[...] como um processo de crescente decomposição do espaço público, de privatização e intimismo”. Com isso, afirma Ortega (p. 61), “[...] a vida passa a ocupar o vazio deixado pela decomposição do âmbito público”. No fluir da alta modernidade, são criadas novas texturas de relações pessoais/sociais, outros critérios de reconhecimento constituem-se como verdades e tencionam por validação numa sociedade cada vez mais individualizada, instável e que anseia por um *estado* de bem estar pessoal/social.¹⁹

Rabinow (1999), ao construir suas análises acerca dos desdobramentos e desenvolvimentos da genética e do projeto Genoma, faz referência à constituição de novas formas de sociabilidades como um novo tipo de auto-produção. Uma nova forma de relacionar-se consigo e com os outros a partir de referenciais comuns aos indivíduos que vêm em si mesmos semelhanças que os distinguem dos demais, e isso justifica agruparem-se tendo como referenciais básicos características físicas, biológicas. Esse processo é descrito por aquele autor (1999) como biossociabilidades. Esses agrupamentos representam de maneira fundamental os desdobramentos do bipoder/biopolítica na sociedade contemporânea. Nesse horizonte, pensar sobre esse processo não tem a ver apenas com uma metáfora biológica, mas uma trama em que circulam termos de reconhecimento e lugares de restrição, com implicação na formação de novas formas individuais e grupais de construções identitárias, surgidas dessas novas verdades (RABINOW; ROSE, 2006).

Ortega (2003; 2008), ao se apropriar e utilizar o termo biossociabilidade, o faz remetendo-o as novas formas de sociabilidade surgidas da interação do capital com as biotecnologias e a medicina.²⁰ Nesse contexto, Ortega (2008) denomina biossociabilidades as constituições de

¹⁹ Aqui, a expressão *estado* (com letra minúscula), sugere a menor atuação/presença das instituições públicas relativa à tentativa de fazer a maioria dos indivíduos se sentirem confiantes e satisfeitos. Nessa perspectiva, significa que, os *Estados*, já não sancionam apólice coletiva de seguro, deixando a tarefa de obter bem estar em um futuro em segurança para as buscas individuais. Os indivíduos estão cada vez mais abandonados aos seus próprios recursos e as suas próprias perspicácias (BAUMAN, 2005; 2010).

²⁰ Por esse aspecto, podemos nos aproximar da dimensão medical da biopolítica apresentada por Fahri Neto (2010). A primeira formulação da biopolítica gira em torno da interseção, da interferência mútua, entre política e medicina. Segundo o próprio Foucault (1999, p. 301, 302), o conjunto constituído por medicina e higiene foi de importância considerável (não o mais importante) no século XIX dado o vínculo que estabelece(u) entre as influências científicas sobre os processos biológicos e orgânicos (sobre a população e o corpo) e, ao mesmo tempo, na medida em que a medicina foi uma técnica política de intervenção, com efeitos de poder próprio. A

grupos de interesses privados baseados em critérios advindos das ciências biológicas, da saúde, das performances corporais, em discursos que tendem por uma verdade normalizante. Assim, se em um determinado contexto histórico, o *Estado* exercia um poder disciplinador, ordeiro e os grupos sociais eram socializados segundo critérios como raça, classe, orientação política, como acontecia na biopolítica apresentada por Foucault, na atualidade, “[...] as biosociabilidades contemporâneas são constituídas por grupos de interesses privados, segundo critérios de saúde, performances corporais, doenças específicas, longevidade, etc” (ORTEGA, 2008, p. 30).

Nessa versão atualizada da biopolítica, cuja manifestação inicial estava atrelada a uma ação sobre os outros (*Estado* sobre o indivíduo e a população), ela se deslocou para o âmbito do privado, ao âmago dos processos de auto reconhecimento/auto pertencimento contemporâneo. Assim, a vida nas ações individuais passa a ser dirigida com o objetivo de obter melhor forma física, maior longevidade, prolongamento da juventude, etc. Os critérios de avaliação das qualidades essenciais aos processos de auto constituição bioidentitária fazem referência a todo “[...] um vocabulário médico fisicalista baseado em constantes biológicas, taxas de colesterol, tono muscular, desempenho físico, capacidade aeróbica [...]” e denotam a popularidade desses termos que adquirem e sugerem uma conotação moral na avaliação individual (ORTEGA, 2008, p. 31). Percorrer por essas nuances identitárias si significa perceber que, a partir dos referenciais preponderantemente corporais, dos saberes-poderes constituídos e de suas práticas, configura-se o processo de formação de bioidentidades. Um processo relacional que tem no **corpo** o alvo das investidas do *eu*. O corpo, representante mais vivo da natureza humana (que deve ser dominada, constantemente atualizada), deve estar sempre à disposição do seu mestre e do conhecimento verdadeiro sobre o que deve ser feito para garantir uma vida idealizada. Nesse jogo confuso de obscurecimento de referenciais outrora incontestáveis, o sujeito experimenta, “[...] um retorno maior à individualidade” e o corpo, ganha *status* diferenciado em relação a outros referenciais de reconhecimento (LE BRETON, 2007, p. 10).

Esse percurso se materializa na aproximação de si por meio das investidas corporais; isso, na perspectiva apresentada, significa buscar em si mesmo a companhia que falta nas relações sociais. Nesse sentido, o corpo é outro mais próximo; torna-se parceiro daquele de quem se exige a melhor apresentação, as sensações mais originais, a boa resistência, a juventude

eterna, a ostentação das marcas distintivas mais eficazes (LE BRETON, 2003, 2007). Assim, na ausência dos limites de significação que foram dissolvidos na sociedade contemporânea, “[...] o indivíduo procura ao seu redor, fisicamente, os limites de fato”. Enfrentando obstáculos e na relação frontal com o mundo, experimenta a oportunidade de (re)encontrar os referenciais que são necessários para sustentar a identidade pessoal (LE BRETON, 2007, p. 88). Essa lógica se estabelece por meio de práticas que visam transformar o corpo, readaptá-lo, potencializá-lo, marcá-lo para melhor identificá-lo. Esse exercício de si sobre si, reproduz no foco subjetivo,

[...] as regras da biossociabilidade, enfatizando os procedimentos de cuidados corporais, médicos, higiênicos e estéticos na construção das identidades pessoais, das bioidentidades. Trata-se da formação de um sujeito que se autocontrola, autovigia e autogoverna (ORTEGA, 2008, p. 31-32).

A centralidade do corpo é demarcatória; aparece como meio mais próximo e disponível nas/das investidas de um indivíduo em busca de refúgio às incertezas da vida; torna-se, “[...] um portador visível da auto identidade, estando cada vez mais integrado nas decisões individuais do estilo de vida”²¹ (GIDDENS; NETTLETON; BUTON apud ORTEGA, 2008, p. 32). Assim,

[...] quanto mais a tradição perde seu domínio, e quanto mais a vida é reconstruída em termos do jogo dialético entre local e o global, tanto mais os indivíduos são forçados a escolher um estilo de vida a partir de uma diversidade de opções. [...] a escolha de estilo de vida é cada vez mais importante na constituição da auto identidade da atividade diária [...]. Todas essas escolhas (assim como as maiores e mais importantes) são decisões não só como agir, mas também sobre quem ser. Quanto mais pós-tradicionais as situações, mais o estilo de vida diz respeito ao próprio centro da auto identidade, seu fazer e refazer (GIDDENS, 2002, p. 13).

A noção de estilo de vida, mesmo não fazendo referência direta à noção de biopolítica, nos possibilita correlacioná-lo às construções bioidentitárias, pois indica que as diversidades de opções a serem escolhidas e/ou descartadas pelos indivíduos confluem nas transformações corporais possíveis e necessárias na auto constituição de si. Nesse contexto,

[...] em que o corpo desponta como o principal vetor de constituição das subjetividades contemporâneas, o sujeito é *chamado* para decidir sobre questões constantemente elaboradas pelos [...] sistemas de conhecimento, dependentes de certas regras de procedimentos, que são transferíveis de indivíduo para indivíduo [...] (GOMES; ALMEIDA; VAZ, 2009, p. 312).

²¹ Os estilos de vida são práticas rotinizadas incorporadas em hábitos de vestir, comer, modos de agir e lugares preferidos de encontrar os outros (GIDDENS, 2002, p. 80).

Pensar sobre esse processo implica que, no âmbito da sociedade individualizada, a precariedade da solitária construção bioidentitária faz com que seus construtores, ao se depararem com seus *déficits*, “[...] busquem um bode expiatório para pendurar nele seus medos e ansiedades vividos individualmente e executar os ritos de exorcismo na companhia de outros indivíduos, similarmente ansiosos e temerosos” (BAUMAN, 2008, p. 192).

Essa luta por significados, na qual o construtor bioidentitário encontra em seu corpo o principal meio para conquista de si, não parece ser tão simples quanto perambular pelos supermercados bioidentitários modernos em busca de especialistas em próteses e/ou vendedores de utensílios que possam, de alguma maneira, transformar e/ou adornar esse corpo *eu*. As transformações a que se dedicam os ascetas contemporâneos, os bioascetas, também tem a ver com dor, com aparência, com prazer, com sentidos que, obviamente, de alguma forma já estão embutidos e disponíveis nas vitrines dos shoppings centers bioidentitários contemporâneos, no entanto, são muito mais complexos e fugidios. A partir da perspectiva apresentada, a relação que cada um tem consigo é de um *self manager*; as bioidentidades são construídas e exercidas através de práticas necessárias a esse tipo de busca, a partir do exercício de si sobre si realizado nas/pelas práticas bioascéticas.

2.3. O EXERCÍCIO DE SI SOBRE SI (BIOASCESE) NAS/DAS BIODIVERSIDADES

Ao tentar oferecer uma definição de ascese, em sua revisão acerca desse tema, Ortega (2008) sugere as definições de Valantasis e Foucault como as mais englobantes, por “[...] levarem em conta o caráter universal do fenômeno, que não obstante apenas é compreensível nas formas, motivos e contextos específicos da aparição da prática ascética” (ORTEGA, 2008, p. 22).

Nesse sentido, “[...] o ascetismo pode ser definido como as performances em um meio social dominante com a intenção de inaugurar uma nova subjetividade, relações sociais diferentes e um universo simbólico alternativo” (VALANTASIS apud ORTEGA, 2008, p. 22-23). No entanto, Ortega faz uma ressalva em relação a esse universo alternativo proposto na definição de Valantasis. Lembra ele que, em se tratando das bioasceses, elas não visam constituir um universo simbólico alternativo, mas, sim, dominante, conformista e totalizador.

Nessa perspectiva, Foucault (2010a, p. 374) define as práticas ascéticas como: o “[...] conjunto ordenado de exercícios disponíveis em uma cultura, recomendados e até obrigatórios utilizáveis pelos indivíduos num sistema moral, filosófico e religioso para atingir um objetivo espiritual específico”. Ainda podemos acrescentar que as “práticas de si”, entendidas como

práticas ascéticas, se referem à ideia de “[...] um exercício de si sobre si mesmo através do qual se procura se elaborar, se transformar e atingir certo modo de ser” (FOUCAULT, 2010b, p. 265).

O ascetismo, segundo Ortega (2008), pode ser percebido e entendido como um fenômeno importante disponível a todas as culturas, cuja manifestação ocorre de diferentes formas; no entanto, só é compreensível nos motivos, contextos e comportamentos específicos, nos quais as condutas ascéticas aparecem. Para melhor entendermos parte dessa manifestação humana, Ortega (2008) sugere quatro tópicos gerais que podem ser percebidos em todas as condutas ascéticas:

1. toda conduta ascética implica em um processo de subjetivação; desloca um tipo de subjetividade para outro tipo; o asceta oscila entre uma identidade a ser recusada e outra a ser alcançada. Por esse aspecto, o sujeito ascético provoca reações positivas ou negativas em quem o observa, dependerá do grau de afinidade de quem lança o olhar a essa prática e seu praticante. A relação em que o asceta estabelece consigo, buscada a partir das práticas ascéticas, sofrerá variações dependendo do contexto histórico; por isso podem ser encontradas práticas semelhantes conectadas a fins diversos.
2. a ascese impulsiona à delimitação de reestruturação das relações sociais. Segundo Valantis (apud ORTEGA, 2008), o rearranjo das relações sociais implicado nas práticas ascéticas geralmente se encontra em conflito com os arranjos sociais dominantes.
3. A ascese apresenta-se como um fenômeno social e político. A ascese está ligada a intensificação das relações sociais. Apesar da apresentação de ascetas e eremitas como solitários,

[...] a maioria dependia de um suporte comunitário e tinha uma função política fundamental como mediadores, árbitros, patronos e intercessores numa época em que as estruturas legais e governamentais eram insatisfatórias e inadequadas. Eles ressaltavam a solidariedade do grupo tornando-se acessíveis aos valores e necessidades da comunidade (ORTEGA 2008, p. 21).

4. Em toda ascese existe uma ligação com a vontade. Tanto nas ascèses filosóficas clássicas quanto nas cristãs há uma forte acentuação do elemento volitivo. Ascese é um exercício da vontade.

Como fora mencionado, esses aspectos fazem referências às condutas ascéticas peculiares a cada contexto social e histórico. Assim, no que se refere às ascèses contemporâneas, a relação que o indivíduo estabelece consigo está conectada aos desígnios propostos e, também, de forma maciça, disseminados na/pela sociedade em que vivemos. Dessa maneira, a transformação de um eu saudável, belo, bem cuidado, forte, viril dar-se-á na busca permanente e religiosa da saúde, da potência corporal, da eterna juventude, dos cuidados pertinentes a essas condutas.

A vontade individual, como elemento propulsor do estilo de vida a ser seguido, configurar-se-á como um tipo de luta ascética;²² no entanto, não está ao serviço da liberdade, como nas ascèses antigas desenvolvidas na/pela cultura de si grega. Nos contornos atuais, a vontade bioascética “[...] é ressentida, serva da ciência, da causalidade, da necessidade que constrange a liberdade de criação e elimina a espontaneidade”. O exercício bioascético contemporâneo diz respeito a um indivíduo que se “[...] submete a uma ascese corporal que reflete uma ascese espiritual por ser um ser racional, ligado a outros seres racionais que são igualmente donos de si” (ORTEGA, 2008, p. 20, 22, 26).

Ao considerarmos o caráter universal das ascèses, sua disponibilidade em todas as culturas, cuja efetivação tem como função inaugurar uma nova maneira de relacionar-se consigo, visando sempre uma (re)elaboração individual para atingir um modo de ser que seja aprazível para si, devemos ressaltar que: a compreensão das ascèses (trans)formadoras estão situadas cada qual em seu tempo histórico; seus motivos, suas formas e objetivos estão fortemente ligados pelas pontes²³ (re)construídas e viabilizadas na/pela cultura a que pertencem. No contexto aqui apresentado, as bioascèses são praticadas por indivíduos que transitam e se relacionam na sociedade moderna contemporânea; sujeitos inseridos em jogos de poderes que lutam por validação/valoração numa sociedade em que a vida tornou-se capital e o corpo possibilidade de investimentos de um ser em busca de sentidos e sensações para si. Nesses jogos, os discursos do bem estar, da boa forma, da potência, da eterna juventude, do belo, do exótico, do erótico, do gênero, do certo, do errado, disputam território nas escolhas

²² Dizemos “luta”, porque muitas vezes a carne é fraca, e se faz necessário um esforço maior, resistir e combater às tentações, aos “desejos carnis”, os mesmos que andam em contra mão à ideia de boa forma, da saúde perfeita, etc.

²³ Aqui, nos remetemos a noção de “pontes” apresentada por Bauman (2008) para designar maneiras (construídas na/pela cultura) de conectar a vida mortal aos valores imunes ao impacto erosivo do tempo. A ligação entre finitude e infinito, de vida após a morte foi a “ponte” mais usada pela humanidade.

individuais e se engendram em dispositivos que possibilitam atingir um maior número de adeptos.

Em tempos que a virtude moral deixou de ser o único padrão de vida reta e justa, o bom e/ou o bem, também são definidos pela distância ou proximidade do estilo e da qualidade de vida que possa proporcionar ao indivíduo. Como referentes privilegiados, o corpo e a espécie participam de um tipo de re-naturalização das condutas humanas; todavia, o que está em jogo não é o descarte de antigos valores e, sim, sua (re)descrição no triunfalismo cientificista. “Ser jovem, saudável, longo e atento à forma física tornou-se a regra” (COSTA apud GOMES, 2006, p. 60).

Importante destacar que, no jogo entre validação/valoração de um tipo de reconhecimento imposto pela norma, muitas vezes o que era/é motivo para correções estéticas torna-se motivo de orgulho e marca distintiva. *Mixados* e (re)ordenados, novos signos são rerepresentados e postos à prova aos olhares escrutinadores da platéia. Exemplo disso são os casos dos lutadores que, mesmo ostentando corpos atléticos e musculosos, exibem com orgulho suas cicatrizes e orelhas necrosadas. Isso nos permite considerar não somente a norma e o aspecto ambivalente à busca do corpo perfeito e da submissão/opressão imposta pelos ideais de saúde (que resulta, por exemplo: em casos de anorexias, bulimias, fumantes empedernidos e obesos reticentes), mas, também, a possibilidade de fusão e/ou reordenação de signos distintivos que tencionam para uma maior valorização do estilo de vida escolhido.

Assim, devido ao alto poder de afirmação de uma bioidentidade escolhida e exercida, em que as marcas e cicatrizes estão conectadas às performances, aos ideais de bravura, de masculinidade, estes ganham *status* correlato e reforçam a noção de que a vida em si tem o seu valor; no entanto, o que está em evidência é como ela é vivida, as sensações que dela derivam, o quanto se está disposto a pagar²⁴ para que não se passe despercebido por ela.

Essa constatação implica em considerarmos a possibilidade de que, além dos referenciais bioidentitários decorrentes dos desdobramentos da interação do capital com as biotecnologias e a medicina,²⁵ os jogos em que se inserem as construções identitárias contemporâneas dizem respeito também a outros critérios de reconhecimento que atravessam esse cenário, ora

²⁴ Referimo-nos, principalmente, a ideia de pagamento como sacrifício, entregar-se, doar-se a um fim. Fazer o que for possível para garantir e valorizar a escolha.

²⁵ Lembremo-nos que a primeira formulação da biopolítica foucaultiana gira em torno da interseção, da interferência mútua, entre política e medicina (FAHRI NETO, 2010).

conectados diretamente à medicina ora dispersos em mecanismos que ainda não foram bem esclarecidos.

Esses tópicos gerais, sobre o ascetismo e a apresentação de algumas nuances e características das bioasceses contemporâneas, nos fornecem um esboço de um cenário sobre o qual podemos traçar algumas semelhanças, e, como enfatizaremos no próximo tópico, algumas diferenças fundamentais entre as bioasceses (que tem no corpo seu fundamento primordial) e as práticas ascéticas da antiguidade (que constituíam práticas de liberdade, indissociável de um aprimoramento da alma). Ao mesmo tempo, nos ajudam a estabelecer algumas ponderações acerca dos processos que as constituem.

2.4. O CUIDADO DE SI

Após alguns anos desenvolvendo sua genealogia do conhecimento, sempre tratando da relação subjetividade e verdade, Foucault executa uma reviravolta em seus estudos. Durante os anos de 1981 e 1982, nos cursos de Collège de France (cujas aulas foram reunidas e publicadas no livro *A hermenêutica do sujeito*), Michel Foucault (re)apresenta sua idéia de sujeito e dos jogos de verdade, compreendidos a partir das análises de textos filosóficos da Grécia antiga. Assim, considerou esses processos (sujeito e os jogos de verdade – práticas coercitivas outrora circunscritas na/da sociedade moderna) a partir do desenvolvimento de um fenômeno de intensificação e valorização das relações de si para consigo ou, como ele sugere, de “prática ascética” (FOUCAULT, 1985; FOUCAULT, 2010a).

Em sua trajetória investigativa, Foucault (re)estrutura seu pensamento reafirmando seu interesse pela maneira com a qual o sujeito se constitui(u) sob uma série de cuidados dispensados a si. Não por meio de um dispositivo externo, opressor, mas de uma maneira ativa, na relação de si para consigo, que tem como objetivo o aprimoramento do eu.

A ideia de desenvolvimento de uma “cultura de si” no mundo helenístico e romano, apresentada por Foucault no volume três da *História da sexualidade* e na *Hermenêutica do sujeito*, faz referência a uma arte da existência, a uma maneira virtuosa de se viver. *O cuidado de si (epiméleia heautoû)* é apresentado como o princípio que rege essas maneiras de ser. São os cuidados para consigo mesmo que fundamentam, comandam e organizam o desenvolvimento da arte de viver (FOUCAULT, 1985; 2010a). Entretanto, transformações nessas maneiras de relacionar-se consigo fazem referência e se relacionam com o preceito

Délfico do “conhece-te a ti mesmo” (*gnôthi seautón*) cultuado no templo de Apolo e difundido na filosofia em torno do personagem de Sócrates. A intensificação do processo de aproximação de si, do desenvolvimento daquela cultura que regia as condutas, pressupõe que os cuidados que o indivíduo devia dispensar a si estava atrelado a um aprimoramento da alma, imprimindo sobre ele uma condição de poder governar uma cidade sabendo governar a si; por isso seria reconhecido pelo seu belo *êthos* e isso justificava aquela busca.

As mudanças ocorridas no âmbito da cultura de si indicam que o preceito de *conhecer-se a ti mesmo* aparece como um tipo de subordinação ao *cuidado de si* de origem filosófica mais ampla. Para Foucault (2010a), é no âmbito do desenvolvimento do *cuidado de si* que se formula a regra *conhece-te a ti mesmo*. É nesse contexto que o filósofo recebera dos deuses a missão de guiar os cidadãos gregos rumo a uma experiência de si diferenciada. Ele (Sócrates) foi aquele que, essencialmente, fundamental e originariamente, teve por função, “[...] ofício e encargo, incitar os outros a se ocuparem consigo mesmos, a terem cuidados consigo e não descuidarem de si” (FOUCAULT, 2010a, p. 6). A noção de *cuidado de si* apontada por Foucault (2010), parece ter fundado e enquadrado a necessidade de *conhecer-se a si mesmo* não apenas no seu surgimento no pensamento, na existência, no personagem de Sócrates. O *cuidado de si* e, a regra que lhe era associada, não cessou de constituir um princípio fundamental para caracterizar a atitude filosófica ao longo de quase toda cultura grega, helenística e romana. Essa constatação indica que, ao passar de alguns séculos, suas significações filosóficas foram de maneira gradativa e progressiva adquirindo dimensões de uma cultura de si impregnada por apelos morais. “Cultura de si”, então, se refere ao desenvolvimento do cuidado de si, nas/das transformações ocorridas nas relações de si para consigo, nas obrigações, nas regras de conduta,

[...] o preceito segundo o qual é preciso ocupar-se consigo mesmo em todo caso um imperativo que circula entre diversas doutrinas diferentes; ele também tomou forma de atitude, de uma maneira de se comportar, impregnou formas de viver; desenvolveu-se em procedimentos, em práticas e em receitas que eram refletidas, desenvolvidas, aperfeiçoadas e ensinadas; ele constituiu assim uma prática social, dando lugar a relações interindividuais, a trocas e comunicações e até mesmo a instituições; ele proporcionou, enfim, um certo modo de conhecimento e a elaboração de um saber (FOUCAULT, 1985, p. 50).

No contexto analisado por Foucault, o cuidado de si gradativamente toma forma de um conhecimento de si, abarca os cuidados com o corpo, os regimes, a “saúde”, os exercícios físicos (sem excesso), as satisfações das necessidades. Essas práticas dizem respeito, também,

às meditações, leituras, anotações que se tomavam sobre livros, conversas (FOUCAULT, 1985). O objetivo comum às práticas de aprimoramento de si diz respeito a uma *conversão de si* (*epistrophe eis heauto*). Quem cuida de si deve ser convertido, isso tem que ver com uma modificação de atividade:

[...] não é que necessite interromper qualquer outra forma de ocupação pra consagrar-se inteira e exclusivamente a si, mas, nas atividades que é preciso ter, convém manter em mente que o fim principal a ser proposto para si próprio deve ser buscado no próprio sujeito, na relação de si para consigo (1985, p. 70).

Essa atividade implica num deslocamento de olhar, é preciso que este não se disperse numa curiosidade ociosa, quer seja a das agitações cotidianas e da vida dos outros ou aquela que procura descobrir os segredos da natureza, os mais instantes da existência humana e daquilo que importa para ela. A *conversão de si* manifesta-se como um caminho capaz de proporcionar condições para superar dependências e sujeições, dar condições de voltar a si mesmo, como um forte seguro, protegido. O sujeito deve movimentar-se, fazer um esforço e ir em direção de alguma coisa que é ele próprio. Nessa trajetória em direção a si, o objetivo é chegar a um porto seguro em meio aos perigos e isso implica uma técnica, um saber, uma arte (FOUCAULT, 2010a).

Segundo Foucault (1985), essa relação pode acontecer numa lógica de pertencimento, de ser dono de si, podendo ser entendida como um processo que permite desfrutar de si como que de uma *coisa* que ao mesmo tempo se mantém em posse e sob as vistas. Isso não quer dizer que implique num processo de isolamento do sujeito, desconsiderando aspectos intersubjetivos. A interdependência da noção entre cuidar de si e sua implicação nas relações sociais fica clara na descrição do autor acerca desse processo na cultura grega: “O cuidado de si implica numa relação com os outros, já que o cuidado de si permite ocupar na cidade, na comunidade ou nas relações interindividuais o lugar conveniente – seja para exercer magistratura ou para manter relações de amizade”²⁶ (FOUCAULT, 2010b, p. 271).

O desenvolvimento da ideia de cuidado de si como conhecimento de si, na versão socrático-platônico, diz respeito ao conhecimento de um determinado número de regras e condutas ou princípios que são simultaneamente verdades e prescrições. Cuidar de si é se apropriar dessas

²⁶ No que se refere às relações de amizade, apontadas como importantes no contexto do cuidado de si, Foucault não teve a oportunidade de realizar uma arqueologia genealógica da amizade, pois, se o fizesse, “[...] uma história da amizade mostraria como fez a história da subjetividade, as diferentes formas adotadas por esse fenômeno” (ORTEGA, 1999, p. 158).

verdades. Dessa forma, a ética se liga ao jogo da verdade. Assim, o indivíduo que cuida de si conhece-te a ti mesmo e poderá alcançar um *êthos* digno.

O *êthos* de um indivíduo é determinado pela sua maneira de ser e se conduzir, no porte, na maneira de caminhar, na calma com que responde a todos os acontecimentos; essas características traduzem o *êthos* e, ao mesmo tempo, significa que o indivíduo pratica a liberdade. “Mas para que essa prática de liberdade tome forma em um *êthos* que seja bom, belo, honroso, respeitável, memorável e que possa servir de exemplo, é preciso todo um trabalho de si sobre si mesmo” (FOUCAULT, 2010b, p. 270). Nessa perspectiva, continua o autor, para os gregos, o cuidado de si não era ético por ser cuidado dos outros. Ele era ético em si mesmo,

[...] porém implica relações complexas com os outros, uma vez que esse *êthos* da liberdade é também uma maneira de cuidar dos outros; por isso é importante, para um homem livre que se conduz adequadamente, saber governar sua mulher, seus filhos, sua casa. Nisso também reside a arte de governar. [...] Além disso o cuidado de si implica também a relação com o outro, uma vez que, para cuidar bem de si, é preciso ouvir as lições de um mestre. Precisa-se de um guia, de um conselheiro, de um amigo, de alguém que lhe diga a verdade. Assim, o problema das relações com os outros está presente ao longo desse desenvolvimento do cuidado de si (FOUCAULT, 2010b, p. 270-271).

Sendo assim, cuidar de si adequadamente na cultura grega, saber o que você é e do que é capaz, assim como o que é para o indivíduo ser cidadão em uma cidade, conduz ao entendimento que não se deve abusar do seu poder sobre os outros. O aspecto social do cuidado de si faz referência a um cuidado de si que, pensando em si mesmo, atento a sua conduta e modos de ser, pensa no outro. Pois, aquele que cuida de si adequadamente, saberá quais são os seus deveres de governante, chefe da casa, esposo, pai, descobrirá que mantém com sua mulher e seus filhos a relação necessária.

Por isso, por mais que se possa supor que essas práticas consagradas a si mesmo tenham um apelo ao exercício de solidão, elas estão relacionadas a uma prática social. No âmbito dessa afirmação, o cuidado de si está atrelado aos cuidados que se tem com outro e isso aparece como uma intensificação das relações sociais. “Para que a prática de si alcance o *eu* por ela visado, o outro é indispensável” (FOUCAULT, 2010a, p. 115).

A relação com o outro é uma constante em toda temática do cuidado de si. Ortega aponta que, nos estudos de Foucault, por diversas vezes a importância e necessidade desse vínculo intersubjetivo é sublinhada. Assim,

[...] sem a presença do outro não se pode produzir nenhum auto relacionamento satisfatório; o cuidado de si precisa do outro. A constituição do indivíduo como sujeito ético efetua-se só por meio de relações complexas com o outro – cujo estatuto e formas são diferentes segundo a época (ORTEGA, 1999, p. 126).

Essa problemática, como um desenvolvimento de um pensamento governamental, sugere uma dupla relação com o outro. Num primeiro plano, o cuidado de si como condição do cuidado dos outros, como um movimento de si para o outro; no outro, o indivíduo que cuida de si precisa de outro que o ajude na auto constituição. Na Grécia clássica, esse outro, que irá intermediar esse caminho na/da auto constituição, muitas vezes é o *mestre*. O mestre é o outro que age sobre o indivíduo, que quer se formar e produzir uma relação ética consigo, de três maneiras fundamentais:

1. Mestria do exemplo - o outro é um modelo de comportamento.
2. Mestria da competência - diz respeito ao mestre na sua condição de sábio, transmite ao seu discípulo o saber condizente ao trabalho necessário ao cuidado de si. Princípios, aptidões, habilidades, etc.
3. Mestria das adversidades - o mestre, através do diálogo, é o único capaz de tirar o indivíduo do seu estado de *estultitia* (estupidez), de um estado de não se querer salvar, e ajudá-lo numa relação consigo mesmo satisfatória (FOUCAULT, 2010a).

No entanto, a dimensão intersubjetiva de uma cultura de si não se limita a isso, mas também “[...] nas relações de parentescos, compromisso ou amizade, ligações que implicam uma forte ligação intersubjetiva e nas quais o papel do outro na constituição de uma relação recíproca consigo mesmo é essencial” (ORTEGA, 1999, p. 132).

Esses ensinamentos presentes nas relações sociais, dizem respeito não só aqueles que escolhem uma vida semelhante as dos filósofos (*mestres*), ou que determinada “[...] atitude só seja indispensável durante o tempo que se passe junto a eles”. É um princípio que deve ser seguido a todo o tempo e válido para todos durante toda a vida. Nesse contexto, “[...] não há idade para se ocupar consigo, [...] de sorte que devem filosofar o jovem e o velho, este para que, ao envelhecer seja jovem em bens pela gratidão do que foi, e o outro para que jovem, seja ao mesmo tempo ancião pela ausência de temor pelo futuro” (FOUCAULT, 1985, p. 53-54). No primeiro caso, quando se é jovem, cuidar de si é se preparar para a vida, armar-se, equipar-se para a existência; no caso da velhice, filosofar é rejuvenescer, voltar no tempo,

desprender-se dele, “[...] deve-se filosofar todo o tempo, deve-se incessantemente ocupar-se consigo” (FOUCAULT, 2010a, p. 81).

Nessa relação permanente consigo a prática de si não se impõe somente ao fundo da ignorância, ela impõe-se sobre o fundo de erros, de maus hábitos, de deformação, dos “vícios que nos levam ao mal”. Esse mal não foi imposto a nós do exterior; não está fora de nós, está em nosso interior. “Na prática de nós mesmos, devemos trabalhar para expulsar, expurgar, dominar esse mal que nos é interior, nos libertar e nos desembaraçar dele” (SÊNECA apud FOUCAULT, 2010a, p. 86). Se o indivíduo não for endireitado na juventude, há meios para ser endireitado, de ser corrigido, de se tornar o que poderia ter sido e nunca foi, ou melhorar o que sempre quis ser mais nunca alcançou.

No deslocamento da prática de si do final da adolescência para a vida adulta e a idade madura, Foucault evidencia que a velhice passa a ser reconhecida como uma meta positiva da existência. Deve-se tender para a velhice e não lutar contra o processo de envelhecimento. A velhice, “[...] com suas formas próprias e seus valores próprios, que deve polarizar todo o curso da vida. [...] Doravante deve-se viver para ser velho, pois é então que se encontrará a tranquilidade, o abrigo [...]” (FOUCAULT, 2010a, p. 99 -100).

O curso histórico dessas redes de transformações da condição humana, em que se configuram “novas” maneiras de ser, nos processos de subjetivação sob os quais o cuidado de si exerceu grande importância na constituição do sujeito, Foucault pontua a importância da introdução da ideia de salvação após a morte (cristianismo), demarcatória na representatividade da finitude como condição humana. Nesse contexto, esclarece o autor, a paradoxal busca da salvação por meio da renúncia também constituía um cuidado de se. Cuidar de si buscando a salvação significa cuidar de si renunciando a si mesmo. Ressalta que:

Se você tem medo da morte, não pode abusar do seu poder sobre os outros. O medo da morte, da finitude, de ser vulnerável está no cerne do cuidado de si. O cristianismo ao introduzir a salvação como salvação depois da morte, vai desequilibrar ou, perturbar toda essa temática do cuidado de si. Porém, a condição para realizar sua salvação será precisamente a renúncia. Nos gregos e romanos, a partir do fato de que se cuida de si em sua própria vida e de que a reputação que se vai deixar é o único além com o qual é possível se preocupar, o cuidado de si poderá então estar inteiramente centrado em si mesmo, naquilo que se faz, no lugar que se ocupa entre os outros; ele poderá estar totalmente centrado na aceitação da morte – e poderá se tornar, até certo ponto, um desejo de morte. Ele poderá ser, ao mesmo tempo, senão um cuidado dos outros, pelo menos um cuidado de si benéfico para os outros.

Sêneca (apud FOUCAULT, 2010a) realça a importância desse tema em seus escritos: “apressamo-nos em envelhecer, precipitamo-nos para o final, que nos permitirá nos reunirmos conosco mesmos.” Esse sentido,

[...] essa espécie de momento que precede a morte, em que nada mais pode acontecer, é diferente do desejo de morte que será novamente encontrado nos cristãos, que esperam a salvação da morte. É como um movimento para precipitar sua existência até o ponto em que só houver diante dela a possibilidade da morte (FOUCAULT, 2010b, p. 274).

Numa outra perspectiva, considerando o valor atribuído à vida na sociedade contemporânea, a morte torna-se a pior das perdas, tudo que possa sugerir-la deve ser evitado. Sobre isso, Bauman (2008, p. 298, 299) indica que a noção de que a morte é inevitável poderia ter privado a vida de valor se “[...] o conhecimento da fragilidade e da finitude da vida não tivesse conferido um valor destacado para a durabilidade e a infinidade”. Prossegue:

A eternidade é o que nos evita e que não podemos pegar para nós, e mesmo tentar agarrá-la não poderia ser feito senão à custa de um grande esforço e de uma exorbitante autoimolação. E como sabemos por George Simmel, todo valor deriva do sacrifício que demanda; o valor de qualquer objeto é medido pelas dificuldades de sua aquisição. Assim, a consciência da transitoriedade da vida atribui valor apenas à duração eterna. O período de tempo entre o nascimento e a morte é nossa única chance de transcendência, de criar um esteio na eternidade.

Isso nos leva a ideia de que para transformar a transitoriedade em durabilidade, quanto maior o sacrifício maior será o valor dessa investida. O que precisar ser feito para se tentar alcançar a eternidade tem a ver com o tempo vivido, com os procedimentos que visem, ao mesmo tempo, prolongar e criar chance de transcendência. Bauman (2008) indica que esta investida é realizada por muitos, sem, contudo, minimizar as consequências de uma vida fluida. Nessa perspectiva, a “cultura” que, “[...] em última instância, consiste em fazer o volátil se tornar sólido, vinculando o finito ao infinito, e de outra maneira construindo pontes que conectam a vida mortal aos valores imunes ao impacto erosivo do tempo”, FONTE, ANO E PÁGINA conseguiu construir muitos tipos de pontes durante a história. A ligação entre finitude e infinitude, de vida após a morte (doutrina cristã), foi a mais usada. Lembremos que, nessas mesmas “culturas”, também são construídas e praticadas formas de relacionar-se consigo (práticas ascéticas) que desempenham papel fundamental na auto-constituição do sujeito, no

deslocamento de uma subjetividade para uma nova, na implicação recíproca entre indivíduo e sociedade.²⁷

No contexto moderno-contemporâneo, muitas pontes continuam a ser construídas todos os dias, sejam grupos políticos, clubes de futebol, fãs clubes de celebridades; no entanto, nenhuma chega perto da capacidade de carga da “ponte-nação” e da “ponte-família”, que durante um bom tempo serviram como esteio para a humanidade. Com o gradativo esfacelamento dessas pontes, as estradas para a imortalidade, antes reservada para alguns poucos escolhidos, estão cercadas por multidões impacientes por uma chance de se “imortalizar”. Nesse novo formato de ligação com a eternidade, instaura-se não propriamente o caminho à imortalidade, mas a sensação de experimentá-la. A sensação de imortalidade, que está em promoção nas bancas de revistas, em *sites* de relacionamentos, *outdoors*, programas de televisão, *blogs*, tem como base aquela que imita, mas, nesse processo, ela se esgota e não se perpetua. Nessa reorganização do ser imortal, o que acontece é uma experiência da notoriedade, uma sensação efêmera. As estratégias que transitam nesse jogo têm a ver com a capacidade individual de construir e/ou se apropriar de signos que possam, de alguma maneira, lhe fornecer uma passagem para uma vida que seja notada. Isso também está conectado a ideia de que o que se está fazendo é o que tem de ser feito, é o caminho (ou a ponte) disponível agora. Nessa perspectiva, “[...] com a dificuldade de se estabelecer a imortalidade, a vida corpórea torna-se [...] a única coisa que existe, é impossível conceber um objeto mais precioso e que valha mais a pena cuidar” (BAUMAN, 2008, p. 310, 311).

É no quadro desse desenvolvimento que Foucault contextualizou como “cultura de si”, de seus temas e de suas práticas, de certa arte de viver definida por critérios estéticos e éticos da existência, referente cada vez mais a princípios universais da natureza ou da razão que o sujeito (re)edita as práticas de si.

²⁷ Bauman (2008) desenvolve a noção de pontes para a eternidade/imortalidade utilizadas pelos indivíduos modernos para apaziguarem as perdas dos referenciais religiosos. Os primeiros tipos de pontes são feitas para os indivíduos enquanto seguem sós. Essas “pontes” permitem criarem oportunidades de permanecerem vivos como pessoas na memória da posteridade: seu nome, seu rosto insubstituível e único. Nesse tipo de ponte, os humanos são mortais, mas suas glórias podem escapar da morte. A modernidade, tendo inventado a história feita pelo homem (“faça você mesmo”), abriu outro caminho para imortalidade. No entanto, esses tipos de pontes não são adequadas para uso em massa, elas oferecem uma fuga coletiva da mortalidade individual. Entre as coletividades cujas durações conferiram sentido a transitoriedade individual, a nação e a família se destacaram por suas capacidades de acomodar a todos ou quase todos entre os vivos. Obviamente, a nação e a família não eram as únicas pontes coletivas para a imortalidade, colocadas pela modernidade no lugar do desafio da salvação da alma, para o qual não havia soluções modernas, aquelas instrumentais – racionais.

Por meio da cultura de si, o conhecimento de si recebeu *status* diferenciado e proporcionou um cenário propício para o desenvolvimento de novas verdades sobre os cuidados que devem ser seguidos para uma auto constituição; assim, “[...] a tarefa de se por a prova, de se examinar, de controlar-se numa série de exercícios bem definidos coloca a questão da verdade – da verdade do que se é, do que se faz e do que se é capaz de fazer – no cerne da constituição do sujeito moral” (FOUCAULT, 1985, p. 72). O cuidado de si constituiu no mundo Greco e Romano o modo pelo qual a liberdade individual e/ou cívica foi pensada como ética (FOUCAULT, 2010b). Nessa perspectiva, o cuidado de si, o exercício de si sobre si mesmo através do qual o indivíduo procura elaborar-se e, a partir de uma transformação individual, atingir certo modo de ser no mundo, é alcançado através de *práticas ascéticas*. Nessa busca, “[...] a ênfase é dada às formas das relações consigo, aos procedimentos e as técnicas pelas quais são elaboradas, aos exercícios pelos quais o próprio sujeito se dá como objeto por conhecer e às práticas que permitam transformar seu próprio modo de ser” (FOUCAULT apud ORTEGA, 2008, p. 19).

Ao retornar aos gregos, o sujeito nos estudos de Foucault é (re)apresentado como uma forma “modelável”, por isso, nem sempre idêntica a si mesma, pois as relações consigo próprio são distintas em vários âmbitos de ação do sujeito. As interferências entre essas diferentes formas do sujeito indicam que cada caso, cada relação, são exercidas e estabelecidas formas distintas de relacionar-se consigo mesmo, se referem a modos de subjetivação.²⁸

Isso nos permite pensar que, nas relações contemporâneas, vivemos um processo de intensificação do processo de individualização, expresso na aproximação cada vez mais acentuada de si por meio dos aprimoramentos corporais, das marcas, das cicatrizes, das vestimentas, dos adornos, das potencialidades, bem resumidos nos processos de construções bioidentitárias. Da nossa maneira, vivemos um tipo de auto constituição cujos referenciais estão fortalecidos pela ausência de segurança no futuro, pela necessidade constante de novas sensações, pela vontade de reconhecimento a partir das transformações decorrentes da nossa capacidade de autogestão/produção. Vivemos a versão “líquido-moderna” do cuidado de si. No entanto, cuidamos e *conhecemo-nos a nós mesmos* mediante o aprimoramento de uma “alma corporal”. Se as possíveis pontes rumo à eternidade estão em processo de

²⁸ O processo pelo qual se obtém a constituição de um sujeito, mais precisamente de uma subjetividade, que evidentemente, não passa de uma das possibilidades dadas de organização de uma consciência de si, é denominado subjetivação (FOUCAULT, 2010b, p. 262).

desmantelamento e o que temos são as sensações de imortalidade vendidas em prateleiras de “medicamentos genéricos” com impostos reduzidos, no entanto, os efeitos colaterais podem ser desastrosos, resta-nos reinventarmos a nós mesmos. Não podemos negar esse processo, somos parte dele; se chegamos até aqui, significa que além da dominação e/ou sujeição sempre existirá ação. Assim nos lembra Foucault (2010b, p. 257):

De um ponto de vista filosófico estrito, a moral da antiguidade grega e a moral contemporânea nada têm em comum. Em contrapartida, se tomamos o que estas morais prescrevem, impõe e aconselham, elas são extraordinariamente próximas. É preciso fazer aparecer a proximidade e as diferenças e, através do seu jogo, mostrar de que modo o mesmo conselho dado pela moral antiga pode funcionar de modo diverso em um estilo contemporâneo de moral.

Nesse processo, acreditamos que estudar os caminhos, os conceitos, os deslocamentos, as possíveis saídas talvez seja uma alternativa relevante ante esse momento de incertezas.

3. O CORPO E AS PRÁTICAS DE SI: A FORJA (BIO)IDENTITÁRIA DE UM LUTADOR DE *WERSTLING* PROFISSIONAL EM TELA.

Nos últimos anos, trabalhos em várias áreas do conhecimento foram escritos a partir de análises de produções cinematográficas. Nesse contexto, situam-se aquelas reflexões que discutiram filmes que abordam o esporte, suas várias modalidades e os múltiplos aspectos que configuram esse fascinante fenômeno da sociedade contemporânea (MELO, 2006, 2009; MELO; FARIA, 2005; MELO; ALVITO, 2006). Atentos a esse movimento, oferecemos a análise de um filme que recentemente fez sucesso nas salas de cinema espalhadas pelo mundo. Estamos nos referindo ao filme “O lutador”, estrelado por Mickey Rourke, no papel de Randy “The Ram” (*O Carneiro*). Embora vários colegas já tenham utilizado os filmes que envolvem esporte de combate, sobretudo as películas de boxe (MELO; VAZ, 2005; MELO; VAZ, 2009; MELO, 2009; BIANCHINNI, 2009) como fontes de análise, desconhecemos trabalhos que se dedicaram a discutir produções de *pro-wrestling* (luta livre profissional), prática hoje não tão popular, inclusive no Brasil.²⁹

Mickey Rourke, ao interpretar Randy “The Ram” (*O Carneiro*), participa de uma emblemática produção cinematográfica no contexto das discussões relacionadas com processos de construções de modos de ser, estar, aparecer, pertencer a si e a um grupo específico, em que o corpo se mostra como meio e fim nessa aquisição, na medida em que as práticas desencadeadas pelo lutador fundem corpo e mente na formação da bioidentidade somática, produzindo um eu que é indissociável do trabalho sobre o corpo.

Nosso objetivo, considerando esse quadro, é discutir a forja bioidentitária (ORTEGA, 2003) de um lutador de *pro-wrestling* que se encontra no final da sua carreira.

Nas relações em que o personagem central do filme se constitui como lutador e, assim se descreve, se experimenta e se apresenta ao outro, podemos perceber aspectos bioidentitários; uma construção individual, em que seu corpo é o seu *self* externado, seu outro mais próximo,

²⁹ *Pro-wrestling* é aqui entendido como uma forma de *sporting theatre* (desporto teatro). Embora a concorrência seja encenada, a ênfase dramática pode e é utilizada para tirar uma reação mais intensa da platéia. No Brasil, essa modalidade ficou conhecida como *Telecatch*, exibido em forma de programa de televisão criado na extinta TV Excelsior do Rio Canal 2. Durante a década de 1960, alcançou o auge do sucesso, com a presença do herói Ted Boy Marino. Posteriormente, passou a ser denominado *Telecatch Montila* (TV Globo - 1967 a 1969) e, finalmente, como *Os Reis do Ringue* (TV Record) nos anos 1970. Renasceu na televisão brasileira no ano de 2007 (SBT), que começou a transmitir “campeonatos” da luta livre, exibidos por dois canais americanos (*USA* e *The CW*).

uma prótese de “[...] um eu eternamente em busca de uma encarnação provisória para garantir um vestígio significativo de si” (LE BRETON, 2003, p. 29). A formação bioidentitária de Randy, conforme vamos demonstrar na sequência de nossa análise, desencadeia uma série de práticas bioascéticas em que seu eu somente existe para cuidar do corpo e estar ao seu serviço. Tais práticas representam o exercício de si sobre si na construção da bioidentidade escolhida.

Para proceder a essa reflexão, oferecemos análises de algumas cenas importantes do filme em tela; todas elas remetem à centralidade do corpo na forja bioidentitária de Randy “The Ram” (*O Carneiro*).

3.1. O LUTADOR: A “FACE” BIOIDENTITÁRIA DO *SELF*

Randy “The Ram” Robinson (Mickey Rourke) foi um excepcional lutador de luta livre nos anos 1980. Vinte anos depois, ele vive de biscates em um supermercado e de algumas lutas realizadas em centros comunitários. O lutador tem grande dificuldade de estabelecer qualquer relacionamento estável (expressão disso é sua relação conflituosa com a filha, interpretada por Evan Rachel Wood). Tenta sobreviver a partir da sua performance nos ringues e da adoração que suscita em seus fãs. Após ser acometido por um ataque cardíaco, é forçado a se aposentar dos ringues. A partir disso, começa a ter dificuldades em se reconhecer e passa a reavaliar a sua vida. Nesse momento de crise, Randy tenta uma aproximação com a filha e um relacionamento amoroso com uma *stripper* (Marisa Tomei). Esses procedimentos, em princípio, parecem resolver as necessidades do lutador. No entanto, a paixão pela “arte” do seu ofício, a emoção de estar nos ringues, de ser Randy “The Ram” Robinson, parecem evocar a sua (re)volta.

Nas primeiras cenas do filme, o som de guitarras distorcidas e das vozes esganiçadas do hit *Bang Your Head - Metal Health*,³⁰ da banda norte-americana *Quiet Riot*, é apresentado juntamente com fotografias, notícias e narrações das lutas de Randy nos anos de 1980, quando acontecera o auge de suas atuações. A musicalidade do filme embala a narrativa vitoriosa do personagem nesse período. Após esse início “acelerado”, ouve-se a voz marcante do narrador,

³⁰ Este *hit* acompanhará também a vitória de Randy sobre o lutador caracterizado como *Punk* e não aparecerá mais a partir da luta contra o “grampeador”. Parte da letra dessa música pode ser traduzida assim: Mamãe diz que nunca dei atenção a ela. Não tenho cérebro, sou louco. Meu professor sempre disse que eu era uma decepção. Sou como um laser, uma navalha afiada. [...] Bem, eu sou protestador. Desatualizado eu quero ser mais cotado. Eu sou um descobridor e proprietário. Não sou um perdedor e não sou um chorão [...].

que será presença constante em todas as lutas do filme. Ele diz: “Dispensando apresentação, um americano de verdade, o herói do povo, Randy, *O Carneiro* Robinson”. Randy, duas décadas depois de seu grande momento como lutador, ainda guarda consigo as lembranças que, infelizmente para ele, não retornam mais. Vejamos, na sequência, como essas reminiscências remetem ao corpo como vetor identitário na vida de nosso personagem principal.

Já após a primeira luta apresentada no filme, deparamo-nos, nos bastidores do confronto, com um lutador desgastado, entre tosses, gemidos e uso de medicamentos, sob efeito dos quais se vê obrigado, horas depois, a dormir dentro de seu carro, pois não havia pagado o aluguel do *trailer* onde morava. A cena em que dorme do lado de fora de seu *trailer* nos evidencia algo que atravessa toda a narrativa do filme: o herói do povo, que emociona multidões graças ao espetáculo proporcionado por sua performance corporal, tem muita dificuldade de conduzir sua vida, quando não está entre as cordas dos ringues ou entre seus pares, quer dizer, colegas de profissão. Em muitos momentos durante o filme podemos perceber que Randy esboça um mal estar com essa situação, seja no encontro com ex-lutadores vendendo autógrafos, vídeos de lutas passadas e fotos para adquirir alguns trocados ou suas expressões em outros episódios após as lutas, pedindo emprego, descansando em casa, etc.

Esse mal estar não é só o financeiro, decorrente da má gestão de sua vida econômica, pois está atrelado ao processo de transição de uma vida, de uma identidade dependente de performances eminentemente corporais, que não se sustentam no corpo de um indivíduo cada vez mais incapaz de manter-se *in shape*³¹ para as exigências do estilo de vida escolhido.

Na primeira cena em que Randy vai à *boite* procurar pela *striper* Cassidy (Marisa Tomei) e a encontra tentando convencer alguns jovens rapazes a contratar seus serviços sexuais, percebemos alguns sinais interessantes do que estará em jogo nessa trama:

Clientes: desculpe, mas não queremos você. Quantos anos você tem? Deve ter a idade da minha mãe.

Cassidy: Faço coisas que suas namoradas nem sonham em fazer.

³¹ O uso de expressões em inglês ao longo do texto pode parecer excessivo, no entanto, sugerem uma maior aproximação com a “linguagem” praticada pelos personagens; esboça também o “tom” dessa reflexão. A estratégia é “americanizar”, principalmente, expressões relativas às manifestações corporais no culto ao corpo, corpo espetáculo, corpo mercadológico, um tipo de “americanismo às avessas”, que não tem como propósito difundir valores de uma determinada cultura, mas, realçar aspectos peculiares que, em alguma medida, coabitam nossos referenciais, nossa linguagem.

Clientes: Como se formar em 1985!

[Randy está logo atrás de uma cortina ouvindo tudo, isso o irrita muito, a ponto de intervir e expulsar os rapazes daquele ambiente].

Randy: Ei, estão sendo indelicados com a moça. Que tal pedirem desculpas! Não falem com ela assim.

Cliente: Eu falo como eu quiser.

[Randy se dirige para perto de Cassidy e começa a enrolar uma espécie de cinto na mão, como se estivesse se preparando para usar seu punho (tal qual lutadores enfaixam as mãos antes de calçarem as luvas), e diz]: eu vou dizer uma coisa, garanto que essa garota é cem vezes mais gostosa que a vadia com quem você vai se casar. [Um dos clientes se exalta dizendo que está falando da irmã dele, e vai em direção de Randy que os empurra, colocando-os para fora daquele ambiente, ofendendo-os verbalmente].

Este fato poderia passar despercebido ou entendido, apenas, como uma intervenção de um homem que respeita as mulheres e/ou achou aquilo uma ofensa com aquela moça. Entretanto, vai mais além; no decorrer do filme, podemos perceber que, análogo à prostituta (em idade avançada e dependente de atributos físicos específicos que imprimem maior valor à sua profissão), Randy, mesmo *bombado* e bronzeado, está gasto, usado e não ostenta a mesma aparência de 20 anos atrás, de modo que não suportará por muito tempo àquela vida do passado em seu presente, pois, no espetáculo das lutas, mesmo que estas sejam encenadas, o corpo é o que está mais em evidência.

Após os rapazes/clientes se retirarem, ele mostra a Cassidy suas marcas e cicatrizes, lembrando quando as adquiriu, contando sobre os momentos pelos quais elas foram conquistadas, sua trajetória de heroísmo como parte de “[...] uma história de construção da autoimagem a ser exibida com orgulho, que estabelece o diferencial e requisita respeito; são as demonstrações concretas da valentia, da luta, do desempenho” (MELO; VAZ, 2009, p. 133-134), expressão do guerreiro incansável que enfrenta com obstinação todos os desafios, superando as máculas corporais para atingir seus objetivos. Nas palavras de Gastaldo (1995, p. 172), a cicatriz “[...] demonstra de modo incontestável que ele agiu como homem na circunstância onde ela foi adquirida: ele aceitou o desafio de enfrentar outro homem, entrou no ringue e lutou”, mesmo que essa luta fosse previamente combinada.

Nesse momento nostálgico de um grande guerreiro, Cassidy compara as marcas do lutador com as marcas sofridas por Cristo, referindo-se às retratadas no filme *The Passion of the Christ* (*A paixão de Cristo*), dirigido por Mel Gibson, em 2004:

Cassidy: Ele foi perfurado pelos nossos pecados, esmagado por nossas iniquidades a punição que nos trouxe paz recaiu sobre ele, e pelas feridas dele fomos curados.

Randy: O que é isso?

Cassidy: É a paixão de Cristo. Vocês têm cabelo igual. Você nunca assistiu? Você tem que ver, cara, é incrível! Usam tudo para torturá-lo, chicote, flechas, pedras, judiam dele durante duas horas do filme, e ele aguenta!

Randy: Cara durão!

Cassidy: Um carneiro sacrificado...[risos]

A menção que a dançarina faz sobre o que seria a paixão de Cristo não se estabelece em nenhum momento a partir de referenciais religiosos; ela a descreve com base na última reprodução cinematográfica que deu ênfase ao martírio sofrido pelo Messias, antes de sua crucificação. Randy, mesmo possuindo uma grande tatuagem nas costas, representando a figura mais difundida do que seria o rosto de Cristo, não se dá conta do que a dançarina está falando. Num momento posterior, quando Randy e Cassidy estão conversando em frente a um *brechor*, podemos ver no cenário atrás do *Lutador* um letreiro com letras grandes em vermelho a frase: “*Jesus Cristo Es El Señor*”, e logo abaixo baixo em azul: “*Pare de Sufrir*”. A conformação desse cenário, a estrutura, a fachada, lembram muito inúmeras igrejas as quais encontramos hoje em dia, sejam nas ruas ou nos vários programas televisivos correspondentes. Elas também, de alguma maneira, sofreram transformações arquitetônicas, em suas práticas, signos, ideologias, etc., nessa perspectiva, o sofrimento, as agruras da vida que poderiam ser apaziguadas e/ou solucionados a partir dos “mandamentos dessa ordem”, para Randy (“o guerreiro e colecionador de sensações”), de forma paradoxal, são condição de ser ele mesmo; renunciá-los é perder sua identidade. Acredita que o destino está em suas mãos, no que ele pode fazer para dar conta de seus sofrimentos e desejos, aqui e agora; ele mesmo deve sofrer na carne (no corpo) a dor para se “purificar”, não precisa de ninguém que o faça por ele. Assim, como afirma Le Breton (2003, p. 31), “[...] o próprio sujeito é o mestre-de-obras que decide a orientação de sua existência”.³² Por esse caminho, entendemos que indícios e/ou resquícios de um tipo de construção subjetiva onde valores herdados de um ideal de homem são (re)ordenados, mesclam-se a novas formas de informações, em que o corpo é consagrado como emblema de si, por isso, sempre pronto a pagar o preço que for necessário, para atingir a ambiguidade de seus objetivos.

Nesse contexto, as várias bandeiras americanas espalhadas em todo o filme, a clássica rivalidade do Carneiro x Aiatolá (USA x Irã),³³ os gritos de USA durante a luta,

³² Na falta de exercer um controle sobre sua existência, o corpo é um objeto ao alcance da mão sobre o qual a soberania pessoal quase não encontra entraves (LE BRETON, 2003, p. 40).

³³ Os conflitos bélicos contribuem como outra fonte identitária, tanto para o lutador quanto para o público, sujeitos ativos e que dão sentido a essas representações. Numa outra perspectiva, se estas lutas causam euforia e vibração a esse público, para Adam, o menino com quem Randy costuma brincar de *vídeo game*, isso está

complementam e contribuem dando sentido a essa constelação de signos. Isso nos remete a noção de (re)configuração processual de um sujeito/homem americano patriota/cristão “idealizado/decadente”, envolto e perpassado por verdades que guiam comportamentos difusos, cambiantes, cujo “sentido” de origem pouco importa.³⁴

Nos processos bioidentitários necessários à forja desse Lutador, não há preocupação com a origem deste ou daquele signo, mas, sim, com o que ele significa, no presente, para seu proprietário, no desempenho corporal. Em nossa análise, os referenciais bioidentitários que participam na forja do guerreiro (Randy), nesse momento, tencionam e (re)descrevem novos sentidos. Nessa perspectiva, o próprio sacrifício de Cristo estava associado, para Randy, ao fato de ele ter sido durão, um verdadeiro “casca grossa”, se pudéssemos utilizar o termo empregado pelos lutadores para se referirem aos colegas experientes, com muita força, resistência e disposição para o combate, além de peritos nas técnicas e estratégias de luta para enfrentar os desafios de um ringue (CECCHETO, 2004).

Nesse jogo, em que só um verdadeiro guerreiro poderá ser bem sucedido, manter-se jovial e pronto para as exigências do labor em questão é uma necessidade imediata. Tal como a maioria dos homens contemporâneos, ele era “[...] convidado a construir o corpo, modelar sua aparência, ocultar o envelhecimento ou a fragilidade, manter sua saúde potencial” (LE BRETON, 2003, p. 29). Assim, o envelhecer é algo que o incomodava, que devia ser “tratado”; as marcas e cicatrizes que o lutador ostentava e gostava de mostrar, rememorando grandes momentos de heroísmo, são mescladas a outras que ele insiste em disfarçar. Sessões de bronzeamento artificial, pinturas e/ou implantes de cabelo, uso de anabolizantes e treinamentos corporais (principalmente a musculação) para aumentar a musculatura constituem a rotina de Randy na configuração do grande *The Ram*. Essas são, aliás, estratégias semelhantes às empregadas por todo e qualquer lutador na construção do *corpo guerreiro* (NUNES, 2004).

ultrapassado. Sobre o jogo de vídeo game do *Carneiro x Aiatolá* ele diz: “Esse jogo é tão antigo, o bom é *call of duty 4*. É um jogo de guerra, os outros *call of duty* baseavam-se na segunda guerra mundial...esse é com o Iraque, você pode ser um fuzileiro naval ou das forças especiais britânicas. Portanto é bem legal”.

³⁴ Segundo Le Breton (2003, p. 39), a flutuação de signos que passam de uma “tribo urbana” a outra se apresentam como puras estéticas paradoxal entre indivíduos, que apreciam suas formas e delas se apropriam sem preocuparem-se com sua origem, desviando mais uma vez marcas, que já vieram de outro contexto social e cultural.

É importante destacar que apenas esses procedimentos não são capazes de torná-lo o grande Randy, *O Carneiro* Robinson; é preciso levar o domínio sobre si ao extremo e se preciso for, “dar seu próprio sangue”. Essa, novamente, é uma situação rotineira a todos aqueles praticantes de esportes de combate, visto que precisam exercer uma espécie de racionalização e/ou controle da dor, considerando-a “[...] um inimigo a ser combatido, superado, suportado, ignorado” (HANSEN; VAZ, 2004, p. 141). Podemos constatar esse investimento sobre si quando Randy, na primeira luta do filme, entra com uma lâmina escondida e corta o próprio rosto,³⁵ tomando a direção da luta e assumindo o que está disposto a fazer para obter a adoração do público. Trata-se de uma configuração própria e individual ao corpo, uma singularidade que se define mais corporalmente do que psiquicamente, uma espécie de assinatura de si pela qual o indivíduo se afirma em uma identidade escolhida (ORTEGA, 2003).

Na segunda luta do filme, a mais impactante e brutal, um lutador sem condições de efetuar acrobacias, já gordo e calvo, sugere o uso de um grampeador para impressionar o público, no que foi prontamente atendido por Randy. Além desse instrumento de tortura, usam cadeiras, escadas, arame farpado, garfo, muletas, latas de lixo, quadros de vidro, etc., com a finalidade de levar os fãs ao delírio.

Entretanto, outra cicatriz fará emergir significados até então desprezados pelo personagem. Um infarto seguido de cirurgia cardiovascular deflagra um novo rumo na vida do lutador; alguns fantasmas que até então não estavam tão aparentes se mesclam a uma possível mudança no seu modo de ser.

Ao ficar impossibilitado de lutar, pois corre o risco de morte, o personagem tenta mudar sua rotina, até então voltada para a manutenção de atributos físicos relacionados à sua vida como lutador, e se dedica a trabalhar em um supermercado. Interessante perceber que em seu crachá Randy é identificado por seu nome verdadeiro (Robin)³⁶ e isso o incomoda, pois ele queria ser reconhecido pelo nome de Randy, o nome que representa e apresenta quem ele é, o nome que

³⁵ Na luta livre profissional existe um procedimento chamado *blading* e entendido como ato de causar *bleed* (sangria, hemorragia). Em muitos casos, cápsulas de sangue falso são usadas. Contudo, o método mais popular é conhecido quando um lutador esconde uma pequena lasca de metal na sua luva ou em um acessório e a usa secretamente para infligir um corte à sua testa.

³⁶ Em todas as ocasiões em que é identificado por seu nome verdadeiro (Robin Ramzinsk), o personagem se incomoda e corrige as pessoas pedindo para lhe chamarem de Randy. No hospital o médico chama-o por seu sobrenome (Sr. Ramzinsk); na farmácia da mesma forma; no trabalho, ao ver o nome Robin no crachá se sente contrariado.

adquiriu a partir de suas exibições nos ringues.³⁷ Num momento inicial, ele sentiu falta do nome para ser reconhecido, mas acaba acreditando que pode reconstruir uma nova vida. Em meio a isso, Randy vai à procura de Cassidy e diz que está se sentindo sozinho. A dançarina sugere que o lutador procure sua filha (Stephanie). Vejamos o diálogo entre Randy e sua filha:

Randy: Ouça, eu tive um infarto e achei que precisava lhe contar.

Stephanie: Você é um grande idiota. O que você quer de mim?

Randy: Tenho estado sozinho e... você é minha filha e eu amo você e precisava ver você.

Stephanie: É mentira, quer que eu cuide de você, onde você estava quando precisei que cuidasse de mim? Eu estou pouco ligando se você teve um infarto. Dane-se!

Randy (indivíduo/lutador) forjou sua identidade dominando o corpo, dominando a si. Quando o corpo não atende mais às exigências que o tornaram a excelência do *self*, quais referenciais serão essenciais nesse novo/velho indivíduo? Randy incorpora em magnitude o sujeito/indivíduo/lutador em crise, um tipo de homem fragilizado, que, nesse momento, busca novos sentidos para si, pois seu déficit corporal é implacável na (des)construção simbólica de si. Mesmo nessa condição, todavia, ele consegue ver “a luz” no acordo de paz com sua filha, mas, também, na frustrada tentativa de encetar uma relação mais sólida com outro personagem em final de carreira: Cassidy.

Inicialmente isso parece ser possível, tudo indica que pode dar certo; ele faz as pazes com a filha e vai dar as boas novas a Cassidy. Ao chegar a *boite*, entrega um cartão para a dançarina agradecendo pelo apoio, um gesto que sugere uma maior aproximação entre os dois. O lutador realmente parece disposto a estabelecer novos vínculos na (re)constituição e (re)elaboração de uma nova vida. Entretanto, Cassidy diz que não pode ter uma relação da maneira que Randy deseja, pois ela acredita que eles não podem e/ou não conseguiriam estabelecer uma relação mais expressiva a partir dos papéis ali representados (ela prostituta, ele cliente). Contrariado, e diferente da atitude que tomou diante das ofensivas proferidas pelos jovens no início do filme, agora se coloca como “o cliente” e exige que ela dê o que ele deseja. O mesmo Randy que expulsou os rapazes em defesa da dançarina é o Randy que usa e exige seus serviços.

Randy: Toma isso (batendo com o dinheiro na mesa), quero uma dança!

Cassidy: pare com isso.

³⁷ Ortega (2003, p. 62) indica que: a ascese implica em um processo de subjetivação. Ela constitui um deslocamento de um tipo de subjetividade para outro tipo, a ser atingido mediante a prática ascética. O asceta oscila entre uma identidade a ser recusada e outra ser alcançada. A subjetividade desejada representa para o asceta a verdadeira identidade para qual se orienta o trabalho ascético.

Randy: o que é, vai recusar um cliente?

Cassidy: vai se ferrar!

Randy: vamos lá, mexe esse rabo, junte essas tetas, rebole... finja que gosta de mim.

Na (re)construção de sua vida, Randy precisa preencher a lacuna imensa deixada pelo seu bem mais precioso (seu corpo), que até antes de tornar-se imprestável para os fins o qual era destinado, “supria” a distancia entre os outros. Agora, satisfazer suas necessidades mais imediatas não depende de implementações sobre seu corpo, do uso de anabolizantes, pinturas de cabelo, da compra de utensílios para as lutas, o que ele quer e/ou precisa não se pode arrancar a força ou comprar. O resgate de sua condição de pai e/ou a aproximação com sua filha não foi suficiente para transformá-lo. Ao se deparar com sua sensibilidade, sua humanidade é estranha, que no menor sinal de imponderabilidade deve ser suprimida.

A decadência desse modelo identitário fica evidente, também, no fracasso de estabelecer uma relação mais significativa com sua filha. Randy esquece o compromisso que fizera com ela e não comparece ao encontro marcado, o que, por sua vez, pôs um fim ao sonho de eles prosseguirem como uma família:

Stephanie: [aos gritos] Você continua fazendo a mesma coisa comigo.

Randy: Droga! Por que eu faço isso com você?

Stephanie: Não odeio você, não gosto de você, não amo você. Eu fui burra de pensar que poderia mudar. Eu nunca mais quero ver você.

A incapacidade de resolver essas questões está explícita na frase em que Randy se pergunta: “por que eu faço isso com você?”. Ele até tentou, mas são questões demasiadamente “sensíveis” para serem resolvidas pelos mecanismos até então desenvolvidos na construção desse guerreiro. Agora, ao menor sinal de insegurança, de perda de sua identidade construída, as defesas se armam, pois seu corpo caiu em (des)uso e não tem mais onde se esconder; o poder de reflexão de seus atos se resume em novas decisões abruptas e irrefletidas. A situação entre Randy e sua filha expressa uma característica típica da sociedade em que vivemos e, podemos acrescentar, uma consequência das biossociabilidades envolvidas na construção da bioidentidade somática: o enfraquecimento e decomposição dos laços afetivos, dos referenciais tradicionais, o distanciamento nas relações com o outro, etc.; tudo isso contribui para a aproximação de si, de modo que o corpo torna-se o alvo principal das investidas do eu. No caso do personagem principal do filme, o outro mais próximo é ele mesmo.³⁸

³⁸ Em uma época na qual os referenciais identitários tradicionais, como o Estado e a família, se enfraquecem, o corpo passa a ser, então, um dos mais importantes vetores identitários da sociedade contemporânea (BAUMAN,

Convém ressaltar que estamos falando de relações entre indivíduos historicamente marginalizados, que é o caso da dançarina (prostituta) e da filha (lésbica) de Randy; isso nos leva a pensar em uma história dramática paralela, subterrânea, refletida na configuração e organização de suas lutas.³⁹ Os percalços encontrados pelo Lutador na sua saga por uma nova vida com sua filha, com a *striper*, por conseguinte consigo mesmo, parecem estabelecer um vínculo com a trilha percorrida dentro dos ringues. Nos ringues, os personagens representados nas caricaturas de punks, drogados e imigrantes, são subjugados por um de seus representantes, porém mais digno, merecedor e reconhecidamente diferente, e prevalecerá a identidade construída do lutador (indivíduo) ideal/decadente. Na nova vida que Randy deseja (re)construir, outros personagens (lésbica, prostituta) constituir-se-ão como condição para suas novas atuações identitárias. Contudo, o que os diferencia (como acontecia com os previamente derrotados no ringue) não será condição para a sua vitória, mas, sim, vetores contrários. O que lhe era atribuído como virtudes e que justificava as sua representação como o americano de verdade e herói do povo, não corresponde às necessidades dessa nova batalha.

No cenário da vida que forjou o *Lutador*, punks, usuários de drogas, imigrantes perfazem um grupo a ser derrotado. Nesse novo/velho drama da vida de Randy, sua (re)construção se dará na relação entre sujeitos não menos representativos de grupos também discriminados. Todo esse esforço de argumentação é no sentido de nuançar aspectos que não estão em evidência ou não foram explicitamente desenvolvidos no filme, e que, de uma forma ou de outra, parecem nublar o quanto isto pode implicar na reestruturação do *Lutador* (mais um adversário). Assim como as limitações corporais transformaram o corpo melhor amigo em um adversário que teima em depreciar a imagem do eu, os novos referenciais identitários necessários ao novo

2001). Como consequência, há uma valorização das sociabilidades construídas em torno de aspectos ligados ao próprio corpo. Daí a idéia de biossociabilidade, conforme irão desenvolver Ortega (2003; 2008) e Rabinow (1999; 2006).

³⁹ Estamos nos referindo à configuração dos respectivos “rivais” do *Carneiro* no decorrer do filme. O primeiro é um rapaz com um expressivo corte de cabelo moicano, maquiagem gótica e um grande A (anarquia) tatuado nas costas, tal qual difundido pela cultura punk. A segunda luta, a mais impactante e brutal, é contra um lutador sem condições de efetuar acrobacias, gordo, calvo, e sugere o uso de um grampeador para impressionar o público. Além do grampeador, usam cadeiras, escadas, arame farpado, garfo, muletas, latas de lixo, quadros de vidro, etc. Este lutador possui o desenho de uma folha tatuada no braço direito muito semelhante à *cannabis sativa*, da qual se produz o haxixe e a maconha. E no braço esquerdo uma figura *psicodélica* que confunde a interpretação (mistura de palhaço, face de uma caveira, cachorro ou algo parecido). Após essa luta Randy sofre o infarto. A última luta é contra o *Aiatolá* que fecha o ciclo de combates. Nessa trama, punks, drogados e imigrantes são previamente definidos como os derrotados, são os “calcanhares”, contra os quais Randy o americano de verdade, o herói do povo irá impor suas virtudes.

estilo de vida de Randy tencionam para o obscurecimento desse desgastado modelo identitário.⁴⁰

Assim, o personagem se lança na fruição de seus momentos, no uso de drogas em geral, produtos de beleza, sem compromissos afetivos mais duradouros, livre para ir e vir quando bem entender. Nesse jogo, as escolhas, modos de ser, agir, estar, aparecer estão imbricados num contexto em que o social gradativamente vai se dissolvendo e “[...] cabe ao indivíduo descobrir o que é capaz de fazer, esticar essa capacidade ao máximo e escolher os fins que esta capacidade poderia melhor servir – isto é, com a máxima satisfação concebível” (BAUMAN, 2001, p. 74).

Após esses episódios traumáticos, envolvendo seu infarto, Cassidy e sua filha, Randy (re)descobre-se na cena em que é reconhecido por um dos clientes do supermercado em que está trabalhando: “Ei...conheço você de algum lugar! Espere aí... Randy, *O Carneiro?* o lutador dos anos 80?”.

Randy: Não. [Ele nega, pois aquele ali não é o Randy, nem no crachá].
 Cliente: Estranho, é igualzinho a ele. Só que mais velho.

Ele nega o que o “fã cliente” disse, pois não queria ser reconhecido por aquilo que fazia naquele momento e que o colocava lado a lado com os “pobres mortais”. Numa atitude brutal, que nos remete diretamente àquelas exibidas nos ringues, Randy se reencontra enfiando a mão num cortador elétrico, espalha o sangue pelo rosto e sai derrubando tudo. Agora, sim, ao infligir feridas, dor sobre si, sacrificando-se, ele se reconhece e se reencontra, retomando o (des)controle. A ressurreição de Randy se dá na luta contra Robin⁴¹ (ele contra ele mesmo – um duplo em si). Assim, a dor também se torna uma “[...] experiência a ser glorificada, desejada, certificação de que de fato se está indo além dos limites e que, portanto, há mérito na dilaceração do próprio corpo” (HANSEN; VAZ, 2004, p. 142). Dessa forma, o corpo,

⁴⁰ Assim como nos filmes de boxe analisados por Melo e Vaz (2009, p. 132), nesta trama podemos perceber que “[...] a sensibilidade aparece como um tipo de redimensionamento do papel do homem”, no mesmo sentido em que “[...] os lutadores são cercados de violência são apresentados como seres sensíveis, humanos, em crise com sua condição”. Randy expressa nitidamente este estado e deverá enfrentar essa “luta”, só que desta vez o resultado não está dado, pré-determinado, pois nas relações e/ou atuações no palco da vida ele é outro (indivíduo afastado dos outros), e se o outro mais próximo é ele mesmo (seu corpo), o outro que não seja ele não “existe”, ou está cada vez mais distante. O que Randy (indivíduo) “deseja” é aplacar a sua necessidade, mas isso implica em “depende” dos desejos, necessidades, condições contratuais impostas pelas partes. Nesse sentido, a dificuldade de transpor conflitos relacionais afetivos é ampliada, pois, tratam-se de sujeitos envolvidos no/pelo mesmo dispositivo.

⁴¹ Seu nome verdadeiro, registrado nos documentos oficiais.

mesmo que incapaz, fragilizado, ineficiente, assume a responsabilidade de restaurar a (des)ordem.⁴² O personagem entra no carro segurando a mão sangrando, mostrando para si quem ele é. Diz assim: “Oh, Robin, Robin, cara” (como se estivesse se lamentando) e, olhando no espelho no interior do veículo, retruca: “É o Randy. Randy” (afirmando quem ele é). Volta às pinturas dos cabelos, aos treinamentos físicos, em suma, às práticas bioascéticas,⁴³ pois nelas ele se torna ele mesmo. Essa oscilação entre uma identidade a ser recusada e outra a ser alcançada é uma característica marcante nas/das práticas ascéticas. Nesse processo, a subjetividade desejada e buscada representa, para o asceta, a verdadeira identidade para qual se orienta o trabalho bioascético (ORTEGA, 2003, 2008).

Na atualidade, o processo de externalização da subjetividade visa também o controle do corpo, de modo que o corpo se torna “[...] o lugar da moral, é seu fundamento último e matriz da identidade pessoal” (ORTEGA, 2003, p. 67). Randy não é reconhecido como pai, não consegue ter uma relação mais “significativa” com a *striper* e o trabalho no supermercado o iguala a uma pessoa qualquer, mais velha; isso deflagra o retorno à “sua identidade”, aos procedimentos sobre e por meio do corpo na construção (bioidentitária) de quem ele é ou deseja ser.

Os treinamentos físicos, de uma maneira mais abrangente, são procedimentos obrigatórios nas práticas de lutas corporais na transformação e construção de um tipo de lutador. Contudo, nesse momento específico do filme, atrelado a outras intervenções corporais, reflete um momento de transição, de retomada de controle sobre o corpo, sobre si no destino do *self*. Análogo a esse processo, Wacquant (2000, p. 137), ao descrever aspectos da construção subjetiva de lutadores de boxe nos Estados Unidos, indica que: “[...] ele (o pugilista), ao voltar aos ringues, (re)apropria-se de suas capacidades e produz literalmente um novo ser corpóreo a partir do velho. O lutador recebe um palco onde pode afirmar seu valor moral e construir um *self* heróico e transcendente que lhe permite escapar do *status* de ‘não-pessoa’,

⁴² Em relação à Randy, podemos considerar que a dor sentida a partir dos “investimentos” corporais, representa a “fragilidade” do corpo, que por mais que seja treinado, aperfeiçoado, é perecível, se desgasta; por mais que todas as medidas sejam tomadas para impedir a sua “decadência”, isso não será possível. A dor de sentir que não é capaz de prosseguir da maneira idealizada, é suplantada pela ‘dor’ corporal de um corpo frágil e destrutível.

⁴³ As bioasceses se apresentam como molas propulsoras na constituição das bioidentidades, na medida em que se constituem como práticas orientadas por critérios “verdadeiramente” aceitos na construção das identidades contemporâneas. O *status* que o corpo adquire no contexto do domínio da vida justifica e/ou impulsiona os discursos (saberes-poderes) acerca de procedimentos para aprimorá-lo, transformá-lo e modificá-lo por meio de práticas (bioascéticas) constantemente atualizadas. Nas bioasceses contemporâneas já não é o corpo a base do cuidado de si; agora o *self* existe só para cuidar do corpo, está a seu serviço (RABINOW, 2002; ORTEGA, 2003).

que costuma ser o destino de (sub)proletários como ele”. (GOFFMAN apud WACQUANT, 2000).

Nesse horizonte, a cirurgia de coração é emblemática, pois se na cultura pugilística o “coração” designa a mais reverenciada qualidade do autêntico lutador, uma bravura inflexível e a capacidade de “assimilar e se levantar” quando cambaleando a beira da derrota (WACQUANT, 1998), na vida de Randy ele é risco de morte, tanto da morte física quanto simbólica do lutador. Nem mesmo o infarto e a insuficiência cardíaca, que determinaram seu afastamento (temporário) dos ringues, são suficientes para impedir sua vontade de retornar a lutar, pois

[...] o homem de coração deve compreender o perigo e sentir medo e mesmo assim ir em frente, precipitando-se na possibilidade de dor e derrota. Ele sabe que pode ser derrotado, mas continua lutando. É um gladiador, e se tem de perder, bom, então ele vai ser carregado com seu escudo (BENNET; HAMILL, apud WACQUANT, 1998, p. 81).

Vemos que, para os lutadores de boxe, analisados por Wacquant (1998), o valor simbólico do coração reflete um tipo de conduta imperiosa em sua constituição, em sua forja como indivíduo pertencente a esse grupo. Não obstante a isso, no contexto da luta livre vivenciada por Randy, as lutas são previamente organizadas, coreografadas. Sabe-se quem vai ganhar, o que não subtrai a aquisição de um tipo de guerreiro singular, tal qual exibido por Randy. Aqui, o que queremos frisar é: o que está em jogo é a vida como não lutador e isso significa a morte de Randy ou ir até o fim lutando, mantendo viva essa identidade “escolhida” (mesmo que literalmente morra).

Como “verdadeiro gladiador”, Randy decidi retornar aos ringues; diferentemente dos boxeadores, dos lutadores de MMA e de lutadores de outras modalidades de lutas corporais que necessitam investimentos mais específicos na aquisição das habilidades corporais que tem como meta sobrepujar o adversário (WACQUANT, 1998; GASTALDO, 1995; VAZ; TURELI, 2006; NUNES, 2004), ele necessita investir também nos procedimentos corporais os quais atuam diretamente em sua aparência física/estética, pois, em nossa sociedade “[...] a velhice é reconstruída como um estilo de vida mercadológico que conecta os valores mercadológicos da juventude com as técnicas de cuidado corporal para mascarar a aparência da idade” (ORTEGA, 2003. p. 65). A apresentação de Randy e os procedimentos corporais, seus cuidados de si, os quais já nos referimos, são indissociáveis de sua performance nos

ringues (incluindo os cortes, cicatrizes, tatuagens, etc.); perfazem a ritualização dos processos concernentes a um tipo de construção subjetiva, no qual os referenciais advindos do corpo adquirem *status* diferenciado. Nesse processo, as práticas são resignificadas (bioasceses), constantemente atualizadas e devem dar conta da ânsia de significados deste indivíduo, em busca permanente de um vestígio de si.

Para Randy, a impossibilidade física de manter-se como lutador, principalmente pelas limitações funcionais cardíacas, tornou-se mais um obstáculo a ser superado, mais uma luta, um sacrifício imediato. Na história cristã, o Cristo veio ao mundo para ser sacrificado, receberia em seu corpo as dores, as marcas e, então, reconhecido como cordeiro de deus. Para Randy ser Randy, *O Carneiro*, ele deverá alcançar o ápice em seu sacrifício, e essa é a maneira Randy de resolver seus conflitos, pois ele é *O Cara*.⁴⁴

Randy acredita que o destino está em suas mãos, no que ele pode fazer para dar conta de seus sofrimentos e prazeres, aqui e agora, e o que o move são seus atributos físicos, seus desejos; ele mesmo deve sofrer na carne (no corpo) a dor para se “purificar”, não precisa de ninguém que o faça por ele. Nesse contexto, “[...] o próprio sujeito é o mestre-de-obras que decide a orientação de sua existência” (LE BRETON, 2003, p. 31).

Ao chegar ao evento que marcaria definitivamente o retorno de Randy à sua bioidentidade escolhida, ele reencontra Bob (*O Aiatolá*), o antigo e mais importante rival, e sugere que combinem alguns golpes antes da luta. Bob responde a ele: “É o seguinte: eu sou o *Calcanhar*, e você é o *Cara*. Fim de papo”.⁴⁵ Estas encenações, em que o teatro assume a direção do espetáculo no contexto aqui apresentado, de alguma maneira parecem percorrer o movimento inverso proposto por Brecht (apud Melo, 2009, p. 101) quando propunha “[...] que o *modus organizandis* do esporte deveria ser assimilado pelo teatro com uma possibilidade de construção de um método”. Aqui, o “esporte é o teatro”, justificado na capacidade de despertar emoções a partir da criação de personagens específicos.

⁴⁴ Em grande parte das apresentações de luta livre profissional as encenações são entre um protagonista (favorito, *babyface* (cara de bebê - bom rapaz ou simplesmente o “cara”.) e um antagonista (vilão com arrogância e tendência de quebrar regras ou outras qualidades indesejáveis) chamado *heel* (salto) ou *calcanhar*. < disponível em: http://en.wikipedia.org/wiki/Professional_wrestling. Acesso em: 23 de julho de 2010.

⁴⁵ Entendido como uma forma de “desporto teatro”, embora a concorrência seja encenada, a ênfase dramática pode e é utilizada para tirar a reação mais intensa da platéia.

A flexibilidade que este jogo possui, tanto no que se refere às encenações, na formulação de suas regras, na relativa liberdade de atuação de seus atores (praticantes), projetam-se como movimentos que interferem de maneira recíproca em suas constituições. Nesta produção cinematográfica, podemos apreciar um tipo inusitado de produção artística no âmbito das lutas corporais, em que teatro “invade” os ringues, os lutadores viram atores, seguem um *script* e o cinema radicaliza e faz uma releitura desse processo *mixando* ainda mais as artes dramáticas, as performances corporais, seus espaços e organizações.

Seguindo seu próprio roteiro, o destino está nas mãos do indivíduo/lutador; se é pra morrer, que seja com *dignidade*. Assim, Randy, *O Carneiro*, se entrega a seu destino com dignidade ao imolar-se na luta final com seu famoso “os chifres estão à mostra” (golpe utilizado para finalizar a luta), digno de estar ali com seus irmãos e sua família. A introdução de *Sweet Child O' Mine*, marcada nos acordes inconfundíveis da guitarra de *Slash*, da banda norte-americana *Guns N' Roses*,⁴⁶ mixada ao som de gritos patrióticos, interrompe o último diálogo entre Cassidy (Pam)⁴⁷ e Randy “The Ram” Robinson:

Randy: Esta é minha família [referindo-se aos gritos eufóricos da plateia]. O único lugar que eu me machuco é lá fora, o mundo está se lixando pra mim.

Pam: Eu estou aqui, estou aqui de verdade... que nome dá a isso?

Randy: [Balança a cabeça como se fosse responder... ouve a música juntamente com a voz do narrador anunciando sua presença como: ‘um verdadeiro imortal do ringue’]. Responde: Está ouvindo? Aqui é o meu lugar. [Caminha em direção do que acredita ser seu destino].

Na análise do filme em tela, discorreremos sobre os mecanismos bioidentitários empregados por Randy em sua constituição como lutador de *wrestling profissional*. Resolvemos fazer isso não somente porque desconhecemos análises sobre o fenômeno que um dia, mesmo no Brasil, despertou a atenção de muitos expectadores fiéis, mas também porque as práticas bioascéticas desencadeadas por Randy têm, cada vez mais, se tornado norma em nossa sociedade. O cuidado de si, tal qual exposto por Randy, retrata, de maneira exacerbada e caricata, a ocupação de um indivíduo em atribuir uma marca pessoal atraente ao seu olhar e ao olhar alheio. Como personagem fictício, Randy nos possibilita refletir sobre o grande número de indivíduos que, obcecados por um corpo idealizado, desdobram-se em malhações

⁴⁶ A trilha sonora desse filme é composta em sua maioria por bandas americanas de *Hard Rock* dos anos de 1980. Dentre elas: *Guns and Roses*, *Quiet Riot*, *Cinderella*, *Firehouse*, *Ratt*, *Slaughter*, *Accept*, *Scorpions*.

⁴⁷ Nesse momento da trama, *Pam* demonstra estar disposta a desistir da carreira de *striper*, na qual era conhecida como Cassidy. Ela também buscava reconstruir sua identidade, antes focada num corpo a ser exibido, mas que, assim como o de Randy, envelhecia.

intermináveis, tatuagens, próteses, desenvolvem transtornos diversos e alimentam uma indústria crescente de produtos (medicamentos) para o devido controle das respectivas (d)eficiências.

A análise realizada, além disso, sugere que a forja bioidentitária do lutador de *wrestling* pressupõe mecanismos bioidentitários semelhantes aos empregados pelos lutadores de verdade, que se enfrentam nos ringues sem, no entanto, recorrer às encenações características da luta livre profissional. Desse modo, eles precisam se engajar em práticas para manter o corpo em forma, preparado, precisam dominar algumas técnicas dos esportes de combate, utilizar uma série de estratégias para obter a máxima potência do corpo e, principalmente, precisam também aprender a suportar a dor, fruto não tanto das investidas adversárias, mas, no caso de Randy, do sofrimento causado pelos cortes e perfurações feitos para impressionar o público.

O cuidado de si de Randy sugere, também, outros dois fenômenos característicos das formações bioidentitárias contemporâneas. Por um lado, as atuais ascetes corporais, as bioascetes, reproduzem, no foco subjetivo de Randy, as regras da biossociabilidade, enfatizando os procedimentos de cuidados corporais e estéticos na construção de sua identidade. Criam-se novos critérios de mérito e reconhecimento, novos valores com base em regras higiênicas, regimes de ocupação de tempo, valoriza-se a criação de modelos ideais de sujeito baseados no desempenho físico. As ações individuais tendem a serem dirigidas com o objetivo de obter melhor forma física, mais longevidade, prolongamento da juventude, em suma, para manter o corpo atualizado, etc. No caso do lutador, não se refere a uma longevidade qualquer, se relaciona com a possibilidade de prolongar a vida/identidade como lutador, no quão longe se pode ir e se está disposto a pagar para manter-se na bioidentidade escolhida. Por outro lado, a biossociabilidade é uma forma de sociabilidade constituída por grupos de interesses privados, orientados por referenciais advindos, principalmente, de características bioidentitárias. A metáfora da família utilizada por Randy na luta final, ao se referir ao público, e a de irmão, se referindo aos seus companheiros de apresentação (combate), retrata de forma intensa essa ideia. Assim, a proximidade que sugerem esses termos, no caso específico do personagem, está relacionada às práticas em comum, aos cuidados dispensados a seus corpos, que passam a ocupar “[...] o lugar do outro, ele é o parceiro, o que gera um tipo de desinteresse pelo mundo, pelo outro, pelo bem comum” (ORTEGA, 2003, p. 68).

Nesse sentido, aliás, as bioasceses se diferenciam das asceses clássicas. Por exemplo, nas asceses greco-romanas e cristãs, o corpo era submetido a uma dietética que tinha por objetivo a sua superação e transcendência como prova de habilitação para a vida pública, de intimidade com a divindade ou da derrota da nossa condição mortal. Nelas, o corpo possuía sempre um valor simbólico, estava na base da constituição de um *self* dono de si que, mediante as práticas de ascese corporal e espiritual, legitimava-se para a vida política, atingia um conhecimento de si ou se auto-anulava na procura de Deus (FOUCAULT, 2004). Essas práticas, ainda, visavam ao bem comum e pressupunham a preocupação com a vida pública, com a vida do outro, encerrando, desse modo, uma dimensão político-social fundamental, que pressupunha saber governar sua casa, seus filhos, sua mulher, manter relações de amizade, ouvir as lições de um mestre, etc. No mesmo sentido podemos acrescentar que, no que faz referência ao desenvolvimento das práticas de si na sociedade Grega, a velhice passou a ser reconhecida como uma meta positiva da existência. O sujeito devia tender para a velhice e não lutar contra o processo de envelhecimento. A velhice, “[...] com suas formas próprias e seus valores próprios, que deve polarizar todo o curso da vida”. Assim, no desenvolvimento da cultura de si, o sujeito gradativamente passou a “[...] viver para ser velho, pois é então que se encontrará a tranquilidade, o abrigo [...]” (FOUCAULT, 2010a, p. 99 -100).

A história de Randy segue um rumo oposto a isso. Para ele, o corpo não é a base do cuidado de si, mas o próprio cuidado de si se encerra no corpo, nas suas performances corporais, na sua identificação como lutador/homem. Nesse sentido, a vida corporal se desgasta, se esvai. Sua constituição subjetiva é produzida e reproduzida, impelida por normas corporais modificadas e difusas, em que referenciais extremamente corporais orientam a construção de um tipo ideal de sujeito que, ao mesmo tempo em que corroboram para o distanciamento dos outros, causa-lhe um mal estar de não ser capaz de deter a destruição simbólica de si inerente a esse tipo de construção bioidentitária. Dessa forma, o lutador e seu objeto de identificação, o corpo, tornam-se um; o sujeito, ao se ocupar exclusivamente consigo, nas transformações corporais daí decorrentes, torna-se escravo de seus desejos e apetites, pouco importando aqueles que estão à sua volta. Não surpreende ele não conseguir ter uma boa relação com a filha, no sentido de orientar sua formação e governar sua conduta, ou, o que dá no mesmo, ele somente conseguir encontrar-se consigo próprio quando está no ringue ou entre seus iguais (irmãos). E ainda podemos acrescentar a intolerância (do lutador) ao outro em si mesmo, de ver em si um diferente, uma pessoa com restrições físicas, mais velha, não suportar

contestações identitárias e o declínio da vida, como condição incontornável de ser humano, aquilo contra o qual não deveríamos lutar.

4. AS (BIO)IDENTIDADES NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA

A partir do diálogo estabelecido entre o referencial teórico e a arte cinematográfica, pudemos desenvolver análise acerca da noção de bioidentidade, cuja referência está fundamentada em processos socio-históricos que se desdobram na sociedade contemporânea e (re)organizam nossos modos e escolhas individuais. Naquele contexto, o caráter bioidentitário das apresentações esteve muito em evidência. Nesse capítulo, efetuaremos gradualmente uma transição entre os dados proporcionados pela análise da obra cinematográfica, o campo de pesquisa e a revisão de literatura. Esse movimento nos permite identificar e relacionar aspectos peculiares percebidos na obra, assim como dialogar com outras fontes e traçar ponderações acerca do objeto investigado.

Essa estratégia tem como finalidade estabelecer alguns parâmetros provisórios sobre trajetórias de vidas baseadas em performances corporais que, em determinado momento, tornar-se-ão (des)habilitadas e/ou redefinidas pelas circunstâncias em que o bem mais precioso não pode mais atender às exigências de seu proprietário. Ao observarmos o campo de pesquisa poderemos notar que, em meio a essas transformações, ainda existem esforços para solidificar alguns referenciais identitários, manter-se em uma identidade que possa proporcionar relativa segurança.

A ideia de corpo como o exemplo mais destacado do ambíguo (ORTEGA, 2008), anuncia as contradições inerentes ao processo de construção bioidentitária em que este (o corpo) é tomado como alvo das investidas do eu. Assim, pensar sobre o corpo na constituição das bioidentidades contemporâneas é estar atento às oscilações identitárias correspondentes.

Tal qual na abordagem apresentada nos parágrafos anteriores, pensar sobre os aspectos bioidentitários tem a ver com nuances do processo em desenvolvimento de referenciais que disputam por validação e incidem nas maneiras pelas quais nos reconhecemos e somos reconhecidos.

Mesmo considerando alguns determinantes sociais/culturais presentes nas constituições identitárias contemporâneas, acreditamos ser relevante ampliar essa ideia para o âmbito das atuações/ações individuais que dizem respeito a um universo de identidades mais amplo e que dependem das escolhas individuais. Nesse sentido, as construções identitárias aparecem também como

[...] algo a ser inventado, e não descoberto; como alvo de um esforço, “um objetivo”; como uma coisa que ainda precisa se construir a partir do zero ou escolher entre alternativas e então lutar por ela e protegê-la lutando ainda mais – mesmo que, para que essa luta seja vitoriosa, a verdade sobre a condição precária e eternamente inconclusa da identidade deva ser, e tenda a ser, suprimida e laboriosamente ocultada. (BAUMAN, 2005, p. 21-22)

A tentativa de (re)construção permanente das identidades contemporâneas, ao mesmo tempo em que garante um vestígio significativo (provisório) de si, carrega as ambiguidades do objeto de reconhecimento. Assim, em nosso mundo de individualização exagerada, as identidades tornam-se bênçãos ambíguas,

[...] oscilam entre o sonho e o pesadelo, e não há como dizer quando um se transforma no outro. Na maior parte do tempo, essas duas modalidades líquido modernas de identidades coabitam, mesmo que localizadas em diferentes níveis de consciência. Num ambiente de vida líquido moderno, as identidades talvez sejam as encarnações mais comuns, mais aguçadas, mais profundamente sentidas e perturbadoras da ambivalência. É por isso diria eu, que estão firmemente assentadas no próprio cerne da atenção dos indivíduos líquidos modernos e colocadas no topo de seus debates existenciais (BAUMAN, 2005, p. 38).

Nesse horizonte, pensar sobre as possibilidades de afirmação individual a partir da escolha identitária se articula com uma lógica direcionada para os meios pelos quais se garantirá a imagem idealizada. Ao considerarmos a análise fílmica, podemos constatar aspectos que reforçam essa ideia. O **sonho** (vivido) em ser um *pop star* (personagem/lutador) reconhecido e adorado pelo público anda de mãos dadas com a incapacidade (**pesadelo** também vivido pelo personagem) de manter-se na bioidentidade escolhida. As ambiguidades se ampliam se considerarmos que o anseio por identidade vem do desejo de segurança também um sentimento ambíguo. Segundo Bauman (2005, p. 35), embora possa parecer estimulante no curto prazo cheio de promessas e premonições de uma experiência ainda não vivenciada, torna-se, a longo prazo, uma condição produtora de ansiedade. Considerando isso, a ideia de manter uma posição fixa dentro de muitas possibilidades também não é uma perspectiva atraente. Assim, se a “vontade de liberdade”, de estar desimpedido, não estar fixo, é a sensação do momento – ser identificado de modo inflexível e sem alternativas é algo também mal visto, dado as exigências peculiares a essas perspectivas identitárias.

Nesse jogo em que as identidades são construídas, podemos supor que existam elementos suficientes para se chegar a uma imagem final; assim, bastaria ordená-las para alcançar o ideal identitário. Essa ideia pode nos levar a imaginar que alcançaremos uma identidade que supra todas as nossas expectativas, a partir de uma imagem previamente definida em que todas as

peças estão disponíveis. No que se refere às constituições das identidades descritas por Bauman (2005), elas são construídas a partir de uma série de peças já obtidas ou que pareçam valer à pena ter, e então se tenta descobrir como é possível reagrupá-las para montar imagens agradáveis em um jogo que as peças são constantemente reproduzidas e disputam por posições valorativas nos desejos e vontades individuais.

Transitar por esses cenários significa ser/estar sujeito às constantes mudanças das formas (fórmulas) oferecidas. As imagens disponíveis nos diversos meios de comunicação tencionam e distribuem noções cada vez mais diversificadas sobre o que deve ser feito para garantir características identitárias com significados diversos e que seja atrativas. Em meio a tantas, novas são veiculadas e associadas a figuras que reforçam outras e podem preencher algumas lacunas que insistem em contestar as atuais. Exemplo disso são as transformações nas ideias de beleza femininas, das formas arredondadas de outrora às anoréxicas da atualidade. Numa perspectiva análoga, no que se refere aos “homens brutos por natureza”, aqueles brutamontes dos body builders de Courtine (1999), gradativamente diminuem seu volume corporal, assumem novos papéis sociais e se movem em meio a novos códigos de masculinidade. Nesse jogo individual/coletivo por imagens identitárias que correspondam às expectativas do sujeito, o gosto individual/social está em evidência e o espetáculo, assim como a moda, constituem-se como importantes difusores de signos que oferecem possibilidades de se alcançar o que teima em se distanciar.

4.1 ALÉM DAS BIOIDENTIDADES

Ainda em diálogo com o capítulo anterior, podemos perceber que os investimentos corporais (práticas bioacéticas) apresentados pelo personagem estão vinculados à ideia de construção bioidentitária que tem no corpo sua sede. No contexto analisado, o indivíduo, ao utilizar seu corpo e as apresentações inerentes a sua construção bioidentitária, o faz como possibilidade de ser/manter-se como sujeito/lutador. No caminho trilhado pelo personagem, não existem espaços para vivenciar aspectos relacionados a questões políticas, que visem o bem comum. No mesmo sentido, ele foi incapaz de estabelecer relações afetivas satisfatórias.

No contexto apresentado, o indivíduo extremamente preocupado em manter sua bioidentidade não tem condições de escapar da situação de assujeitamento, por isso, é incapaz de levar

adiante relacionamentos mais duradouros. Isso desemboca em um confuso estado de consciência sobre quem ele realmente é.

Em paralelo e, por vezes, na contra mão a algumas considerações até aqui desenvolvidas, Lipovetsky (apud COSTA, 2005, p. 226) sugere que apontar para o que “falta” no mundo não é uma boa alternativa para compreendê-lo melhor. A partir dessa interpretação, pontua que os valores tradicionais não foram substituídos a troco de nada, “[...] simplesmente se jogou fora o que se mostrou caduco e se conservou o que havia de melhor” (2005, p. 226). Essa noção se relaciona com a tese de que os espaços sociais contemporâneos não operam mais como vetores morais. Tomando como exemplo o esporte em sua concepção moderna, o autor argumenta o declínio, no contemporâneo, do esporte virtuoso, baseado numa rigorosa pedagogia moral. Para esse autor, esse modelo da prática esportiva

[...] entrou na cadência [na era] pós-moralista, do narcisismo e do espetáculo. [...] Das práticas esportivas nada mais almejamos exceto sensações e equilíbrio interno, autosatisfação e evasão, silhueta e distensão. Já não é o conceito de virtude que orienta o esporte, mas a emoção corporal, o prazer, a boa forma física e psicológica. Por isso tornou-se um dos mais significativos paradigmas da cultura individualista narcisista voltada para o êxtase corporal (LIPOVETSKY, 2005, p. 89).

Essa noção parece dar conta de muitas manifestações na cultura contemporânea e o filme é um bom exemplo disso. Entretanto, as observações, em nosso campo, sugerem uma relação com a prática esportiva um tanto quanto distinta da apresentada por Lipovetsky. Em nossa pesquisa, o esporte mantém-se baseado numa poderosa pedagogia moral que deverá guiar as condutas dos indivíduos lutadores ao longo de suas vidas. Referimo-nos aos valores incorporados como necessários à conduta do guerreiro lutador contemporâneo. Ter uma vida reta, regrada, ter uma família, respeitar o próximo, ter honra, são exemplos de virtudes necessárias e incorporados como inerentes à conduta, ao *êthos* do lutador. Assim, a honra em ser um representante do grupo, a disciplina nos treinamentos, a honestidade, a simpatia, a lealdade, o respeito ao mestre, devem servir como guia de conduta na manutenção de um modo de vida. Assim, o esporte como escola das virtudes ainda é referência para os atletas com os quais trabalhamos nesta dissertação. Essa constatação, além disso, coloca em xeque alguns preceitos vinculados ao conceito de bioidentidade.

Costa (2005, p. 186-226-227), ao apresentar suas ponderações acerca da cultura somática, ressalta a importância de ampliação argumentativa no que se refere às suas múltiplas

manifestações. A noção de cultura somática, de maneira comum descrita e referenciada como “cultura do corpo” e/ou “culto ao corpo”, realça a importância do corpo como referente privilegiado para a construção das identidades pessoais contemporâneas (COSTA, 2005; ORTEGA, 2008). Na perspectiva de Costa (2005), trata-se de um fenômeno multifacetado e que pode ter vários sentidos. Nesse processo, em que o corpo passa a ser o referencial básico para as experiências pessoais/sociais, a personalidade somática assegura o caráter e/ou a identidade ao indivíduo a partir da imagem social do corpo. Assim, Costa (2005) pontua que a ideia de crise de valores vivida pelo indivíduo contemporâneo, a partir do enfraquecimento das instâncias doadoras de identidade (como a família, a religião, o trabalho, a ideia do bem comum), são interpretações plausíveis e, em certa medida, correspondem ao que se pode observar. Entretanto, essa noção parece não contemplar com amplitude as questões que se estabelecem nos dias atuais. Em outras palavras, embora o conceito de bioidentidade ajude a entender o que se passa no cenário contemporâneo quando consideramos a relação do indivíduo com o seu corpo, ele não dá conta de explicar tudo a esse respeito (e nos casos dos lutadores que entrevistamos isso fica evidente).

Ao expor essas considerações, Costa (2005) sugere que alguns excessos sejam relativizados, pois no que faz referência à cultura somática, como qualquer outra cultura, “[...] é um apanhado de vantagens e desvantagens, [...] um complexo cultural com duas dimensões distintas: a moral do espetáculo e a moral do governo autônomo do corpo” (COSTA, 2005, p. 227). Fundamentado no que Guy Debord chamou de sociedade do espetáculo, Costa (2005) sugere que o desenvolvimento dessa moralidade (do espetáculo) se manifesta como um dos potentes componentes na constituição das personalidades somáticas desse tipo de sociedade, por meio do ideal da *felicidade das sensações* e da *vida como entretenimento*. Ressalta que o termo felicidade deve ser compreendido em sua acepção do senso comum cotidiano, pois é esse sentido que importa para o entendimento do papel dos ideais corporais na formação da identidade pessoal. Nesse tipo de relação individual/social, o sujeito/espectador “[...] participa de um mundo de aparências que se impõe como evidência de sua superfluidade social”. Nesses jogos, “[...] os indivíduos além de serem levados a ver o mundo com as lentes do espetáculo são incentivados a se tornar um de seus participantes pela imitação do estilo de vida dos personagens da moda”. Essa perspectiva está conectada aos referenciais bioidentitários (ORTEGA, 2008; COSTA, 2005) que transitam pelo tecido social, nos jogos de verdade que disputam por validação/valorização nas escolhas individuais e estão à disposição dos construtores de identidades (BAUMAN, 2005). Nessa trama, às construções

bioidentitárias e os processos de constituições das biosociabilidades (ORTEGA, 2003; 2008) se articulam com os desdobramentos da moral do espetáculo e estão em sintonia com o alheamento em relação ao bem comum (COSTA, 2005).

Não obstante a isso, Costa (2005) sugere que prossigamos numa direção distinta da apresentada e atentemo-nos para outra nuance da moral do espetáculo. A ideia de fraturas no monopólio ideológico, que dá margem à ação livre e criativa do sujeito, é apontada como uma boa alternativa de análise, pois não restringe as possibilidades de ação. Nesse sentido, mesmo que o espetáculo possa exercer tensão sobre o sujeito e o resultado possa ser preocupante, isso não impede completamente o aparecimento de ações e/ou reações que possam oferecer resistência contrária a algum tipo de assujeitamento. Na cultura somática, nem tudo é dominação e/ou submissão, há espaço para um desabrochar de uma preocupação ética consigo.⁴⁸ Os cuidados com o corpo, por mais que sugiram um tipo de bem estar do corpo, “[...] não sucumbe à moral do espetáculo e se revela perfeitamente compatível com o apreço pelo bem comum e pelos ideais de autonomia pessoal” (COSTA, 2005, p. 236). Essa relação ética consigo se refere à ideia de resistência ao poder, tal qual a noção apresentada por Foucault, e a de inovações nas formas de subjetivação.

No que faz pensar sobre a resistência, Costa (2005) esclarece que alguns ideais de desempenhos físicos, menos opressores e alienantes, baseados em saberes científicos, filosóficos e/ou espirituais, podem ser solicitados para dar conta da demanda por alternativas frente à necessidade sensorial por satisfação. Nessa perspectiva, o autor ressalta que essas práticas corporais não podem ser entendidas como meros álibis ideológicos para a dominação cultural da moral do espetáculo. “São maneiras de resistir ativamente ao dever de gozar sensorialmente imposto pela mídia” (COSTA, 2005, p. 237). Essas maneiras, em que o autogoverno ético toma outra direção, se referem à ideia de corpo desatrelado das imagens do espetáculo e de entretenimento em que o prazer das sensações é prisioneiro do presente. “Orientar-se moralmente pelo que passou é um obstáculo no caminho da moda, que sobrevive da promessa de gozo com o novo corpo ou com o novo objeto de consumo”.

Outra dimensão do governo ético de si faz referência à ampliação da gama de identidades pessoais disponíveis. A importância atribuída ao corpo na vida cultural contemporânea abriu

⁴⁸ Nesse contexto, ética é entendida como a capacidade de optar por estilos de existência que nos façam viver melhor, concedendo ao outro o mesmo direito e o mesmo poder.

novas possibilidades de realização pessoal. A noção de ética somática das diferenças, apresentada por Costa (2005), desenvolve-se no furor da tentativa de aprisionamento do corpo na/pela moral do espetáculo. Assim, as normalidades tradicionais são (re)descritas e adequadas a novas expectativas identitárias; nesse contexto, são criadas pequenas normatividades. Ele (o corpo), “[...] passa ter um passado, uma história, uma biografia tecida por lembranças e narrativas que persistem além dos estímulos físicos atuais.” (COSTA, 2005, p. 237). No mesmo processo, ao se deparar com os referenciais contemporâneos, o sujeito se apropria das experiências corporais inéditas para descrever condutas intelectuais, emocionais e morais concebidas como naturais e normais, como sendo historicamente contingentes. A partir dessa análise, sugere Costa (2005, p. 239): “[...] os novos desempenhos corpóreos, ao mudar a maneira como nos vemos, mudam a maneira como avaliamos os ideais morais.”

Essa mudança nos ideais morais, em alguns momentos, aparece no campo de pesquisa. Nesse sentido, reforça a noção de que os valores morais não se perderam completamente. No que se refere às práticas esportivas no âmbito das lutas aqui contextualizadas, isso parece ser central nas maneiras de ser lutador, no que deve ser feito para garantir para si um ideal de sujeito, nos valores “morais” que impelem esses guerreiros a rigorosos esquemas de manutenção identitária, nas suas histórias de vida, na manutenção da tradição, etc. Nesse sentido, tal qual exposto por Costa (2005), a noção de recuperação da dignidade ética se dá na/pela revalorização das singularidades físicas desenvolvidas na cultura somática. O sujeito lutador, mesmo envelhecendo, consegue contornar os desígnios bioidentitários difundidos na/pela moral do espetáculo.

4.2 A (RE)CONSTRUÇÃO PERMANENTE DE SI

No filme, a falência do coração (símbolo que representa sentidos ambíguos – máquina e emoções) a partir do infarto, demarca de maneira profunda a incapacidade daquele corpo em continuar atuando no estilo de vida escolhido pelo sujeito; ao mesmo tempo, limita o desenvolvimento de relações afetivas complexas. Em uma perspectiva análoga a vivida pelo personagem, esse parece ser um sentimento que ronda atletas profissionais, modelos, profissionais do sexo (como a prostituta do filme), cujas identidades foram construídas baseadas em qualidades corporais relativas à força, ao desempenho, à potência, a boa forma, à beleza, etc. Nesse sentido, o corpo em decadência, que mais cedo ou mais tarde não poderá mais estar *in shape* para os fins a que fora destinado, é uma constatação que pode desencadear

uma profunda sensação de tristeza, de derrota ou de morte identitária. No âmbito dessa noção, parece inevitável pensar que modos de vida com essas características estão destinados a um fim precoce, se comparado a outras práticas profissionais. Nesse sentido, logo terão um prefixo “ex” para denominar que seu tempo de brilho passou, as células estão morrendo e o sujeito começa a perceber que está em um processo de constante degeneração. Desta forma, a ideia de ex-atleta, ex-modelo, ex-jogador de futebol, etc, parece ser redundante para estilos de vida dentro desses parâmetros. Reporta a uma identificação relacionada a uma atividade específica que se findou, ficou para trás ou, nas palavras de Mike Tyson, se referem a “coisas que aconteceram em outra vida”.⁴⁹

Essa transição de vida, semelhante a uma aposentadoria, para alguns pode significar usufruir dos ganhos financeiros de uma vida bem sucedida no esporte, e, no mesmo sentido, facilitar o desenvolvimento de outras investidas profissionais; para outros, pode significar a constatação do fim de uma vida; uma morte simbólica, passagem, derrota de uma identidade almejada, construída e forjada nas duras rotinas e sacrifícios do labor desportivo (como foi o caso de personagem *O Lutador*). Essa ideia está conectada à tentativa de manter-se na identidade construída tanto para prolongar a sensação que o exercício do papel escolhido pode proporcionar quanto fugir dos sentimentos de derrota, de morte.

A análise apresentada sobre o filme *The Wrestler* retrata, de maneira profunda, um indivíduo fortemente ligado à sua bioidentidade construída por meio das performances corporais e a dificuldade de uma reelaboração de si quando o principal vetor identitário (o corpo) mostrou-se incapaz de suprir as exigências do seu proprietário (eu-lutador). Outra ideia apresentada pelo filme se refere à noção de que se for para levar uma vida como simples mortal, ser reconhecido como uma pessoa mais velha que trabalha em um subemprego, a alternativa mais digna é (re)apropriar-se de suas capacidades e (re)produzir literalmente um novo ser corpóreo a partir do velho, para garantir uma vida digna e honrada. Essa interpretação da obra pode ser verificada também na fala de um dos nossos colaboradores/lutadores. Quando questionado sobre a decisão do personagem Randy em retornar aos ringues mesmo correndo risco de morte, afirma:

Ele fez a coisa certa, é só o que ele sabe fazer. Ele não quer ser tratado do jeito que ele *tava* no supermercado, eles não reconheciam ele com aquele troço na cabeça, o

⁴⁹ Entrevista concedida a Luciano Huck, na TV Globo, no programa caldeirão do Huck.

cara falou... você é caminhoneiro! eu não sei o que eu faria rapaz... é doloroso (lutador 5).

Assim, semelhante as análise de Wacquant (2000), o lutador, ao retornar ao ringue após a tentativa de aposentadoria, reconhece-o como espaço onde pode (re)afirmar seus valores e construir um *self* heróico e transcendente, garantir para si *status* diferenciado daqueles cujo destino (alternativa) fora engajar-se em (sub)empregos.

Devido à necessidade dos atributos físicos peculiares a sua prática, tanto para o personagem do filme quanto para os lutadores reais, aposentar-se significa deixar de ser quem se é, assim como manter-se na identidade construída é lutar para manter viva a identidade idealizada. Desse modo são estabelecidos desafios individuais distintos; no entanto, parece que os adversários são os mesmos; trata-se de uma luta de si para consigo mesmo.

Nesse inusitado duelo, o corpo que ajudou seu dono a conquistar os signos que o representam, passa a ser um adversário, pois tenciona para o seu fim, para a derrota da identidade construída. Essa luta, que percorre toda a trajetória de existência dos lutadores dessa pesquisa, faz parte do processo que descreveremos como uma tentativa de reconstrução permanente do sujeito/lutador, na reelaboração permanente de si, nos constantes combates travados para juntar as peças que pareçam valer a pena e que podem garantir vestígio de si. Nesse combate, nos esclarece o lutador 4 (p. 4): “o seu maior inimigo é você mesmo”.

A partir dessas considerações, apresentaremos, nos próximos parágrafos, o desenrolar desses combates. Manifestar-se-ão como lutas na manutenção do lutador, um processo (in)evitável de aposentadoria. Nesse jogo, o homem de ferro não deverá sair de cena; entretanto, se é no corpo que o lutador se reconhece e conquistou (conquista) capital simbólico, nele manifestar-se-á outro adversário (inimigo). Contudo, o verdadeiro lutador (mestre) deverá seguir em frente, reconstruindo os referenciais identitários que lhe permitam e/ou lhe dêem garantias de permanência em seu *habitat natural*.

4.2.1 (In)evitável aposentadoria

O tema aposentadoria esportiva tem sido objeto de diferentes disciplinas no contexto acadêmico.⁵⁰ No âmbito dessa constatação, podemos perceber que muitos são os esforços no sentido de ampliar o conhecimento acerca desse complexo fenômeno que marca uma transição, passagem de uma vida esportiva competitiva ativa à vida como um simples mortal.⁵¹

Nessa perspectiva, as questões suscitadas pelo filme, assim como pelos referenciais advindos do campo, nos motivaram a considerar também outras fontes sobre o tema afastamento das competições e/ou aposentadoria de atletas. Sempre em conexão à discussão apresentada no capítulo três,⁵² construímos nossas análises em sintonia com a produção acadêmica sobre essa problemática, assim como incorporamos, ao estudo, alguns discursos que transitam em diversos meios de comunicação. Pensando nisso, acompanhamos manchetes em sites, jornais e revistas para podermos ter uma ideia de parte do conteúdo circulante nos meios de comunicação especializados. Por isso, selecionamos e apresentaremos duas manchetes esportivas publicadas na semana em que foi anunciada a despedida do jogador de futebol Ronaldo Nazário (mais conhecido como fenômeno), no intuito de estabelecermos algumas aproximações com o filme e com as informações de nosso campo.

Nesse jogo interpretativo, as matérias jornalísticas esportivas parecem estabelecer vínculos com a dramaturgia aqui analisada quando anunciam o declínio e afastamento de atletas das competições como um fim trágico, como algo que sugere uma dor tremenda. No mesmo sentido, como tentaremos apresentar, essas constatações estão ligadas ao processo de reconstrução identitária dos lutadores do campo de pesquisa.

Partindo dessa ideia, manchetes como: vida após a “morte” – ex-jogadores relatam o drama de aceitar o fim da trajetória esportiva. Além do abalo emocional, passagem para uma vida comum;⁵³ a arte de saber parar: alguns se aposentam e voltam. Outros não percebem a hora

⁵⁰ Ao verificarmos os resumos dos estudos sobre aposentadoria de atletas e sobre ex-atletas, encontramos relacionados aos campos da antropologia, da sociologia, das ciências da saúde, da psicologia social, da psicologia, da administração, do direito, da educação e educação física.

⁵¹ *O jogador de futebol morre duas vezes*: a primeira quando para de jogar e a outra como todos os mortais (Paulo Roberto Falcão, ex-atleta e comentarista esportivo).

⁵² No filme, na tentativa de viver uma vida diferente da que havia construído para si como lutador e não conseguir reencontra-se na sua “verdadeira identidade”, na identidade que vale a pena ser vivida e eternizada. Randy morre sendo lutador.

⁵³ As lágrimas de Ronaldo, ao anunciar o fim da carreira esportiva, mexeram fundo com aqueles que já tiveram de tomar a mesma decisão um dia. Entre os ex-boleiros nada parece mais complicado, imprevisível ou dramático. Criou-se, nesse círculo de aposentados, até um exagerado – mas emblemático – jargão: “É a

de decretar o fim;⁵⁴ são exemplos expressivos do enfoque dado à dificuldade de enfrentar o momento em que o sujeito se vê em vias de uma (re)descrição de si a partir da perda ou decadência dos referenciais atléticos/corporais.

Constatação semelhante pode ser verificada nos periódicos online analisados por Capraro et al (2011). Em uma das fontes, relata aquele autor (2011, p. 177) a “passagem” de Ronaldo à sua aposentadoria “foi retratada pela mídia como uma ‘dor de morte’. Até mesmo o título da reportagem publicado por este jornal é marcante: após primeira ‘morte’, Ronaldo afirma: ‘Parecia que estava na UTI’”.⁵⁵

Assim, os títulos e o teor de seus textos demonstram uma ideia corrente de que a decisão de deixar de exercer a profissão de jogador de futebol em uma fase da vida em que ainda se é jovem, mas não o suficiente para desempenhar a função, é doloroso e inevitável. Isso justifica tanto as tentativas de permanência na identidade escolhida quanto o retorno às competições após o afastamento. Segundo as análises de Capraro et al (2011), a decisão de parar ou continuar é do indivíduo; no entanto, as pressões advindas das torcidas, das mídias, dos patrocinadores, contribuem para que a decisão seja tomada tendo como parâmetro o rendimento. Essa ideia não se restringe ao futebol; um bom exemplo disso pode ser constatado, de maneira explícita e agressiva, na frase proferida por *Victor Contreras* (editor de esportes do *Sacramento Bee*, jornal da Califórnia): “Se aposente. Se aposente agora, não depois de mais uma derrota em que você entra aplaudido no *octagon* e o deixa vaiado”.⁵⁶

Essa tensão, de caráter jornalístico esportivo, parece rondar também as terras tupiniquins, em um contexto menos glamoroso. Um dos nossos colaboradores comenta sobre como despertou para a ideia de que a idade poderia estar avançada em relação à sua prática:

Vi que a idade chegou quando um dia um repórter me perguntou na televisão: [nome do lutador] já está na hora de parar né? Aí eu, parar o que? Falei pra ele: parar de

primeira morte”. Morrer, no caso, tornou-se o verbo indicado para explicar a derrota para o curto ciclo biológico dos atletas – poucos, ou melhor, exceções, chegam com alto rendimento aos 40 anos (MIKOS, Ana Luzia; RIBEIRO, Gustavo, 2011). Disponível em: <www.agazetadopovo.com.br>

⁵⁴ ZUKERAN, Valéria. Disponível em: <estadao.com.br.> Acesso em 19 de fevereiro de 2011.

⁵⁵ Nessa discussão os autores sugerem que a mídia reforça a imagem do jogador perante o público/torcedor a sua representatividade como ídolo do futebol, mitificando-o. Porém, no caso de Ronaldo fenômeno, quando o mesmo não correspondia às expectativas acerca do seu desempenho, ele foi criticado pelos torcedores e a sua imagem foi veiculada pela mídia de forma negativa e atrelada aos fatos desfavoráveis que estava vivenciando.

⁵⁶ Se referindo as últimas duas derrotas do lutador de MMA *Urijah*. Disponível em: <www.tatame.com.br> acesso em 26 de abril de 2011.

lutar? Ele disse sim, você já está com a idade avançada, está com quarenta e poucos anos! Aí eu pensei, viajei, vim para casa triste, o cara me achou velho, quarenta e poucos anos, eu estou bem e, me empolguei quando eu fiz uma luta com quarenta e um anos contra Rei Zulú e botei mais de três mil pessoas no ginásio Wilson Freitas. Contaram que foram sete mil e quinhentos pessoas, mas o ginásio só comportava cinco, lotou e voltou muita gente para casa. [Foi] Em 1986 (lutador 5, entrevista 2, p. 1-2).

Em uma sociedade em que são privilegiados os referenciais bioidentitários ligados à boa forma física, a potência, a virilidade, a juventude representa o auge dessas características. Essa ideia pode ser identificada com aquele tipo de relação individual/social no qual o sujeito/espectador participa de um mundo de aparências que se impõe como evidência de sua superfluidade social. Essa ideia está conectada a visão e relação dos indivíduos com o mundo a partir das lentes do espetáculo. Nesse jogo, são incentivados a se tornarem um de seus participantes pela imitação do estilo de vida dos personagens da moda. Assim, as imagens e representações que não compartilham das expectativas suscitadas a partir dos modelos a serem imitados são execradas pelos mecanismos de difusão, e seus seguidores estão sempre prontos para sacramentar e determinar quem deve ou não seguir em frente e deixar de lado ambições que julgam inadequadas. Isso se relaciona à ideia de que quem financia e mais ganha com esses espetáculos não querem ver seus signos atrelados a um desempenho decadente. Caso o lutador consiga adiar ao máximo sua despedida mantendo a adoração do público, será considerado herói da superação pela força de vontade, por vencer as limitações biológicas. No entanto, essa ideia nos remete a algumas ambiguidades. Por um lado, caso o sujeito não consiga superar as limitações impostas pela inerente deficiência corporal, seus insucessos são debitados a causas orgânicas não intencionais. Por outro lado, se o indivíduo não conseguir seguir adiante e se reprova (ou seja, reprovado) pelo desvio de *estultícia*, da sua fraqueza, ele se isenta pelos malogros do autocontrole, pois são sempre imputados a causas físicas. A outra contradição se baseia no jogo da tutela e da culpabilização – o indivíduo credita o sucesso de seus esforços à sua vontade. Entretanto, “[...] em caso de fracasso, deve se sentir fisicamente doente e, por isso mesmo, não contestar o valor e o sentido dos ideais corporais dominantes” (COSTA, 2005, p. 196). Por analogia, podemos constatar nas falas dos lutadores que, mesmo o lutador agindo como guerreiro, enfrentando as dificuldades do processo de envelhecimento, ele pode ser visto tanto como *estulto* quanto seu fracasso pode estar atrelado as suas limitações enquanto objeto de espetáculo. Assim, reprovado por seus déficits enquanto objeto de entretenimento, cujo valor é proporcional ao desempenho e expectativas do público, resta-lhe manter viva a chama do ser lutador, elaborando maneiras que lhe garantam ser quem sempre buscou e desejou ser. Nesse sentido, a depreciação e

dificuldade em aceitar exibições deficitárias no âmbito da performance das lutas não é exclusividade de comentaristas esportivos, pode ser percebida também nas falas dos lutadores.

Sobre isso, o Lutador 1 relata:

[...] o MMA está mostrando a evolução do esporte, *ta* mostrando que *caras* cada vez mais velhos estão lutando, mas eu acho que o Randy [que não é o Randy do filme, mas um lutador veterano da modalidade MMA] já chegou num nível que já devia parar, acho que já *ta... ta...* entendeu...vai fazer a última luta dele inclusive vai até aposentar agora ele, vai lutar contra Lioto Machida e vai aposentar. Eu acho que não é muito bom pra quem vê também não... *ta* mais velho, não tem mais tanta força, pode se machucar, não sei cara! Não vejo mais... por exemplo ele fez a luta contra o Coleman... o Coleman *po! ta* parecendo velhão mesmo, lento, o outro fica batendo o tempo todo entendeu, sei lá!

Parece não haver escapatória para esses destemidos *homens de ferro* (GASTALDO, 1995). Nesse jogo, como os grandes eventos são os alvos de quem deseja conquistar independência financeira, fama, vivendo e fazendo o que escolheram para si, se não atenderem as exigências do mercado do desempenho, das expectativas do público, das imagens e códigos referentes a esse cenário, é chegado o momento de repensarem suas vidas. Esse momento é percebido como uma transição de carreira/vida e visto por muitos como derrota de uma vida que foi cultivada para se eternizar.

Atentos à importância dessa temática, pesquisadores da psicologia tem dado uma atenção especial a essas questões; em um trabalho de revisão sobre causas e consequências da transição da carreira esportiva, Brandão et al. (2000, p. 50) agregam outros aspectos (que estão embutidos nos anteriores) como: “[...] a idade, novos interesses emergentes, fadiga psicológica, dificuldades com a equipe técnica, resultados esportivos em declínio, problemas de contusão e saúde, a não seleção para os jogos, dentre outros”. Nesse contexto, Agresta, Brandão, Barros Neto (2008) indicam que, para os jogadores de futebol profissional, a aposentadoria representa um dos momentos mais duros em suas vidas, visto que

[...] é difícil pensar em conviver com o prefixo “ex”, e de um dia para o outro se converter em um desempregado, mas não se trata de uma pessoa que pode procurar o diário de classificados e sair à busca de um emprego similar ao que fazia anteriormente (2008, p. 31)

Essas noções, em que é iminente à despedida do atleta dos grandes eventos, da dor em deixar de exercer a sua profissão (expressa na dificuldade de definição da hora de parar de atuar na identidade escolhida), além de fazerem referência a um processo que sugere uma

desconstrução de si a partir do declínio da performance, do afastamento das práticas, dos rituais e rotinas que forjaram o indivíduo rumo ao anonimato, indicam outra face de um contexto mais amplo e problemático. Essa ideia se relaciona com a noção de que

[...] na sociedade brasileira o indivíduo é valorizado por manter-se ativo, pelo cargo que exerce e pela posição social que ocupa. Desta forma, a palavra aposentar (que remete ao sentido de “retirar” ou, “pôr de lado” o que não serve mais) poderia ser percebido como sinônimo de exclusão social, perda de poder e de status. Considerando esta análise, conclui-se que o esforço de muitos indivíduos em manter-se em atividade se justifica pela necessidade de postergar a exclusão social pela inatividade e, desta forma, dignificaria a si mesmo (AGRESTA; BRANDÃO; BARROS NETO, 2008, p. 30)

Assim, o término da “[...] carreira esportiva pode se tornar uma das transições mais difíceis da vida de um jogador, já que a mudança no estilo de vida requer uma adaptação de papéis sociais e profissionais” (AGRESTA; BRANDÃO; BARROS NETO, 2008, p. 30). Percebemos que, semelhante à noção apresentada pelos meios publicitários (porém, numa versão menos dramática), os estudos sugerem uma atenção especial a essa fase, que pode acarretar dificuldades para uma possível (re)construção identitária. Essa constatação pode ser ampliada se pensarmos em atletas com idade superior à dos ex-atletas na/da pesquisa citada (AGRESTA; BRANDÃO; BARROS NETO, 2008) e que não conseguiram atingir um alto nível de desempenho mas ainda sonham com grandes conquistas e lutam para se manterem no estilo de vida escolhido. Essa noção ganha novas texturas se pensarmos que o capital adquirido nos treinamentos, no processo de construção identitária vinculada ao exercício de uma identidade corporal, é de difícil reconversão no caso de uma profissionalização frustrada (SOUZA; VAZ; SOARES, 2008). Essa ampliação é necessária, principalmente, se pensarmos no grande número de esportistas amadores e profissionais que almejam alcançar fama e grandes salários e não chegarão lá; construirão suas identidades em torno de um sonho de ser um grande esportista, se submetendo aos rituais e treinamentos semelhantes a dos grandes ídolos; assim, no momento em que for iminente a aposentadoria ou afastamento da atividade, não terão os louros da fama para ajudar a acalantar um pouco a sensação de identidade frustrada (morte do sonho).⁵⁷ Todavia, o desgaste corporal progressivo, a dificuldade em manter-se em atividade durante o passar dos anos, com gradações variáveis, é condição permanente em ambas as situações.

⁵⁷ Não daremos ênfase aqui ao possível vínculo identitário com a profissão a partir da fama e do retorno financeiro daí decorrente. Isso não nos impede de sempre ter essa ideia em nosso horizonte.

Obviamente, a fama, o reconhecimento, as conquistas, reforçam a ligação com a identidade exercida. No mesmo sentido, o desejo de ser reconhecido e não conseguir reforça a sensação de derrota. Se o atleta de alto nível encontra dificuldades em deixar a identidade construída e reforçada pela fama, o que dizer dos milhares que não conseguem desfrutar dessas condições e dos lucros decorrentes? Desdobram-se anos a fio nessa busca, dedicam suas vidas mantendo-se atletas para manter vivo o sonho de ter uma vida digna, pois, ser reconhecido como lutador

É muito bom! a gente se empolga, no auge principalmente, não só o lutador, o atleta em si é olhado, financeiramente, fisicamente, na saúde, ele é um tipo de cara diferenciado (lutador 5, p. 1).

Neste sentido, se as exigências específicas da modalidade não permitem que o atleta profissional, de alto nível, perca na sua profissão mas encontre dificuldades em enfrentar a dura realidade de não mais conseguir desempenhar seu ofício, sugerimos um deslocamento entre a ideia de aposentadoria para a ideia de manutenção do exercício profissional, como estratégia de combate ante uma possível morte simbólica. Ao sugerir esse deslocamento, queremos frisar outras nuances e configurações identitárias relativas à carreira esportiva em decadência.

Nessa perspectiva, ressaltamos que, no âmbito da nossa pesquisa, apesar da idade avançada, os lutadores possuem um alto vínculo identitário com a prática exercida, seja ela vivida profissionalmente ou na forma amadora. Entretanto, não se tratam de renomados lutadores, de celebridades do âmbito nacional e/ou internacional. São homens que estão, de maneira intensa, ligados aos referenciais de reconhecimento viabilizados pela modalidade que exercem e que, diferente da fase de luta e da brincadeira apresentada por Guedes (1982),⁵⁸ ainda almejam reconhecimento, fama, grandes bolsas, entrar para o *Guinness book*. Essa ideia é realçada no diálogo a seguir:

⁵⁸ Em sua pesquisa, Simoni Guedes (1982) apresenta um processo que descreveu como “carreira de jogador de futebol frustrada”. Sugere três fases (fase do sonho, da luta, da brincadeira). Na fase sonho (de caráter informal), as brincadeiras de pelada se transformam no sonho de ser jogador profissional, geralmente partilhado pela família, especialmente pelo pai; na fase “luta”, acontece a desistência do sonho de ser jogador profissional da primeira divisão. Nessa época, entre os vinte e três e vinte e quatro anos, uma vaga esperança ainda persiste, mas se apaga com o passar dos anos. Gradativamente e de modo doloroso vai se forjando a identidade de operário. Em torno dos trinta anos, a ideia de profissionalização se desfaz definitivamente, e tem início a terceira fase, cuja brincadeira recomeça, como nos jogos infantis; em tais circunstâncias, o futebol assume a concepção de divertimento.

Entrevistador: Até quando você pretende continuar lutando?

Lutador 5: Até..... eu queria o *Guinnes* né, eu sonho com o *guines*, eu acho que sou uma coisa diferenciada, eu acho que não sou velho [...].

Entrevistador: Você quer entrar pro *Guinnes* como lutador, você sente que é bom nisso... mas eu queria saber se você consegue transformar isso em palavras e explicar porque....

Lutador 5: Porque que eu quero isso? [continuando minha pergunta]

Porque eu acho assim: porque outro camarada da minha idade, da minha categoria, da minha bateria, eu acho que não existe no mundo um veterano que me segure na luva não. Ele pode até ser campeão da... eu queria até mostrar pra eles.... eu tenho dó desses rapazes que nunca foram nos ringues e nunca foram campeões. Eu queria mostrar pra eles em cima de um campeão tipo Eder Jofre que tem a mesma idade que eu tenho e nós dois fazemos uma luta. Respeitando Eder Jofre eu falo a exibição. Fazer uma luta boa pra juventude ver e a terceira idade ver. Se a terceira idade praticar e treinar ele pode ser igual a mim.

É nesse contexto em que se inserem nossos participantes. Seguem suas vidas como lutadores, elaborando estratégias que lhe permitam manter-se no estilo de vida escolhido. Mesmo sem terem alcançado fama e altos ganhos financeiros e, em algum momento, não seja mais possível competir, é no cuidado de si realizado pelo lutador, nas estratégias de construção e manutenção identitária, que eles permanecerão como lutadores. No entanto, nesse processo em que o corpo e seu desempenho tendem para uma desvalorização contínua e inevitável, além das estratégias para prolongar vida útil do eu-lutador (treinamentos específicos, descanso, alimentação adequada), os atributos forjados e impregnados no *modus operandi* do guerreiro estão vinculados a outros referenciais identitários e tencionam por sua legitimação/perpetuação. Assim, as lutas e os sonhos são mixados ao desejo de manter-se na identidade correspondente. Nessa perspectiva, os lutadores parecem não se preocupar muito com as agruras da aposentadoria, que rondam outros atletas (tipo os ex-jogadores de futebol). Além da necessidade dos rituais de sacrifício, dos treinamentos, do exercício da luta, outras formas de cultivar o *êthos* guerreiro serão mobilizadas na manutenção da figura do *homem de ferro*.

4.2.2. O homem de ferro não sai de cena

No processo de construção e manutenção das identidades guerreiras contemporâneas, os referenciais básicos de afirmação e reconhecimento de si estão conectados a valores que disputam por validação na sociedade atual. Por isso, no que se refere à lógica do espetáculo, do rendimento, do corpo em forma, etc., as dificuldades em se manter sob os parâmetros ideais de conduta nesse contexto são absurdas. Porém, superá-las só potencializam os códigos que as demandam; no mesmo sentido, enobrece quem ousa enfrentá-las. No caso do fracasso

em superar as limitações impostas pelo declínio performático, o atleta deverá sair de cena e incorporar novas atribuições, tidas por eles menos enobrecedoras. Essa ideia impulsiona muitos a seguirem e não abrirem mão dos referenciais de reconhecimento, principalmente se esses referenciais estão ligados ao modo de ser que demarcam posições sociais. Essa ideia ganha novos tons se pensarmos na configuração identitária de lutadores, pois nessas relações “[...] os corpos dos combatentes/lutadores, além de serem utilizados como armas contra outros corpos, num processo que requer formas de se lidar com o corpo como um objeto, [...] também possuem uma função identitária importante que remete o sujeito a um grupo social específico” (NASCIMENTO et al., 2011, p. 197). Fracassar, nesse sentido, estaria relacionado a um decréscimo no ideal do indivíduo/grupo específico. Assim, o afastamento das competições, a dificuldade em desligar-se das atividades esportivas que reforçaram os vínculos identitários, são exemplos de algumas situações encontradas por vários esportistas no momento em que seus atributos de reconhecimento, atrelados aos valores dominantes, são contestados e delegados ao desuso.

Isso parece percorrer a lógica dos esportes de rendimento de uma forma geral, porém, ao analisarmos os sujeitos dessa pesquisa (alguns deles afastados das competições), não conseguimos identificar uma desconstrução identitária expressiva. Nessa perspectiva, não encontramos dados suficientes que pudessem sugerir e identificar os lutadores dessa pesquisa como “ex” esportistas ou atletas *masters* (esportistas em idade madura),⁵⁹ eles são para sempre lutadores. Nessa saga, ser lutador

[...] não é só aquele que sobe no ringue, o lutador é aquele que esta preparado pra lutar, acho que de certa forma ele pode ser... não da forma que... de... de subir no ringue, de ganhar dinheiro com isso, mas ele é, se ele está preparado pra lutar, se ele estiver numa situação que precisar se defender ele vai se defender, eu acho que sim. [...] Na minha opinião mesmo o cara não entrando no ringue o cara é lutador, mas ele não é competidor, aí é outra história, outra perspectiva, acho que eu vou ser sempre lutador, vou morrer lutador, só que não subo no ringue, mas vou morrer lutador (lutador 1, p. 2, 5)

O lutador 2 esclarece que:

[...] mesmo não lutando em cima do ringue, ele está lutando fora do ringue para que o esporte aconteça, é aí que psicologicamente se eu entregar como lutador eu entrego tudo. Então eu não estou lutando no ringue, eu não posso ter ódio, eu vou

⁵⁹ Normalmente indivíduos de classe média e/ou alta, de “tempo livre”, que passaram a viver mais, desfrutando de autonomia financeira na fase “não produtiva” da vida e que encontraram nos esportes um estilo de vida ativo que se contrapõe à imagem de desgaste e inatividade que outrora a idade lhe imputaria (SOARES, 1995, p. 20).

lutar para que o esporte aconteça, montando luta, cuidando do atleta. Oh, hoje eu não estou lutando, mas você vai ser campeão ali onde eu não posso ir e isso é agradável.

Parece que os referenciais que participam na/da construção do guerreiro são forjados de tal forma que nem o tempo ou outras dificuldades poderão separá-los novamente. Assim,

[...] se ele dedicou a vida inteira dele, como lutador, isso sempre vai estar na essência dele. Igual a mim, estou sempre acompanhando as lutas, nas olimpíadas eu gosto de ver as lutas de judô, os projetos sociais que os caras fazem, treinando pra manter... não pra manter a forma, mas pra está ali participando do grupo, aquele grupo ali né. Eu formei na minha vida toda, desde a faixa branca, só três faixas pretas. Eu resumo mais ou menos isso aí (lutador 3, p. 3).

Esses gladiadores estabelecem uma maior ligação com sua prática a partir do reconhecimento e do valor atribuído aos signos correspondentes. Alguns desses signos podem ser identificados e relacionados às especificidades da prática, ao retorno financeiro e a gratificação em expressar tais atributos que (re)afirmam posições sociais. Em um sentido mais específico, podemos analisar a fala do Lutador 1 como representativa nessa argumentação. Sobre seu engajamento ele comenta:

Então... no primeiro vale tudo que eu fiz, eu ganhei 1000 reais, mais 300 de um cara que tinha ganhado uma luta. Esse foi meu primeiro motivo para ir para o MMA. Logo em seguida vem a compensação de imagem, porque a imprensa veio a mim, a divulgação, minha academia aumentou o número de alunos, meu nome foi falado em vários lugares. Como o vale tudo vem como foco, foi como uma mão na roda, eu saí em três jornais quando cheguei de São Paulo. A recompensa maior pra mim não foi só financeira e da imprensa, foi o meu caráter pessoal e a minha auto doutrina. Pra explicar melhor, meu eu interior, eu me senti superior a tudo e a todos. Eu ganhei um evento que envolve todas as artes marciais do planeta, eu fui o campeão. Aquilo me deu uma autoconfiança, me empurrou e emocionou de uma forma que eu me senti superior a todos. Então eu creio que para um lutador que luta MMA hoje que ganha ou mesmo que perca, mas deu o seu máximo, o prazer maior dele é saber que ele está numa competição que envolve todas as artes marciais, ele está no topo.

Aqui podemos perceber mais algumas pistas do que está em jogo. Muito mais do que uma alternativa econômica financeira e indo além do corpo aparência, são construídas representações simbólicas de si que potencializam exercer o ofício. O capital simbólico está atrelado também à capacidade de executar tarefas que sugerem o quão poderoso, corajoso e destemido é. Por mais que as imagens da moda impulsionem a desconstrução do eu-lutador, vinculando-o ao ideário comum esportista, do rendimento, do corpo atlético, alguns aspectos marcantes em sua história de valentia e bravura favorecem uma auto-afirmação de si. Assim “[...] o passar do tempo não parece oprimir o lutador, poderá haver algo de salvação nele” (MELO, 2008, p. 6). Pois, aconteça o que acontecer o lutador nunca vai deixar de ser lutador,

[...] quem viu, quem acompanhou a carreira dele, sempre chama ele de lutador. Ele é lutador para os filhos, para os vizinhos, ele é lutador dentro do ônibus, ele é lutador nas *boites*, onde ele chega ele é lutador. Eu digo isso com base. Eu comecei com 20 anos de idade e estou com 74, eu não deixei de ser lutador, eu nunca vou deixar de ser lutador. Se eu conseguir aos 80, 90, eu vou ser lutador igual foi o Hélio Gracie, lutou até morrer (Lutador 5).

No exercício de sua labuta, a honra em ser lutador está conectada à vontade de perpetuar-se na identidade escolhida, na mesma identidade alimentada por doses de suplementos e aminoácidos enriquecidos por “[...] noções e narrativas nativas que ressaltam o indivíduo desafiador e retratam o boxeador como um guerreiro solitário, um gladiador moderno que está lá para provar seu valor ao se atracar de punhos cerrados com o seu próprio destino” (WACQUANT, 2002, p. 137). Perceber essa possibilidade significa estabelecer algumas distinções. Assim, segundo esse participante,

[...] a partir do momento que você faz sua primeira luta de lutador profissional, sua primeira estreia, você sempre vai ser profissional. Mesmo que seja fora do ringue, alguém vai falar, procura um profissional de luta, eles vão procurar você, porque você foi lutador profissional. Então é até morrer (lutador 4, p. 9).

Essa ideia reforça nossos argumentos sobre a importância da luta na vida desses samurais modernos⁶⁰ e indica um *status* adquirido pela prática que pode prolongar-se (com relativas oscilações) por toda a vida. Numa perspectiva análoga ao filme, os participantes da pesquisa manifestaram uma noção de lutador fixada ao modo de ser sujeito e que deverá perdurar como alternativa viável e que poderá imunizá-los ante uma possível morte simbólica. No filme, o lutador veterano só tentou se afastar das apresentações quando sofreu o infarto; mesmo assim, quando se viu sem habilidades para enfrentar outros desafios, se reconheceu e imortalizou sua identidade morrendo em ação. Tanto no filme quanto no campo, parece que o ser lutador é uma alternativa viável ante as incertezas da vida. Entretanto, os lutadores reais, diferente do personagem Randy, parecem ter definido algumas estratégias para que isso possa acontecer de uma maneira menos traumática. Essa ideia é realçada na sequência de comentários dos lutadores sobre suas impressões sobre a crise vivida pelo personagem Randy:

Eu conheço essa barra! vai acabando todo mundo e não tem ninguém *pra* você ficar junto... por isso eu tive uma grande família, para ter um fim feliz do lado dos meus filhos... eu vou ter um fim, não igual a esse, melhor que esse... é um momento crítico na vida do sujeito... é triste... não tem o que pensar... não tem escolha... acabou tudo. O que eu vou fazer agora? Como me recuperar? O que eu gosto de fazer é isso! Só sei fazer isso, não aprendi outra coisa. Por isso é bom praticar esporte e estudar, por que aí poderia *salvar ele*, ele poderia dar aula e cuidar de passar o que sabe para as

⁶⁰ O lutador de MMA é um samurai moderno (afirmação do lutador 1, p. 1)

crianças. Como lutador ele não tem mais futuro. Eu passei isso com saúde, sofri isso por causa do álcool, da droga, eu me envolvi e passei esse momento de humilhação, fui afastado de tudo, da sociedade e me recuperei por causa da família. A família é muito importante na vida do homem (Lutador 5).

É claro que seria muito difícil... mas, no filme... ele é um doente... isso que passa no filme é um caso de doença! Ele precisa de um médico... um psicólogo! Eu não teria esse problema porque eu não sou só lutador! Eu sou lutador, professor, tenho muitos alunos, trabalho como segurança... tenho meu irmão que trabalha comigo.... E se não pudesse mais lutar encontraria outra coisa para fazer (Lutador 4).

Por esses aspectos podemos constatar que, além das sensações, dos atributos corporais peculiares e necessários à forja dos lutadores, outros referenciais não foram totalmente dissipados na/pela esfera privada; eles estão presentes, tencionam e são solicitados como estratégia de manutenção identitária perante as incertezas de um mundo em transformação (estratégia semelhante foi utilizada por Randy, porém sem sucesso). Nesse sentido, mesmo que o desejo de perpetuação do ser lutador seja o guia das condutas desses guerreiros, os referenciais que o forjaram e que lhe conferem *status* diferenciado podem dar suporte perante momentos de instabilidades. Se tudo o mais falhar, reordená-los passa a ser mais um obstáculo a ser superado com a mesma determinação. Nesses termos, ao mesmo tempo em que o destino do lutador é permanecer lutador e parece proporcionar um estado de bem estar identitário com relativa solidez, no movimentar e/ou possíveis substituições das peças é possível reordená-las e conseguir novas expectativas identitárias/profissionais sem abrir mão de alguns signos correspondentes ao ideal identitário (ser Lutador). Essa ideia pode estar atrelada aos vínculos relativos aos benefícios (simbólicos, financeiros) que a identidade tenha proporcionado ao lutador. Nessa dinâmica, o lutador

[...] não deixa de ser lutador nunca. Ele não deixa nunca, ele é sempre o lutador, ele não deixa de ser lutador, pode ter certeza. Eu nunca vou deixar de... a minha filha, minha doutora, ela é engenheira, ela fala assim: pai, pai, agora tem que ensinar para os outros. Eu digo: não fala isso comigo não, fala que eu tenho que ir em frente, eu treinando eu nunca vou perder *pro corpo*. Então se eu parar, se eu deixar de ser lutador, eu vou engordar, vou ficar barrigudo, eu vou ficar velhinho, eu não vou ter disposição. Manda eu treinar, fala tem que lutar pai! eu fico assim. Agora eu estou sem suplemento... (lutador 5, p. 6).

Mas isso não se dá de maneira simplificada e reduzida; há diferenças marcantes entre lutador profissional e lutar profissionalmente. Nessa perspectiva, se estabelece uma distinção importante, como nos lembra o lutador 4:

Lutador profissional eu quero ser até morrer e pretendo me imortalizar, porque o que imortaliza o homem não é o que ele é, é o que ele faz, daqui a quinhentos mil anos

eu queria que os filhos, do filho, do filho dos nossos filhos falassem de mim e de você pelo o que nós fizemos. Então nós seremos imortais como Benjamim Franklin, Albert Aistein, Santos Dumont e Bruce Lee, são imortais. Eu pretendo ser **imortal**, então eu tenho que fazer algo bom. No decorrer da minha vida toda eu pretendo ser um lutador profissional. Agora, lutar profissionalmente, enquanto a minha mente obrigar o meu corpo a caminhar não enquanto meu corpo desistir, enquanto a minha mente, volto a dizer, afirmar que meu corpo pode, eu quero lutar profissionalmente. Eu creio que até os cinquenta anos eu deva estar lutando profissionalmente (Entrevista 2, p. 9).⁶¹

Essa distinção apresentada pelo lutador 4 incorpora mais do que simplesmente ser lutador até morrer, no mesmo sentido em que associa a morte ao fim da identidade construída como lutador. Por isso, alinhado à ideia de aposentadoria como primeira morte do atleta de futebol profissional, deixar de ser lutador também faz referência a uma morte simbólica. No entanto, essa noção é amplificada com a ideia de morte real. Ela possibilita um elo com a eternidade. Assim, se para alguns jogadores de futebol a aposentadoria representaria a primeira morte, para estes lutadores, além de não vislumbrarem essa possibilidade enquanto respirarem, este lutador radicaliza e vislumbra um caminho atraente, um tipo de ponte rumo à imortalidade.

Os referenciais que lhe atribuem um *status* diferenciado perante a si próprio em relação aos outros mortais e que o impelem a ser quem ele é e assumir a identidade apropriada ao estilo de vida escolhido, ganham novos contornos. Nesse sentido, ser lutador possibilita ir além, reforça e potencializa a ideia de permanência identitária de alguém que faz a coisa certa, que reivindica para si a responsabilidade de restaurar a (des)ordem a partir da reconstrução constante da vida sob esse enfoque. O caminho à imortalidade se dará através das ações corporais, buscar-se-á uma ascese do corpo em detrimento de uma ascese da alma. Por mais perecível que possa ser a vida, é nela e através dela que será possível imortalizar o lutador. Diferente da vida após a morte no cristianismo, trata-se da sensação de imortalidade (enquanto vivo) que essa conduta pode oferecer.

Em um contexto em que os critérios de verdade, de certo e errado, de bom e ruim, de forte e fraco, estão em disputa em uma sociedade que prima por condutas moralmente corretas, o *êthos* belo, bom e honrado do guerreiro contemporâneo, por mais ambíguo que possa parecer,

⁶¹ Existem diferenças expressivas entre lutadores profissionais bem sucedidos e lutadores profissionais. Entretanto, agora destacaremos apenas que: no boxe, realizar luta profissional não significa exercer uma profissão e viver (de forma razoável) dos ganhos dessa atividade, garantir seu sustento. Exemplo disso são àqueles lutadores de boxe profissional apresentados por Wacquant (2000) – um peso médio afrodescendente que trabalhava ocasionalmente como eletricitista; e um peso meio pesado jovem porto-riquenho que trabalha à noite como segurança; um bombeiro, e vários outros (WACQUANT, 2000, p. 128, 135). No mesmo sentido, todos os lutadores em nossa pesquisa, necessitam de ganhos extras, exercem alguma atividade paralela às atuações nos ringues. Mesmo nessas condições, quatro dos cinco lutadores garantem que lutam profissionalmente.

dá o tom das verdades a serem seguidas por um indivíduo/grupo e lhe imprimem a garantia de se estarem no caminho correto.

Nesse sentido, as práticas ascéticas deverão ser um elemento fundamental para que se perpetue essa trajetória, tanto no que faz referência aos treinamentos físicos (mesmo que em menor intensidade), quanto na atenção dispensada aos cuidados e mandamentos para preservar imagem correspondente à identidade escolhida. A trajetória de vida de lutador dar-se-á numa relação de autogestão de si que tem como objetivo uma “reconversão permanente de si”. Diferente da noção apresentada por Foucault (1984, 2010), a reconversão de si para esses lutadores não sugere um caminho capaz de proporcionar condições para superar dependências e sujeições; ela fixa-os a uma identidade permanente e dependente de vigilância constante. No entanto, se aproxima dos parâmetros relativos a dar condições de voltar a si mesmo, como um forte (aparentemente) seguro, protegido de qualquer contestação de quem se é. No mesmo sentido, na reconversão do lutador, o sujeito deve movimentar-se, fazer um esforço e ir em direção de alguma coisa que é ele próprio, no que ele sempre fez, nas características que o tornaram lutador, e isso reforça a necessidade de manutenção identitária, de procurar e achar em si mesmo suporte contra a solitária busca de sentidos em direção à perpetuação das práticas de si que garantam a manutenção do *status* de lutador.

Se no processo de conversão de si apresentado por Foucault (2010) o objetivo era chegar a um porto seguro em meio aos perigos, e isso implicava uma técnica, um saber, uma arte, no caso dos lutadores, o porto seguro é encontrado em si mesmo, na manutenção das características que o tornaram lutador, na sabedoria adquirida nos treinamentos, nos combates e no que ele poderá fazer para perpetuar essas atribuições. Caso aconteçam acidentes nesse percurso e o lutador perca parte do que até então lhe conferira grande parte de seu acervo identitário, outros referenciais podem ser acionados para dar conta das limitações (inter)subjetivas presentes na forja do lutador. Assim, no exercício de si sobre si mesmo que deverá acompanhar toda a vida do lutador, ele deverá percorrer todo um processo de (re)elaboração constante de si, se transformar e atingir um certo modo de ser que supere as limitações físicas ou, no mínimo, garanta parte do *status* adquirido durante o auge de suas atuações, pois uma das alternativas para se manter lutador é se tornar treinador/professor/mestre.

Nesse cenário, em que os referenciais tradicionais disputam e cedem terreno aos preceitos e atributos físicos individuais, os discursos de verdade sobre quem se é ou quem se deve ser,

como fazer para garantir para si determinado estilo de vida, são escolhas que dependem da noção de certo, verdadeiro, de bom. Talvez essa seja uma das alternativas vividas por vários esportistas em fase de afastamento das competições; no entanto, o ser lutador carrega o peso e prestígio de ser/permanecer representante de um processo de sedimentação de condutas masculinas hegemônicas em cheque. Assim, o valor atribuído à manutenção e/ou reestruturação identitária sob esses parâmetros lhe confere reconhecimento diferenciado; por isso o esforço em mantê-la é proporcional ao “valor agregado”. Perceber esses aspectos significa constatar que nessa batalha “[...] até mesmo o fracasso pode ser aceitável, mas desde que o guerreiro não abandone sua condição” (MELO, 2009, p. 138). Diferente do ex-jogador que passou a ser técnico de futebol, os lutadores dessa pesquisa, mesmo reconhecendo e incorporando seus déficits enquanto competidores, lutarão até o último suspiro para não deixar escapar o *status* de pertencerem ao grupo dos *homens de ferro*. A representação heroica e destemida agrega valor aos signos de reconhecimento e, numa perspectiva análoga a declaração do lutador 4 (sobre a noção de se imortalizar a partir de seus feitos como lutador), o participante 5 incorpora e personifica a imagem da própria imortalidade na figura de um semideus. Assim,

[...] quando estou no *lockroom* [vestiário] colocando as luvas da *everlast*, tentando furar o meu *nucle* [osso da mão] através do couro da luva, eu estou com medo, eu passei meu treinamento inteiro com medo do cara, eu sonhei que o cara ia me bater, quando eu estou andando para o ringue eu estou com medo, eu acho que o cara vai me derrotar, lembro dos meus sonhos, eu penso que vou perder na frente de todo mundo, vou passar vergonha, quando eu entro no ringue eu sou um deus. Eu olho para cara dele, eu travo meu olhar, na hora que ele pisca eu sei que ganhei [...]", *bicho é igual, é assim... acho que todo... eu não posso falar todo... mas acho que todo lutador... quando eu estou no vestiário eu estou com medo, quando eu estou andando eu estou com medo, quando eu entro no ringue, não é que eu acho que sou um deus igual Mike Tyson, que é a maneira dele falar, mas quando eu estou no ringue, você olha pro cara, acabou tudo, você está lá pra fazer o que você tem que fazer, não tem pra onde correr (Lutador 1, entrevista 1, p. 5).⁶²*

Essa sensação de imortalidade vivida e experimentada está em íntima relação com os referenciais que participam da forja do lutador, dos signos correspondentes que lhe distinguem e reforçam sua permanência. Essa ideia também se relaciona com a noção de pontes construídas pela cultura para ligar a vida mortal à eternidade; no entanto, é mediada pela noção de eterno e onipotência associada à divindade. Nessa perspectiva, as práticas relacionadas a essa sensação ganham tons diferenciados e justificam seguir em frente. Condenado ao fracasso, ao fim, o corpo e as práticas ascéticas que o tornam elemento

⁶² O participante faz uma citação, quase que na íntegra, de parte da narração da vida do lutador Mike Tyson, apresentada em documentário (2008).

fundamental na constituição do lutador, podem ligá-lo ao infinito (vividos corporalmente) a partir do reconhecimento dos valores que carrega. Nessa perspectiva, além da relação com a dor inerente a essa construção, lutar profissionalmente representa a relação instrumental com o corpo. A mente deve moldá-lo e imprimir-lhe o máximo de controle para prolongar e/ou ampliar a vida útil do lutador profissional/competidor, assim como manter o *status* do qual o eu-mestre desfruta(rá) e sonha um dia immortalizar. Assim, ser lutador é escolher e valorizar um estilo de vida a ser seguido, e isso implica aceitar e converter-se aos mandamentos da fé guerreira ou, nas palavras de Wacquant (1998), ao “catequismo pugilíssimo”, em dar continuidade aos treinamentos, aos combates, pois o lutador para continuar sendo lutador,

[...] tem que treinar, continuar treinando e tal, mentalidade também né, é acho que sim (lutador 1, entrevista 1, p. 5).

[...] tem que permanecer no tatame, ele tem que estar sempre treinando igual *pra* ser um bom jogador de futebol, não pode perder para o corpo. Ele tem que não acreditar e fazer do corpo o que ele quer, ou na categoria que ele quer, no trabalho que ele quer. Quero muito pescoço [começa a fazer caretas e gesticular/encenar como se faz], quero uma boa queixada, ele tem que ter em casa... tem que quebrar bananeira na pancada, ele tem que estrangular saco de areia. Quando eu lutei com rei Zulu, eu fiz um boneco com 100kg, o peso dele. Eu ficava o dia inteiro agarrado naquele boneco, arrancando ele do chão, ficando em pé com ele... O lutador de vale tudo tem que respeitar os outros na rua e ser o líder, ser um simpático com todo mundo e no ringue ser um monstrinho (lutador 5, p. 5).

O afastamento da prática esportiva profissional no contexto apresentado anteriormente está conectado à possibilidade de manter-se nela o quanto for possível. Assim, como relatamos, devem ser mantidas algumas práticas e adotadas novas medidas para que não se perca o controle daquilo que sutilmente se esvai (o corpo). O sacrifício inerente ao desempenho esportivo é potencializado na relação de decidir seu destino em um momento em que os referenciais identitários acometem o corpo em decadência.

Por esse caminho, considerar a permanência e manutenção dos signos e representações correspondentes às construções identitárias no âmbito dos esportes de combates, significa não perder de vista que as representações de masculinidades atreladas a esses modos de ser reforçam o controle sobre si e potencializam o desejo de permanência do ser lutador/homem. Nesse sentido, vale ressaltar que o esporte, em sua origem, foi/é uma prática social especialmente masculina, e, no caso dos esportes de combates (o boxe), “[...] aparece como expressão hiperbólica dessa afinidade” (MELO, 2009, p. 104). Sobre isso, o lutador 1 ressalta as dificuldades em aceitar o declínio da performance:

[...] muita gente luta e tal... eu *to* falando sério... tem aquele lance de macho alfa, de ser o chefe do bando, de ser o campeão da parada. Muita gente luta por causa disso. Eu vejo exemplo disso na academia direto. Aí o cara quando vê que ele não rende mais, ele se odeia, odeia o próprio corpo por não responder mais da maneira que ele queria.

Pensar sobre isso sugere não perdermos de vista as imagens e signos relativos aos lutadores que são veiculadas e construídas nos espaços sociais. Em estudo recente sobre as representações de lutadores em revistas especializadas em esportes de combate, Nascimento et al. (2011, p. 205) pontuam a representatividade e a difusão desses referenciais na sociedade contemporânea. Ao analisar duas revistas especializadas em lutas no Brasil, os autores sugerem que:

[...] apesar da existência de algumas diferenças entre elas, as duas publicações analisadas reiteram, na veiculação de perfis de lutadores, características claramente associadas ao que se tem denominado masculinidade hegemônica: violência, poder e virilidade (Dunning, 1992; Dunning & Maguire, 1997; Sabo, 2002; White, Young & Mcteer, 1995).

Em suas análises os autores ressaltam a existência de elementos consideráveis no que se refere “[...] a construção e manutenção de representações sociais de lutadores ideais ancoradas em referências tradicionais do masculino, que, por seu caráter prescritivo, dão a entender, de forma explícita, que ser melhor lutador é também ser melhor homem” (NASCIMENTO et al, 2011, p. 205). Essas análises nos fornecem mais algumas pistas sobre os referenciais presentes no mundo das lutas e que participam do cenário em que as identidades são forjadas. Os modos de ser lutador, sob esses parâmetros, estão atrelados ao valor atribuído ao melhor, mais forte e vitorioso. Por isso, saber a hora de parar ou parar na hora certa, tornam-se questões fundamentais na manutenção de uma imagem vencedora/ídolo. Em um sentido próximo, prolongar essa imagem também pode garantir reconhecimento potencializado. O que está mais em evidência, em nosso campo de pesquisa, não se refere à vitória e/ou derrota nos ringues (mesmo que isso seja uma realidade e objetivo de quem luta), mas está além dos ringues. É uma disputa consigo mesmo (nos ringues, nos tatames, nos treinamentos, na vida) contra referenciais que, de alguma maneira, possam tolher-lhes o direito de ser quem, com duras penas, foi forjado na labuta diária e nos rituais identitários correspondentes. Nesse sentido, ser um *estulto* também pode ser entendido como deixar escapar garantias de ser quem se é. No contexto analisado, manter-se em atividade é a grande batalha e desafio do lutador. A vitória, que poderia garantir a sensação de ser melhor *Lutador/Homem*, divide espaço com a vitória de manter-se lutador/homem mesmo em declínio físico e fora dos ringues. Por isso,

para permanecer lutador, o sujeito deve treinar, estar em forma, para garantir sua permanência no mundo dos lutadores de verdade. Se conseguir vencer nos ringues, ótimo, se não, deixar de ser lutador parece ser a pior de todas as derrotas. Significa perder aquilo que sempre se buscou. Nesse jogo, o destino mais uma vez está nas mãos do indivíduo, seja para a glória seja para a derrota. Nessa lógica, quanto maior for o sacrifício maior será o valor agregado à suas condutas; como consequência, maiores serão as chances de vitória no processo de auto reconhecimento. Nesse tipo de batalha, existe adversário mais poderoso do que o inexorável desgaste físico?

Essa questão nos remete a outras questões: se concordarmos que todo valor é derivado do sacrifício que demanda e se o valor de qualquer objeto é medido pelas dificuldades de sua aquisição, quanto maior for o enfrentamento, o desafio, maiores serão os créditos do esforço. Por isso, conseguir manter-se na identidade de lutador, enfrentar e superar as dificuldades agrega valor aos referenciais já existentes e exprimem a sensação de que no momento em que foi necessário, ele (o lutador) agiu como guerreiro dono de seu destino. Assim, por meio dos rituais e rotinas dispensados a si na forja do lutador, a partir do controle absoluto de si, das técnicas, dos treinamentos, é que o corpo masculino poderá alcançar o *status* de “*homem de verdade*” (NASCIMENTO et al., 2011, p. 196).

Desse modo, para os lutadores dessa pesquisa, a mente e a vontade devem superar a idade e as limitações do corpo no decorrer de suas trajetórias; isso potencializa o pertencimento e os signos adquiridos na/pela prática da modalidade. Caso se afastem das competições, mesmo longe do cenário de altas performances, a vontade de ser lutador guiará seu modo de vida e o corpo, mesmo em decadência, ainda permanece como alvo das investidas do *eu*. Ou seja, essa é a única luta que não poderá ser perdida. Por isso, os cuidados dispensados a construção e manutenção do lutador extrapolam a atuação profissional e se ligam ao modo de vida que deverá se perpetuar. Essa afirmação nos faz lembrar que “[...] a escolha de estilo de vida é cada vez mais importante na constituição da auto-identidade da atividade diária” (GIDDENS, 2002, p. 13). Para os participantes desse estudo, isso é uma realidade e sugere conectar escolhas e decisões sobre como agir e quem ser.

Nesse processo, as colocações de Lipovetsky (2005) sobre a transformação dos deveres em relação a si mesmo em direitos subjetivos e as máximas obrigatórias da virtude em livres opções e conselhos, não parecem coincidir com os relatos de nossos participantes. Lipovetsky

(2005, p. 61) avança em suas análises e conclui que no processo denominado pós-moralista, a “[...] moral individual tornou-se uma moral sem substância, impossível de ser encontrada”. Em nosso campo, podemos constatar dados que sugerem outro sentido. Assim, elementos constituintes de condutas válidas para a constituição do *êthos* de lutador fundem-se de maneira tal que, nas circunstâncias analisadas, são indissociáveis de uma conduta honrada, prazerosa, respeitada, digna, por isso devem ser para sempre. São preceitos indispensáveis ao *êthos* do lutador. Vividos e transmitidos aos aprendizes, funcionam, nos termos de Wacquant (2002), como um tipo de pedagogia moral (escola de moralidade – ao se referir ao *gim*), construindo a ideia de herói que incorpora as dimensões esperadas de um grande homem.

4.3. DO EU-CORPO/AMIGO AO EU-CORPO/ADVERSÁRIO

Nesse tópico, continuaremos estabelecendo cruzamento entre os *insights* proporcionados pela obra cinematográfica, a revisão de literatura e os discursos dos nossos colaboradores. Assim, efetuiremos uma análise acerca do processo de manutenção identitária e algumas possíveis implicações nas maneiras de ser lutador no que se refere às relações com o corpo/amigo e fiel escudeiro e, ao mesmo tempo, objeto de desconfiança. Essa ideia parte da noção de que o corpo, sob os parâmetros apresentados, está em constante declínio, e por isso não poderá representar seu mestre com a eficiência de outros tempos. Tomando como parâmetro as reflexões sobre o personagem do filme (Randy), e as fontes acerca da transição de carreira no início desse capítulo, desenvolveremos argumentos sobre as ambiguidades inerentes às condutas baseadas em performances corporais. Nessa relação, o corpo que elevou seu proprietário à condição de um simples mortal a ídolo, está por definição em decadência e põe em risco essas conquistas. Essa noção pode ser percebida, também, nas análises de Capraro et al. (2011). No caso do jogador Ronaldo fenômeno,

[...] antes que sua carreira declinasse e sua mitificação pudesse ser questionada, ele anunciou o fim de sua carreira como profissional do futebol, alegando problemas de saúde - hipotireoidismo e lesões - motivos estes que independem da sua vontade ou esforços pessoais para serem resolvidos. Ou seja, motivos os quais ele não pode ser responsabilizado por não conseguir encontrar uma solução (CAPRARO et al., 2011, p. 179).

De forma marcante e expressiva, essa ideia foi apresentada pelo jogador na frase: “perdi para meu corpo”.⁶³ O que significaria “perder para o corpo” na construção (bio)identitária dos lutadores sujeitos a uma situação semelhante (porém, em um contexto distinto do vivido por esse jogador)? Como apresentamos no capítulo destinado às perspectivas metodológicas, encontramos algumas dificuldades para abordar questões referentes ao desligamento da modalidade praticada pelos participantes. O tema causava certo mal estar entre os participantes. A estratégia de levar um tema que ficou muito em evidência nos meios de comunicação no Brasil, naquele momento, possibilitou maior aproximação às questões que não nos pareciam acessíveis. Por isso, incluímos em nossas entrevistas a frase proferida pelo jogador e perguntamos o que ela representava para nossos colaboradores. Um dos lutadores nos esclarece:

[...] ele (o Fenômeno) foi enganado pela **mente** não pelo **corpo**, não foi o corpo que não correspondeu, foi a **mente** que não teve esforço suficiente para trabalhar com **corpo**, porque através da educação física, da medicina marcial, dos estudos baseados no corpo, fisioterapia e tal, qualquer homem hoje em dia que tenha o **corpo natural normal**, consegue fazer com o **corpo** aquilo que a **mente** deseja, qualquer um. [...] A minha tese nessa questão é que, não é o corpo que não acompanha a mente é a mente que parou de aceitar um corpo forte e funcional, na verdade ele não perdeu para o corpo, ele perdeu para a mente (lutador 4, p. 3, 4).

Nesse sentido, a estratégia de justificar o fracasso individual do jogador às deficiências físicas parece não convencer nosso colaborador. Ao atribuir a culpa às limitações físicas, o jogador de futebol efetua um duplo movimento: se exime da responsabilidade, pois os malogros são em decorrência das limitações físicas e orgânicas, ao mesmo tempo em que, na visão dos lutadores, assume sua incapacidade em gerir seu próprio corpo. Nesse sentido, o lutador acima faz uma transferência direta sobre o que foi dito pelo jogador e o que ele acredita ser o modelo de relação entre mente/corpo do lutador. Essa relação se assemelha a um tipo de “conversão de si”, nos modos de ser e conseguir manter-se na identidade escolhida. Nesse sentido, a ideia de um corpo naturalmente forte e funcional só é possível a partir de um conhecimento racional sobre esse corpo – da educação física, da medicina marcial, dos estudos baseados no corpo, fisioterapia, etc. Nesse percurso, cabe a cada sujeito enfrentar e vencer as dificuldades advindas de uma vontade fraca; para isso, tem como aliado os saberes

⁶³ Ao ouvir essa frase (em transmissão ao vivo) pela televisão, tive a impressão que estava diante de algo muito importante. As palavras do jogador pareciam esboçar uma disputa interna, um desejo de continuar sendo aquele jogador que o corpo atual não podia mais representar. Por isso, o eu-corpo/amigo torna-se eu-corpo/adversário.

especializados. Para Costa (2005), na sociedade contemporânea o *estulto*⁶⁴ é o incompetente que não consegue exercer a vontade no domínio do corpo e da mente. Assim, os diversos tipos de *estultos* são o resultado imprevisto do alto investimento afetivo na imagem corporal; eles são o resultado ambivalente da bioidentidade aprovada. Nesses termos, e por ser um jogador ídolo nacional/internacional, isso potencializa o rigor normativo da moral do espetáculo. Sobre isso, o lutador (1) tem outra ideia sobre a aposentadoria do jogador:

Em minha opinião ele (Ronaldo Nazário) perdeu a **graça**, pra mim ele não perdeu *pro* corpo não, ele perdeu a **graça**, a motivação *pra* lut... *pra* jogar, ele já estava milionário, ele não jogava por dinheiro, ele jogava por **graça**. Perdeu *pra* comida e foi **aproveitar a vida**. Falou que tinha problema de tireoide, ah *po!* pode até ser, mas meu irmão, se o cara quiser ser mesmo, o cara luta contra tudo![...]. Mas acho que ele perdeu a **graça**, parou de se **divertir**, e falou... a estou milionário, não preciso jogar mais por dinheiro, não estou mais me **divertindo**, vou **aproveitar a vida** né cara (lutador 1, entrevista 2).

Essa relação parece estar em sintonia com a maneira que esse lutador vivencia sua prática. Perguntamos: e para o lutador, em algum momento ele pode entrar nesse jogo... perder para seu próprio corpo?

Eu acho, eu acho, eu acho sim... eu já senti. Não cheguei a sentir que estou perdendo para meu corpo, mas, várias vezes eu senti que, pô! Não esta dando. Mas aí, eu botava na minha cabeça que não, claro que vai dar, e continuava. Acho que é muito a **cabeça**. Como eu te falei eu estou com 38 (anos), lógico que quando eu tiver 42, 43 (anos) meu irmão, meu corpo vai falar não dá! Aí tudo bem, vai ter uma hora que vai falar que não da, eu não acho que com 42, 43 (anos), talvez com 50. Não sei, eu espero né cara, eu como bem, não bebo álcool, não uso droga, **não faço nada de errado**. Mas eu acho que enquanto houver **vontade**, a **vontade** até certo limite vence o **corpo**, vence **essas limitações que a idade dá** (lutador 1, entrevista 2).

Ao transferirmos para o âmbito de sua prática, notamos uma forte marca da capacidade individual de gerir seus resultados, sua vida útil, de prolongar sua vida como lutador a partir dos desígnios de uma cabeça/mente forte. Se em um determinado momento da trajetória do lutador o corpo forte e potente é o alvo principal (sempre será), parece que, com o passar do tempo, os cuidados que antes iam nessa direção são reordenados para garantir ao próprio sujeito poder usufruir do *status* de ser lutador e prolongar a vida como tal. Isso significa combater os desejos do corpo e o processo de degeneração corporal impostos pela idade.

⁶⁴ Para os estoicos, o estulto é o indivíduo fraco de vontade, que não cuida de si. Ele é incapaz de querer de forma adequada, de querer a si mesmo, estabelecendo-se uma desconexão entre a vontade e si mesmo (FOUCAULT, 2010; ORTEGA, 2008)

Para dar continuidade a essa relação permanente consigo, a prática de si, análoga ao cuidado de si na cultura Grega, não se impõe somente ao fundo da ignorância, ela impõe-se sobre o fundo de erros, de maus hábitos, de deformação, dos vícios que nos levam ao mal. Esse mal não foi imposto a nós do exterior; não está fora de nós, está em nosso interior. “Na prática de nós mesmos, devemos trabalhar para expulsar, expurgar, dominar esse mal que nos é interior, nos libertar e nos desembaraçar dele” (SÊNECA apud FOUCAULT, 2010a, p. 86). Nessa perspectiva, a manutenção corporal a partir da **vontade** e do caminho a ser seguido, nos procedimentos verdadeiramente necessários à construção e manutenção do corpo guerreiro e a longevidade do lutador, deverão ser guiados pela mente, movida pela vontade, que seleciona o conhecimento necessário e determina o que é certo e errado. Essas medidas balizam a construção e evolução de um *êthos* que faça prosperar a vida como lutador. Essas constatações reforçam a incidência do aspecto volitivo das práticas bioascéticas apresentadas por Ortega (2008, p. 21), pois:

[...] a oposição entre o conhecimento e o uso correto e falso da vontade domina a prática ascética. Mediante o exercício ascético, o asceta recupera o conhecimento e o uso correto da vontade, a unidade da vontade, isto é, consegue retornar à situação paradisíaca do homem antes da queda: a ascese é a *imitatio Christi* corporal e espiritual.

O certo e o errado andam lado a lado com a noção de verdade sobre o que se é, deve, e deseja ser. Nesse sentido, está atrelado aos modos de ser/estar sujeito na sociedade contemporânea. Essa ideia pode ser constatada no comentário do lutador 5:

Ronaldo não perdeu *pro* corpo, ele perdeu para a fortuna. A fortuna tomou conta dele. Ele não quer ocupar aquele corpo, ele não quer deixar a diversão, a alegria, o mulheril, pra ir treinar. É muito difícil manter o que eu mantenho... por exemplo eu *to* parado a uns cinco ou seis dias, tomando uma cervejinha que eu gosto, entendeu! Todo mundo eu acho que gosta... a presença dos filhos, a vitória dos filhos, cada uma vitória eu tenho que comemorar. Eu tenho muitas vitórias, então eu tenho muito que comemorar. Você está vendo a quantidade de medalhas que nós temos aí... Agora o Ronaldo não perdeu para o corpo dele, o corpo dele... ele está fazendo a **vontade do corpo**. Ele não está fazendo a **vontade para ser um atleta**, porque o Ronaldo tem recurso, é lógico rapaz, lutador de boxe tira 2,5 kg pra subir de noite no ringue. O Ronaldo se quiser um *personal trainer*, o recurso que ele tem, até *lipo* ele faz. Ele quer o *bon vivan* que ele é.

Se, para o lutador 4, o jogador perdeu para a mente – o que podemos atrelar a vontade de ser atleta apontada pelo lutador 5; o lutador 1 afirma que o lutador que **deseja** e tem vontade de ser lutador (atleta), nunca irá perder para o corpo – isso reforça a ideia do primeiro sobre a superioridade da mente sobre o corpo; o lutador 5 atribui à fortuna, pois, segundo esse

lutador, o jogador não quer ocupar o corpo que pode lhe proporcionar prazer e diversão – fazer a vontade do corpo é se entregar à fortuna, aos deleites da carne; isso significa não seguir a **vontade do ser atleta**. Mesmo com essas divergências, todos concordam com existência de uma vontade superior que determina a conduta do atleta. Entretanto, a ideia apresentada pelo lutador 5 ao mesmo tempo em que mantém a noção de vontade que deve orientar a conduta do ser jogador/atleta, realça a vontade (subversiva) do corpo.

Essa ideia da vontade corporal aparecerá, em outro momento, nas respostas do lutador 2 (entrevista 2, p. 3), quando desenvolve seus comentários acerca da influência do psicológico na maneira como ele interpreta e pensa o corpo na sua prática.

[...] é claro que vai chegar uma hora que vai ter um limite também, não adianta você ter aquela mente de guerreiro, eu quero! eu quero! eu quero! E seu corpo falar não! não! não! aí não adianta po!

No entanto, essa ideia de vontade do corpo se diferencia da vontade apresentada pelo lutador 5 (entrevista 1). Aqui está relacionada ao declínio, desgaste, lesões que impossibilitam a performance da vontade de ser atleta. No caso do lutador 5, está relacionada aos desejos do corpo em se entregar aos prazeres da carne, de subverter a vontade de domínio corporal. Essa distinção parece realçar aspectos distintivos dentro de um processo de construção identitária baseado em referenciais semelhantes. Por isso, se para uns é impensável a mente perder para o corpo, isso significa o fim; para outros, parece ser legítimo em alguns momentos ceder aos desejos desse “pobre e velho vassalo”.

No rastro dessas considerações, podemos perceber que, na relação em que a mente é o mestre de um corpo a ser dominado para suprir o desejo de seu dono, se inaugura um combate subjetivante, uma luta de si para consigo em que o *eu-corpo/lutador* (decadente) deve ser constantemente submetido e (re)convertido pelas instâncias superiores de uma mente guerreira/atleta, para que se prolongue a identidade escolhida do *eu-lutador* dono de si. Nesse jogo paradoxal, o corpo, mesmo representante do lutador nos ringues dos *reality shows idenitários*,⁶⁵ passa a ser adversário, pois a carne é fraca e tem vontades que não podem ser ignoradas, quer se deixar levar pelas luxúrias da vida. Além de se deteriorar, perder a

⁶⁵ No dia 25 de março de 2012, a TV globo lançou a versão brasileira do *reality show The Ultimate Fighter*. Programa que reúne vários lutadores de artes marciais mistas confinados em uma casa. Em meio a treinamentos e rivalidades, duas equipes e seus respectivos participantes lutam para garantir e reforçarem as identidades de lutadores objetivando contratos futuros.

potência, o corpo deseja congrega no templo de *Dionísio*, deseja a embriagues, as mulheres, o ócio, às coisas consideradas erradas pela vontade da razão de ser lutador/atleta.⁶⁶ Nesse sentido, convém convencer o corpo de que ele pode ser aprimorado, que pode ser adiada a sua aposentadoria, que não deve esmorecer. Reestabelecer a ordem é fazer as coisas certas; é ter uma vida regrada, manter-se treinando, ter alimentação saudável, submeter-se a procedimentos em que a mente/alma racional exorcize qualquer sentimento de derrota que possa abater sobre o lutador. Um tipo de pedagogia moral traduzida e impressa nos modos de ser lutador.

Se no processo de construção bioidentitária o corpo é o principal instrumento na apresentação e representação do ser lutador, em suas apresentações nos ringues, nas competições, nos treinamentos, a mente deverá submetê-lo aos desígnios do eu. Essa relação toma formas diferenciadas no momento em que surgem outras possibilidades, contrárias a conduta que o tornaram excelência do *self*, o corpo fiel escudeiro, torna-se mais um adversário. Se, como aponta Le Breton (2003), o corpo é o outro mais próximo, podemos percebê-lo também como o principal e mais próximo oponente na luta permanente na construção identitária do ser lutador. O corpo passa a ser inimigo. No movimentar das peças, todo cuidado é pouco, pois,

[...] o seu maior inimigo é você mesmo. A hora que você passar a desacreditar em você mesmo, você deu a sua vitória a seu inimigo, que é você mesmo. Seu maior inimigo é aquele que te conhece, que vive com você o dia todo, ele sabe dos seus defeitos e de suas qualidades, quem melhor do que você mesmo para saber disso!? Quando você se entrega, eu não consigo isso, você deu margem para seu pior inimigo que é você mesmo. Ele vai se acomodar e ele vai te destruir... o homem auto destrutivo é aquele que deixa de acreditar em si próprio (lutador 4, p. 4).

Análogo à ressurreição do personagem/lutador Randy a partir da luta contra Robin (seu duplo), podemos constatar vestígios significativos⁶⁷ tanto da noção de disputa contra o corpo decadente do jogador (no início desse capítulo) quanto nas falas dos nossos colaboradores.

Diferente do filme, os lutadores não foram acometidos por infartos e nem se encontram em situação de risco de morte. No que se refere às notícias midiáticas sobre jogadores de futebol, não podemos perder de vista a situação financeira e o *status* de celebridade mundial que tanto

⁶⁶ Em meio aos relatos dos lutadores sobre o poder da mente sobre o corpo, aqui damos ênfase a noção de vontade do corpo apresentada pelo lutador 5.

⁶⁷ Fazemos referência ao momento em que o personagem decidiu retornar a sua bioidentidade construída como lutador. A cena em que enfia a mão no cortador elétrico e em seguida conversa consigo mesmo dentro do carro é emblemática.

possibilita uma vida mais tranquila quanto dá densidade à forja identitária com a prática que lhe proporcionou tal condição. Com respeito aos lutadores, mesmo estando em idade que dificulta altas performances, nessa cruzada contra si mesmo não é a idade que determina o momento de parar, nem a relação com o corpo tem exclusividade nessa decisão. A luta maior parece estar situada bem próxima das “vinte cinco horas diárias”⁶⁸ vivida por um de nossos entrevistados, nos constantes comandos e procedimentos peculiares a um tipo de reconversão permanente de si.

No caso desses lutadores, uma (re)conversão permanente de si expressa na vigilância aos perigos de uma mente fraca, de um corpo limitado, de um *eu* atento à prerrogativas do ser lutador. Ter vontade de ser quem se deseja ser é ter a mente forte e dominar o corpo; isso significa que o “inimigo não mora ao lado”, ele é a outra face de si. Assim, se a mente não conseguir dominar o corpo, ele

[...] vai definhar, porque um atleta que é atleta tem duas paixões: uma delas que é a parte física, o esporte que ele pratica; a outra é que ele tem que escolher ou família, ou deus, ou dinheiro, mas ele tem que se basear em duas paixões não ter todas. Essa paixão física se ele parar de trabalhá-la ela definha, ela morre. Quando a paixão do ser humano morre, fica faltando um pedaço nele, ele não tem como recuperar. Se ele perder a parte física e não continuar trabalhando o corpo, ele vai ficar gordo, obeso e largado, aí virão os problemas de saúde (lutador 2, p. 4)

Isso tem a ver com o estado de não *estultitia* que ronda a vida de lutadores veteranos, pois o desgaste físico, a incapacidade de manter-se *in shape* deverá ser suplantada pelos cuidados e conhecimentos adquiridos na longa trajetória de vida. Essa batalha, mesmo estando em plena sintonia com as performances nos ringues, não aparenta ser tão sangrenta, ela é mais silenciosa, é “algo que não se pensa muito”,⁶⁹ se desenrola num contexto subterrâneo, nos modos pelos quais o lutador se relaciona consigo mesmo.

Se para alguns jogadores o fim da carreira representa a morte e a aproximação com a bola causa repulsa, para os lutadores dessa pesquisa manter-se ligados aos treinamentos, serem reconhecidos como lutadores, pode significar usufruir de signos que impeçam sua transformação em um ser mortal e/ou subproletário como àqueles trabalhadores da fábrica que

⁶⁸ Eu sou Lutador vinte cinco horas por dia! (Lutador 4)

⁶⁹ Ao final de uma das entrevistas, o lutador 1 disse que viajava nas perguntas; eu respondi: são coisas que a gente não pensa muito não é? Ele respondeu: é... [ficou alguns segundos calado]

gradativamente foram deslocando o sonho em ser jogador de futebol profissional pela identidade de operário (GUEDES, 1982).

Assim, convém reforçar que, a partir de exercícios ascéticos, fundamentais na constituição e permanência do guerreiro profissional, os lutadores seguem seus desejos de pertencerem a uma casta distinta das demais, numa relação em que a **mente** deve tentar (re)converter o corpo ao estado correto, pois este teima em se deteriorar. Por isso, mantê-lo de acordo com o desejo/vontade do *eu-lutador/atleta* é muito importante. A vitória da mente implica na derrota do corpo para se confirmar a permanência do lutador/atleta/competidor; caso aconteça a vitória do corpo, isso significa a derrota da mente do lutador/atleta/competidor. Sobre isso o lutador 1 comenta:

Outro dia, no globo esporte, passou uma reportagem de um jogador que tem um barco lá em Ilha grande. Acho que é Cerezo, não me lembro. Ele falou que desde que ele parou de jogar futebol, nunca mais jogou nem pelada. Pô! o cara que joga futebol, ama o futebol, ama a bola e tal e depende disso, mas quando ele percebeu que o corpo não dá mais aquela alegria pra ele, ele se afastou e passou a odiar aquilo. Acho que o lutador tem isso, o corpo é o nosso instrumento, quando o instrumento já não responde mais aí o cara fica frustrado e desconta de si mesmo sem perceber. Usando drogas, não se cuidando mais, tomando álcool, eu acho (entrevista 1, p. 6)

O *eu-corpo* é adversário porque envelhece; a mente que deseja ser jovem deve mostrar para o corpo que ele não deve envelhecer, ou no mínimo, prolongar essa capacidade ao máximo. Assim, quanto mais capital corporal (simbólico) for acumulado, mais chances de permanecer usufruindo do *status* de lutador; caso não consiga se tornar lutador/competidor/ídolo, poderá prosseguir como lutador/treinador.

Esses trechos parecem mixar as características bioidentitárias propostas por Ortega (2003; 2008) a elementos herdados de uma concepção de homem máquina. Sugerem um movimento de reafirmação da dicotomia mente/corpo perpassados por uma ascese da vontade. O corpo subordinado à mente, ao mesmo tempo em que é alvo do *eu* e possibilidade de ser quem se *deseja* ser, é também adversário e cabe a mente vencê-lo, mantendo-o adequado às exigências do ser lutador.

Os referenciais que disputam por validação/valorização na sociedade contemporânea são mesclados às novas formas de ser sujeito, nas novas constituições identitárias peculiares ao momento em que vivemos. Se numa outra perspectiva o homem máquina gradativamente

cede lugar ao homem informação (SIBÍLIA, 2002), aqui o homem máquina justifica a informação que deseja transmitir; não, exatamente, segundo códigos genéticos, mas por meio de códigos de reconhecimento mediados pelas apresentações de si, do valor atribuído às performances corporais transmitidas pelas lutas, pelas marcas corporais, pelas ações e atitudes, pela longevidade do lutador, pela conduta que exprime ousadia e valentia, pelo ser lutador. Assim, se o homem informação faz referência ao corpo destituído de valor e tende a torná-lo obsoleto; para os lutadores dessa pesquisa, o corpo é o instrumento primordial na construção e permanência do *eu-lutador/atleta*. Entretanto, perceber o inevitável processo de deterioração desse corpo faz do *eu-corpo* também adversário. Como nesse jogo nada está definido, o corpo, mesmo aparentemente dominado, tenciona em favor de outra condição. Nesses termos, as relações em que as construções identitárias se estabelecem sugerem dificuldades de se escapar de alguns determinantes históricos; no entanto, o corpo não permanece imobilizado, a existência de outros modos de relacionar-se diferente do posto deve ser considerada.

4.4. EU-LUTADOR/TREINADOR/MESTRE

Como tentamos apresentar até aqui, percorrer os caminhos do ser lutador tem a ver com as práticas de si necessárias a esse processo; pressupõe lidar com as regras e convenções estabelecidas no meio social em que são constituídas as identidades. Nesse sentido, ganham um tom especial com as várias imagens disponíveis e que ajudam a dar sentido a essas construções. Esses aspectos estão presentes na labuta identitária do grupo de lutadores veteranos que, em nossa pesquisa, almejam e se esmeram para permanecerem lutadores. Isso significa enfrentar o aumento progressivo das dificuldades em manter-se *em forma*, dos desgastes físicos inerentes a qualquer ser humano, principalmente àqueles que constroem suas vidas alicerçadas em referenciais corporais. Assim, para os lutadores, o avanço da idade, o declínio da vida, o fim da carreira nos ringues anuncia o poder dos referenciais que estão em ação. Os mesmos que construíram e conferiram *status* diferenciado agora atuam e coordenam o processo de (des)construção de si.

Considerando a representatividade do corpo nos jogos identitários contemporâneos, na apresentação de um sujeito que pretende-se dono de si, o eu-corporal fica a mercê dos olhares escrutinadores e não há onde se esconder, pois constantemente os corpos serão examinados por quem transita por essas paisagens. Assim, devemos lembrar que, para ser um lutador,

[...] o cara tem que ter um corpo sarado, tem que ter muito músculo, tem que treinar muito, tem que... para um lutador de vale tudo o treinamento dele é diferenciado. É o sujeito que sobe morro, que carrega botijão nas costas, que carrega peso, é o sujeito que treina pesado com quatro caras mais pesados do que ele, é sujeito que tem que quebrar orelha mesmo e quebrar tudo para ser lutador de vale tudo. Não vai pra lá de rostinho lisinho, carinha limpa não, porque isso foi feito por Ted Boy Marino. Agora, para lutador de MMA, ele tem que ser feio, não tem amor a dente, não tem amor a nada não. Eu não coloquei uma boca ainda porque eu sonho em fazer um vale tudo. Quando eu assisto um vale tudo eu chego a transpirar, eu rolo pela sala, eu faço chão... [muitos risos] eu fico agoniado, eu sou fã do vale tudo. [...] Ser lutador é ser um gladiador. O lutador de vale tudo é um gladiador, é uma camarada que quando ele passa na rua é o cara mais bem visto, é o cara que todo mundo olha, que as mulheres dão em cima. Ser um lutador de vale tudo é um cara que consegue de tudo. Oh... é um grande esporte, se eu pudesse já teria uma academia de MMA pra mim, só com gente escolhida e gostaria de ter muitos atletas pesos pesados (lutador 5, entrevista 2, p. 5)

No entanto, na apuração das qualidades a serem validadas, é possível ser/manter-se lutador sem subir aos ringues, sem necessariamente ser competidor e isso depende de algumas estratégias as quais esboçamos nos tópicos anteriores. Essa reordenação requer todo um processo de acúmulo de experiência. Esse caminho é apresentado como uma saída diante de uma possível limitação corporal, uma alternativa coerente com o estilo de vida de lutador, apontado como um dos elementos que faltara a Randy *The Ram Robinson* para que ele conseguisse superar seus conflitos. Para que isso aconteça, o lutador tem que ampliar o quanto puder tanto o capital simbólico adquirido nos combates e apresentações, quanto acumular experiência proporcionada pelas vivências das lutas. Ele (o Lutador),

[...] tem que ser experiente, no meu caso, eu acho que o lutador pode lutar até o 60 anos, porque tem que ver uma coisa, tem que ter inteligência. Eu vou lutar aqui pra me manter vivo no esporte, ele tem que decidir se ele quer se manter vivo no esporte ou se quer ser um campeão. Se ele quiser ser campeão mundial, ele pode por a vida em risco, mas se ele fizer algumas lutas esporádicas, manter um projeto por fora, com disciplina [...]. Eu vou me manter lutando (Lutador 3, p. 4).

O acúmulo de experiência serve tanto para manter o lutador em atividade nos ringues quanto lhe amplia o capital simbólico que poderá ser (re)convertido nas suas atuações como lutador/treinador/mestre. No movimentar das peças, o capital corporal ainda é relevante; entretanto, em meio a sua deterioração, o lutador deve buscar algo que lhe permita usufruir da companhia do grupo (pertencer ao grupo reforça o sentimento de reconhecimento) e, se possível, a partir de seus conhecimentos (experiência), subirá ao ringue novamente, sentirá toda adrenalina de estar ali, de ser um deles, de ser quem ele realmente é, mesmo que seja através de um de seus alunos. Nesse contexto,

[...] a melhor vida útil de um atleta é ele se preparar para ser um dirigente, um técnico e ele se sentir feliz passando experiência, porque hoje ele para de lutar, aí eu vou ficar amargurado porque eu parei de lutar [...], não, aquilo passou, mas a minha experiência permanece. Aquele que me ouvir vai longe, eu não sou deus não, mas aquele que me ouvir vai longe, porque, além de ser um lutador eu tenho a experiência, eu não sou esses técnicos que querem ser técnicos mas que nunca lutaram em cima do ringue, nunca foram dirigentes, nunca estiveram lá fora, eu estive em vários países. Eu aprendi o boxe e ao mesmo tempo você tem que aprender a sujeirada do boxe, a malandragem do jogo (Lutador 2).

Essa ideia está presente, também, na fala dos lutadores 1 e 5 ao serem questionados sobre como a sua experiência, como lutador, poderá ser aproveitada no processo de afastamento das competições:

Eu quero ser um treinador de MMA. Eu dou aula de jiu jitsu, de MMA, mas não treino lutador especificamente, preparar o lutador. Subir no ringue, a luta da muita experiência. Tudo bem, o cara pode ser treinador mesmo sem nunca ter lutado, mas a experiência, saber como é, sentindo, não só na teoria, mas na prática, acho que ajuda. Eu acho que eu posso compartilhar muito a parte psicológica da luta, como é que faz pra se sentir menos adrenalizado na hora da luta, o que deve se falar para o lutador. Eu vejo muito o que deve ser dito para uma pessoa e para outra (Lutador 1).

Sonho em ter a minha academia em casa pra preparar um deles [filhos] para o MMA. Eu chego a sonhar *pra* preparar um cara pra botar contra o Anderson Silva [maior campeão de MMA da atualidade]. Eu chego a pensar nisso, isso passa pela minha ideia dia e noite, toda vez que eu ligo a televisão no dezoito, que *ta* passando [se referindo às transmissões de lutas], eu sonho. Eu tenho na minha vizinhança um negão, um 98/100 kg, que eu penso em trazer ele *pra* oitenta e poucos, preparar ele. Ele *ta* com 29 anos, eu *tava* pensando em preparar uma academia aqui na minha residência particular, *só pra mim* treinar um atleta, ou se não, treinar meus filhos *pra* fazer umas lutas boas, porque ele [nome do filho] nasceu *pra* lutar MMA e, ele quer levar o meu nome, eu vou fazer isso com o ele ainda. O Brasil e o mundo podem esperar ele no MMA. *Ta* no boxe porque precisa estar no boxe. O boxe é muito importante no MMA. Então hoje ele está afiado, *ta* muito bem no boxe, eu vou montar uma academia aqui na minha residência e, antes eu quero preparar ele no chão pra ir lá e fazer uma luta boa (Lutador 5, entrevista 2, p. 3-4).

Em nossas análises, a maior parte dos lutadores demonstrou ligação com a modalidade de forma a garantir um meio de vida após o afastamento das competições. Manter-se em forma, treinando, significa que se está seguindo a catequese do guerreiro, de que o *êthos* permanece válido e que, por mais que sucateado e desgastado, “o dragão ainda cospe fogo”. E isso, para os lutadores, continuará tendo valor no momento em que não puderem mais continuar lutando em competições, pois o valor da conversão de si no ato de tornar-se lutador, todos os investimentos sobre si no decorrer de sua trajetória, poderão ser reconvertidos em um tipo de “mestria de competência”, um processo de transmissão da experiência vivida aos que buscam tornarem-se lutadores.

A ideia de mestria da competência relaciona-se com os estudos de Foucault (2010) desenvolvidos a partir do desenvolvimento do cuidado de si na sociedade Grega, nos primeiros séculos de nossa era. Essa ideia diz respeito à transmissão de princípios, aptidões, habilidades. O mestre, na sua condição de sábio, é responsável por transmitir ao seu discípulo o saber condizente ao trabalho necessário ao cuidado de si. Um dos lutadores que, no momento da entrevista, estava internado em um hospital e sem previsão para voltar a lutar, nos relata o que sente sobre seu afastamento das competições e quais suas estratégias para lidar com isso:

Eu sinto falta... eu sinto falta como lutador. É o que eu falei para você, psicologicamente, eu sinto falta de competir, de lutar, subir no ringue. Veja bem, tem lutador que... eu vou falar *pra* você o que é experiência. Você tem que saber se mexer no ringue. Mas a minha falta é suprida ensinado meus atletas, passando o que eu tenho para os atletas, experiência para eles (lutador 2).

Essa ideia de perpetuação do lutador/mestre se relaciona com a possibilidade de uma autogestão de si relativamente desvinculada dos modelos corporais espetaculares. Por esse aspecto, e se considerarmos a capacidade de resistência ao poder apresentada por Costa (2005), esses modos de manutenção identitárias realizados pelos lutadores podem se configurar (no que se refere à moda e ao espetáculo) como ações baseadas em referenciais menos opressores. Nesse sentido, “[...] orientar-se moralmente pelo que passou é um obstáculo no caminho da moda, que sobrevive da promessa de gozo com o novo corpo ou com o novo objeto de consumo [...]”; no contexto analisado, o ser lutador toma direção distinta. A ideia de corpo (mesmo exercendo grande importância na manutenção do lutador) cede espaço à experiência, à sabedoria; assim, “[...] desatrelado das imagens do espetáculo, do entretenimento em que o prazer das sensações é prisioneiro do presente”, o corpo pode carregar e transmitir também a história do lutador, o passado e presente, as marcas, as estratégias, o ensino das habilidades aos novos discípulos, para prosseguir na vida sendo quem sempre foi e/ou desejou ser.

Como sugerido por Costa (2005), o governo ético de si também possibilita ampliar a gama de identidades pessoais disponíveis. Nesse processo, por mais que ocorra tentativas de aprisionamento do corpo na/pela moral do espetáculo, as normalidades tradicionais são (re)descritas e adequadas a novas expectativas identitárias. Nesse jogo, afirma Costa (2005, p. 237), ele (o corpo), “[...] passa ter um passado, uma história, uma biografia tecida por lembranças e narrativas que persistem além dos estímulos físicos atuais”.

Em meio a essas constatações, podemos identificar considerações importantes que não devem ser ignoradas. O lutador 3 (afastado das competições) sugere um contraponto ao que acabamos de afirmar. Sobre isso, o lutador argumenta:

[...] o meu ponto de vista é que... o que acontece na verdade... não tem mestre, não existe mais mestres, agora são **ídolos**. Eu vou considerar o cara meu mestre porque ele é o cara *top*, ou porque ele foi meu professor, gostei *po*, vi o Wanderley Silva! Sinistro! *ta* dando aula em tal lugar, *ah* então ele é meu mestre, vou fazer aula com ele, ele vai virar meu mestre, eu tenho essa visão aí.

A declaração do lutador 3 destoa dos argumentos até aqui desenvolvidos e realça o quão dificultoso pode ser tentar contornar os obstáculos estabelecidos pelos referenciais identitários difundidos na/pela moral do espetáculo. Na cultura somática, a relativa autonomia dos lutadores em reordenar as construções identitárias a partir da sua história, da experiência, em trilhar um caminho “alternativo” de vida, esbarra em novos modos e conflitos de reconhecimento relativo à constituição dos mestres/ídolos. Como sugere o Lutador 3, a constituição dessa identidade (treinador/mestre/ídolo) é alcançada pela/atraves da performance, da fama conquistada nas/pelas exposições das capacidades identitárias espetaculares. Nesse caso, a modalidade espetacular da moda é o *Mixed Martial Arts*. Ser ídolo, obviamente, é ser vencedor, mas, como nos lembra o lutador 4, lutar MMA é estar no topo das artes marciais. Foi nas atuações nessa modalidade que sua imagem foi difundida, valorizada, divulgada. Foi a partir das suas apresentações nos eventos que elegem o lutador mais completo, que sua modalidade de origem ganhou maior notoriedade, o número de discípulos aumentou, assim como sua autoestima.

Nesse caminho cheio de percalços, em que os referenciais corporais tencionam e se articulam aos modos de ser sujeito na sociedade moderno-contemporânea, “[...] não há como saber qual o justo caminho da virtude ascética” (COSTA, 2005, p. 197). No que se refere aos aspectos circunscritos às bioidentidades, o que resta é correr atrás, sempre em atraso, do corpo espetacular, da moda. Então, ao chegarmos à velhice, poderemos “[...] ser convencidos a assumir outra bioidentidade, a de terceira idade, última tentativa bioascética de permanecermos jovens, vital, por dentro da moda” (COSTA, 2005, p. 197). Entretanto, se considerarmos aspectos relacionados à importância de ser lutador e sua permanência no decorrer do tempo/envelhecimento, podemos constatar que, além do espetáculo, da moda, o lutador esforça-se em solidificar a fluidez dessas performances; ele permanece e resiste em meio a tudo isso.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

No processo inicial de construção desse estudo, ao estabelecermos diálogo conceitual com o filme *The Wrestler* (2008), fomos surpreendidos, de maneira positiva, com as possibilidades argumentativas e esclarecedoras de processos que até então não nos pareciam tão evidentes. Assim, a análise daquela obra de ficção (2008) e as possíveis relações com a vida real foram como combustível para o desenrolar das nossas ideias. Sempre atentos às devidas ponderações acerca da ficção e dos sujeitos/lutadores reais, desenvolvemos e problematizamos no campo de pesquisa aspectos entre as duas dimensões de análise que ora se aproximavam, ora se distanciavam. Essas peculiaridades parecem percorrer os estudos que se dedicam compreender o corpo na sociedade contemporânea. Nesse sentido, gradativamente, o potencial analítico apresentado por aquela fonte dentro do processo de construção desse trabalho, resultou no amadurecimento do nosso objeto de pesquisa e no desenvolvimento de todo o trabalho.

Nessa perspectiva, compreender as produções cinematográficas como fonte possibilitou perceber outras nuances do universo de pesquisa, como também, investigar aspectos que outrora não nos pareciam acessíveis. A partir disso, pudemos perceber questões relativas aos conflitos vividos pelo personagem da obra e, ao nos embrenharmos no campo em busca de respostas, foi possível relacionar aquelas análises às vidas de pessoas que construíram identidades em torno de performances corporais semelhantes.

Assim, no processo e desenvolvimento de nossas análises, pudemos perceber que o afastamento inevitável das competições, vivido por vários atletas profissionais e/ou amadores, é um acontecimento marcante na vida daqueles sujeitos; no entanto, mesmo com todas as chances de derrota ante a implacável deterioração da máquina de combate (máquina/homem), no caso dos lutadores, o mestre de si desenvolve estratégias para garantir parte de seu arsenal de combate frente à possibilidade de derrota identitária. Assim, seguem em suas batalhas individuais atentos às prerrogativas do treinamento, da alimentação saudável e, mesmo que alguns fujam a essa regra, mandamentos internalizados sobre quem é ou deve ser o lutador parecem proporcionar uma sensação de autodefesa diante das fragilidades dos próprios referenciais que lhe conferem status diferenciado. Isso tem a ver com a inexorável degradação corporal vivida por todos nós. No caso dos lutadores, podemos constatar que se trata de uma

luta consigo mesmo. Nesse sentido, o combate estabelecer-se-á numa luta de si para consigo na tentativa de perpetuação do eu-lutador.

Quando analisamos a importância atribuída ao corpo na sociedade contemporânea, desde suas apresentações nas ruas das cidades, nas páginas de revistas, nos programas televisivos, na internet, no cinema, nas produções científicas, ora é destacado como corpo esbelto, forte, bonito, potente, viril, etc.; ora como corpo repulsivo, fraco, desleixado, doente, decadente, velho etc. Essas antinomias são realçadas quando nos referimos a esse corpo emblema. Assim, como marca de um eu atento às necessidades e prerrogativas da moda, pode ser melhorado, atualizado, mediante práticas que o tornem apto a representar quem lhe apresenta tais demandas. Essa é uma constatação representativa dos aspectos bioidentitários presentes na cultura somática, como também, pode ser apreciada na obra cinematográfica utilizada como fonte de análise no capítulo três. Entre os lutadores da pesquisa também podemos identificar alguns desses aspectos. No processo de construção do verdadeiro lutador (não somente o que está na moda ou que vive das competições), aquele que tem a mente forte e que vive a doutrina do guerreiro contemporâneo, ele deverá vencer qualquer desafio para manter-se na identidade escolhida. Esse desafio, contra o desgaste inerente à nossa existência (corporal), é vivenciado como mais um adversário (talvez o mais poderoso). Uma batalha privada contra uma natureza que insiste enfraquecer o velho guerreiro.

No exercício ascético presente nas construções aqui apresentadas, potencializar o corpo e exibi-lo nos ringues gradativamente cede lugar à capacidade de mantê-lo em uso o quanto for possível (por toda a vida) e, segundo a perspectiva de um dos lutadores entrevistados, mesmo após a morte poderá ser lembrado por suas atuações, suas performances, seus feitos e conquistas. Obviamente, durante esse processo de diminuição da *performance* e o afastamento das competições, ainda é necessário potencializar o corpo; entretanto, gradativamente essa obrigação do ser lutador (potente e vitorioso nos ringues) é redefinida para que ele permaneça e suporte os sacrifícios inerentes a perpetuação do guerreiro.

Como sabemos por Wacquant, nas relações estabelecidas entre lutadores, o corpo é valorizado porque por meio dele se expressam as marcas exteriores da preparação instrumental do pugilista (WACQUANT, 1998). Nesse sentido, por exemplo, quando se fala de corpo entre os praticantes de jiu jítsu, não é apenas uma questão de estética da *boa forma* e da cultura da beleza que está em jogo, trata-se da aquisição de bens corporais-culturais (CECCHETO,

2004, p. 171), de bens simbólicos, valorizados e que justificam os esforços para sua aquisição e manutenção. Por isso, para permanecer na identidade escolhida os lutadores deverão continuar exercitando-se e lutando.

No processo de análises em que consideramos alguns aspectos realçados pela obra cinematográfica e os relatos no/do campo, podemos constatar que, além das normas vigentes sobre o corpo em forma, dos procedimentos que abarcam grande parte do imaginário social, no caso dos lutadores reais esses referenciais se entrelaçam e reforçam formas de reconhecimento já existentes; no entanto, sob novos códigos tencionam e demarcam **posições sociais**. Assim, a tentativa de eternizar a identidade de guerreiro é, além de tudo, uma tentativa de manter-se vivo como homem, de ainda representar o grupo, de carregar as marcas das batalhas, de ter uma história, de poder ensinar e ser valorizado por isso. Perceber esses aspectos significa atentarmos para outros valores atribuídos aos referenciais presentes na forja do lutador. Em uma sociedade em que os papéis sociais ganham novos tons com a maior participação das mulheres em ambientes outrora dominados por homens, com participação dos homens em atividades domésticas e na educação dos filhos, alguns referenciais que parecem perderem-se no tempo, são evocados e postos em cena para dar conta dos déficits identitários decorrentes dessas mudanças.

Nessa relação, a ideia de corpo (mesmo exercendo grande importância na manutenção do lutador), também pode ser redefinida e participar da manutenção do lutador a partir da experiência acumulada, com a sabedoria, com a história do lutador; nesse sentido, o lutador pode estabelecer um tipo de governo ético de si. O corpo envelhecido do lutador pode carregar e transmitir também a sua história, o seu passado e presente, as marcas, as estratégias, o ensino das habilidades aos aprendizes e prosseguir na vida sendo quem sempre foi... um verdadeiro lutador. É nesse sentido que a noção de pedagogia moral exercida na forja dos lutadores é indispensável e indissociável no entendimento de parte desse processo que sugere a fixação dos referenciais identitários relativos a um tipo de conduta honrada, respeitada, digna e que, ao mesmo tempo, dá suporte à sua perpetuação.

Essas argumentações acentuam a ideia de que o processo de formações de lutadores, iniciado desde as primeiras aproximações aos recintos destinados aos treinamentos dos pretendentes a tornarem-se homens de ferro, não se estabelecem apenas individualmente, mas segundo um trabalho intenso em que o sujeito é submetido às normas, aos valores e princípios morais que

se misturam à construção do corpo do lutador, útil para a luta/esporte e todas as características compartilhadas no/pelo grupo lhe conferem *status* diferenciado que podem levá-lo à condição de mestre. Nesses jogos de guerra, pudemos verificar que a *vontade* de ser quem se é (ou deseja ser) está em primeiro plano e impulsiona aqueles construtores de si a continuarem, a não medirem esforços para garantir seu reconhecimento, enquanto pertencentes a si e a um grupo (de indivíduos/lutadores), por vezes representantes de uma casta distinta, com suas regras e signos em que o *êthos* do lutador é demarcatório e justifica a tentativa de perpetuação da espécie.

No âmbito desse estudo, não foi possível identificar o processo caracterizado com aposentadoria de atletas vivenciado por vários esportistas profissionais. Mesmo considerando a representatividade do corpo na vida desses praticantes, o declínio *performático* e o afastamento das competições, não identificamos uma passagem de vida como lutador para ex-lutador. Diferente daqueles jogadores de futebol estudados por Guedes (1985), que abandonaram o sonho e tiveram suas carreiras frustradas, posteriormente identificaram-se com a rotina de outra possibilidade de vida, os lutadores desse estudo não deixarão de ser lutadores... “jamais”. O avanço da idade, o desgaste corporal, o declínio do rendimento que, *a priori*, parecem indicar o fim da carreira ou incentivaria os praticantes a procurarem outro modo de vida, não são suficientes para que isso aconteça. Os dados sugerem que os referenciais presentes na forja do lutador o impelem a continuar sendo lutador, e, no decorrer de sua trajetória de manutenção identitária, buscarão meios de perpetuar seu estilo de vida, seja na categoria profissional, amador ou como treinador/mestre. Um processo caracterizado pela vontade permanente de (re)construção de si do eu-lutador.

De maneira análoga podemos considerar esse trabalho como tentativa permanente de reconstrução de si do eu-lutador/pesquisador. Sob outro enfoque, a “experiência” aqui referenciada e vivida no processo de construção desse estudo se relaciona com um modo de saber inseparável do indivíduo concreto em quem encarna, com sua sensibilidade, sua “[...] forma humana singular de estar no mundo, que é por sua vez uma ética - um modo de conduzir-se - e uma estética - um estilo” (BONDÍA, 2002, p. 27). Nesses termos, a experiência vivida nesse processo de estudo articulada à história de vida do pesquisador se relaciona com sua formação, com novas possibilidades de entendimento da realidade, com a vida singular e concreta peculiar a quem vivencia sua experiência. É nessa direção que esse trabalho se estabelece, se constitui como processo de construção e apropriação de saber

permanente. A partir desse entendimento esse estudo nos possibilita refletir, ponderar e, ao mesmo tempo, apropriar-nos de nossa própria vida.

6. REFERÊNCIAS

- AGRESTA, M. C; BRANDÃO, M. R; BARROS NETO, T. L. **Revista Brasileira de Ciências e Movimento: Impacto do término de carreira esportiva na situação econômica e profissional de jogadores de futebol profissional.** Brasília, v. 16, n. 1, p. 29-38, 2008.
- ALMEIDA, F. Q. Pedagogia crítica da Educação Física no jogo das relações de poder. **Movimento**, Porto Alegre, v. 12, p. 141-164, 2006.
- ALMEIDA, F. Q; GOMES, I. M; BRACHT, V. **Bauman & a educação.** Belo horizonte: Autêntica editora, 2009.
- ALMEIDA, F. Q; MORAES, C. E. A; THOMAZINI, S. O. Tornando-se lutador(a): a forja identitária de entre praticantes de mixed martial arts (MMA) em academias na cidade de Vila Velha – ES. **Fazendo Gênero 8 – Corpo, violência e poder.** Florianópolis. 2008.
- ASSAMANN, S; PICH, S; GOMES, I. M; VAZ, A. F. Do poder sobre a vida e do poder da vida: lugares do corpo, biopolítica. **Temas & matizes: Dossiê biopolítica.** n. 11, a. VI, v. 6, 1º semestre de 2007.
- BAUMAN, Z. **Modernidade líquida.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- _____. **Identidade:** entrevista a Benedetto Vecchi. Rio de Janeiro: Jorge zahar, 2005
- _____. **A sociedade individualizada:** vidas contadas e histórias vividas. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, 328 p.
- _____. **Vida a crédito:** Conversas com Citali Rovirosa-Madrado. Tradução: Alexandre Weneck. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.
- BIANCHINNI, F. Quando a política é projetada no cinema: Rock IV e o apogeu da guerra fria. in: MELO, V; DRUMOND, M. (Org.). **Esporte e cinema: novos olhares.** Rio de Janeiro: Apicuri, 2009.
- BRANDÃO, M. R; AKEL. M. C; ANDRADE, S. A; GUISELINI, M. A. N; MARTINI, L. A; NASTÁS, M. A. **Revista Brasileira de Ciências e Movimento.** Causas e consequências da transição de carreira esportiva: uma revisão de literatura. Brasília, v.8, n. 1, p. 49-58, 2000.
- CALIMAN, L.V. **Dominando corpos, conduzindo ações:** genealogias do biopoder em Foucault. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado em Saúde Coletiva. Instituto de Medicina Social da UERJ, 2001.
- CASTRO, E. Biopolítica y gubertamentalidad. **Temas & matizes.** Dossiê biopolítica. n. 11, a. VI, v. 6, 1º semestre de 2007.

- COURTINE, J. J. Os Stakhanovistas do Narcisismo: Body-building e puritanismo ostentatório na cultura americana do corpo. In: SANT'ANNA, D. **Políticas do Corpo**, São Paulo, Estação Liberdade, 1995, p. 81-114.
- Da MOTTA, M. B. In: FOUCAULT, M. **Ditos e Escritos: Ética, sexualidade, política**. Org. Da MOTTA, M. B. 2. ed. Rio de Janeiro. Forense universitária, 2010.
- ESPOSITO, R. **Bíos: biopolítica y filosofía**. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- FARHI NETO, L. **Biopolíticas: as formulações de Foucault**. Florianópolis. Cidade Futura. 2010. 208 p.
- FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes.1999.
- _____. **História da sexualidade 3: o cuidado de si**. Rio de Janeiro. Graal. 1985
- _____. **A hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982)**. 3. ed. São Paulo. Editora Martins Fontes. 2010a.
- _____. **Ditos e escritos: Ética, sexualidade, política**. Org. Da Motta, M. B. 2. ed. Rio de Janeiro. Forense universitária, 2010b.
- GASTALDO, E.L. **Kickboxer – Esportes de Combate e Identidade Masculina**. Porto Alegre, 1995a, 185p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/UFRGS.
- _____. A forja do homem de ferro: a corporalidade nos esportes de combate. In: LEAL. O. Z. **Corpo e significado: ensaios de antropologia social**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1995b.
- GIDDENS, A. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2002.
- GOMES, I. M. **Conselheiros modernos: propostas para educação do indivíduo saudável**. II Prêmio CBCE de literatura científica. Brasília: Thesaurus. CBCE, 2009. 1 CD ROM.
- GOMES, I. M; ALMEIDA, F. Q. de ; VAZ, A. F. Sobre corpo, reflexividade e poder: um diálogo entre Anthony Giddens e Michel Foucault. **Política & Sociedade**, v. 8, p. 299-320, 2009.
- GUEDES, S. L. Subúrbio: celeiro de craques. In: Da MATTA, R. **Universo do futebol: esporte e sociedade brasileira**. Pinakothek. Rio de Janeiro. 1982.
- HANSEN, R.; VAZ, A. F. Treino, culto e embelezamento do corpo: um estudo em academias de ginástica e musculação. **Revista Brasileira de Ciências do Esporte**, Campinas, v. 26, n. 1, p. 135-152, set. 2004.
- LE BRETON, D. **Adeus ao corpo**. Antropologia e sociedade. Campinas. Papirus. 2003.
- _____. **A sociologia do corpo**. Rio de Janeiro. 2. ed. Vozes. 2007.

- MARTA, F. E. F. **A memória das lutas**: as artes marciais orientais e a sua presença na cultura corporal de são paulo. EDUC. São Paulo. 2010.
- MELO, V; DRUMOND, M. (Org.). **Esporte e cinema**: novos olhares. Rio de Janeiro: Apicuri. 2009.
- MELO, V. A; ALVITO, M. **Futebol por todo mundo**: diálogos com o cinema. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 2006.
- MELO, V. A; PERES, F. F. (Org.). **O esporte vai ao cinema**. Rio de Janeiro: Editora Senac Nacional, 2005.
- MELO, V. A. Rocky Balboa 6: o último suspiro do velho herói norte americano? **Recorde: Revista de história do esporte**, v. 1, n. 1, jun. 2008.
- MARIANTE NETO, F. P. Esportes de combate: um panorama sociocultural. **Caderno de educação física**: estudos e reflexões. Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Campos de Marechal Cândido Rondon, v. 8, n. 14, 2009/1.
- NASCIMENTO, A. R. A; VELOSO, F. G. C; d'ALMEIDA, A. C. C. L; MIRANDA, C. C. L; JESSICA, F; NUNES, K. C. Virilidade e competição: masculinidades em perfis de lutadores das Revistas Tatame e Gracie. **Memorandum** 21. Belo Horizonte, UFMG; Ribeirão Preto, USP. 2011
- NOVAES, A. (Org.). **O homem máquina**: a ciência manipula o corpo. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- NUNES, C. R. F. **Corpos na Arena – um olhar etnográfico sobre a prática das artes marciais combinadas**. Porto Alegre, 2004, 251 p. Dissertação (Mestrado em Ciências do Movimento Humano). Programa de Pós-Graduação em Ciências do Movimento Humano/UFRGS.
- NUNES, C. R. F. Entre as cordas do ringue: construções de masculinidades na prática das artes marciais combinadas. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO 7, 2006, Brasil. **Anais...** Florianópolis, UFSC.
- NUNES, C. R. F; GOELLNER, S. V. O espetáculo do ringue: o esporte e a potencialização de eficientes corporais. In: COUTO, E; GOELLNER, S. V. (Org). **Corpos Mutantes**: ensaios sobre novas (d)eficiências corporais. 1 ed. Porto Alegre: UFRGS, 2007 ,v. 1, p. 55-72..
- NUNES, N. A. O elogio da biopolítica e o poder e a liberdade em questão: apontamentos sobre o pensamento de Hannah Arendt e Michel Foucault. **Temas e matizes**: Dossiê biopolítica, n. 11, a. VI, v. 6, 1º semestre de 2007.
- O LUTADOR** (The Wrestler). Direção e produção: Darren Aronofsky. Roteiro: Robert D. Siegel. Trilha Sonora: Clint Mansell. Paris Filmes. EUA. 2009. 1 DVD.

- ORTEGA, F. **O corpo incerto**: corporeidade, tecnologias médicas e cultura contemporânea. 2008.
- _____. **Amizade e estética da existência em Foucault**. Edições Graal. Rio de Janeiro. 1999.
- _____. Práticas de ascese corporal e constituição de bioidentidades. **Cadernos Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, p. 59-77, 2003.
- POUPART, J; DESLAURIERS, J. P; GROULX, L. H; LAPERRIÈRE, A; ROBERT, M; PIRES, A. P. **A pesquisa qualitativa**: enfoques epistemológicos e metodológicos. Petrópolis: Vozes, 2008.
- RABINOW, P. **Antropologia da razão**. Rio de Janeiro. Relume Dumará. 2002.
- RABINOW, P; ROSE, N. O conceito de biopoder hoje. **Política e Trabalho**. Revista de Ciências Sociais, Paraíba, n. 24, p. 27-57, abr. 2006.
- SABINO, S. Anabolizantes: drogas de Apolo. In: GOLDEMBERG, M. (Org). **Nú & vestido**: Dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca. 2 ed. Rio de Janeiro: Record, 2007.
- SOARES, A. J. “Jovens velhos” esportistas eternamente? **Revista Movimento**, ano II, n. 3, 1995/2.
- SOARES, C. L. In: MARTA, F. E. F. A memória das lutas: as artes marciais orientais e a sua presença na cultura corporal de São Paulo. EDUC. São Paulo. 2010.
- SOUZA, C. A. M; VAZ, A. F; BARTHOLO, T. L; SOARES, A. J. Difícil reconversão: futebol, projeto e destino em meninos brasileiros. **Horizontes antropológicos**, Porto Alegre, ano 14, n. 30, p. 85 – 111, jul./dez. 2008.
- TYSON**. Direção: James Toback. Roteiro: James Toback. Elenco: Mike Tyson, Monica Turner. Gênero: documentário. Estúdio CLF. EUA. 2008.
- THOMAZINI, S. O. **Tornando-se lutador(a)**: a forja identitária entre praticantes de Mixed Martial Arts (MMA) em academias na cidade de Vila Velha (ES). 2008. Monografia (graduação em educação física) – UFES, Vitória, 2008.
- THOMAZINI, S. O; MORAES, C. E. A; ALMEIDA, F. Q. Controle de si, dor e representação feminina entre lutadores(as) de Mixed Martial Arts. **Pensar a prática**, Goiânia, n. 3, v. 11, p. 225-336, 2008.
- VAZ, A. F. Treinar o corpo, dominar a natureza: notas para uma análise do esporte com base no treinamento corporal. **Caderno CEDES**, Campinas, v. 19, n. 48, 1999.
- VAZ, A. F. TURELLI, F. Rituais, masculinidade e representações da dor em caratecas. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO 7, 2006, Brasil. **Anais...** Florianópolis, UFSC, 1 CD Rom.

VAZ, A. F. TURELLI, F. Lutadora, pesquisadora: lugares, deslocamentos e desafios em uma prática investigativa. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 19(3): 392, setembro-dezembro/2011

WACQUANT, L. Os três corpos do lutador profissional. In: LINS, D. (Org). **A dominação masculina revisitada**. Campinas: Papirus, 1998. p. 73-96

_____. **Corpo e Alma**: notas etnográficas de um aprendiz de boxe. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

_____. **Putas, escravos e garanhões**: linguagens de exploração e de acomodação entre boxeadores profissionais. *Mana*, Rio Janeiro, v. 6, n. 2, p.127-146, out., 2000.

ANEXOS

Roteiro geral de entrevistas com lutadores de MMA, boxe e jiu jitsu.

Nome:

Data de nascimento:

Profissão:

1. Qual modalidade de luta corporal que você pratica?
2. Quando iniciou nessa modalidade? Por quê?
3. Como foi esse início? Ainda treina? Por quê?
4. Quanto tempo dura a carreira do atleta?
5. Você poderia me explicar o que é o MMA?
6. Há quanto tempo é praticante desta modalidade? Se parou, quando e porque?
7. O que é ser um lutador ?
8. Porque lutar?
9. O MMA pode ser praticado por qualquer pessoa? Como assim?
10. De forma geral, como se inicia a trajetória de um lutador de MMA? Qual/quais a(s) diferença(s) entre ser um lutador de MMA e um lutador de outra modalidade de arte marcial?
11. Como você vê o MMA? Você poderia me contar um pouco do que você sabe sobre a história do MMA?
12. Existe alguma tradição no MMA, algo semelhante às artes marciais “tradicionais”? Explique?
13. Se você fosse comparar o MMA a alguma outra modalidade de luta corporal (arte marcial) qual seria esta modalidade? E quais as possíveis comparações?
14. O que é preciso para ser um bom lutador de MMA? Quem luta MMA (tipo de pessoa)?
15. Existe mestre no MMA? Quem é considerado mestre no MMA? Qual o papel do mestre no MMA? Há mais de um?
16. Existe relação entre o MMA e o boxe? Qual? Explique ?
17. Acontecem muitas lesões no MMA? Como lidar com isso sem prejudicar os treinamentos?
18. Como é a preparação no MMA (física, psicológica, tática)? Explique?
19. Qual o bem mais precioso para o lutador de MMA? Como zelar por ele?
20. Quais traços são característicos em um lutador de MMA? Como um lutador de MMA é reconhecido?
21. Você se cobra muito? Que tipo de cobrança? Como lidar com isso?
22. Como o lutador (atleta) deve portar-se diante do oponente e do público?

25 -. Outro lutador se referiu ao afastamento das competições da seguinte maneira: o corpo fala. O *cara* vai sentir no corpo a hora de parar. Eu gostaria que você desse sua opinião sobre isso.

26 - Você falou sobre o psicológico, então o psicológico vai influenciar na maneira como você interpreta e como você pensa o corpo?

27 - Sabemos que o jogador Ronaldo fenômeno foi um atleta que viveu de seu desempenho, um atleta diferenciado. Se pensarmos sobre o Anderson Silva, o Minotauro, e outros que são referências no MMA, o Ronaldo foi semelhante no futebol e encerrou a carreira bem mais jovem. Os caras do MMA ainda estão lutando. Ele disse que perdeu para seu próprio corpo. Eu queria saber qual a sua visão a respeito disso?

28 - E para o lutador, em algum momento ele pode perder para seu próprio corpo?

29 - Você muitas vezes fala do psicológico. Gostaria que você explicasse melhor essa relação da mente e do corpo, da vontade...

30 - Você me disse que pretende ser treinador, como isso vai te ajudar nesse caminho?

31 - Além das vitórias, quais outros atributos do lutador, contribuem para contratos de lutas futuras? Valor de bolsa? Explique?

32- Qual o principal motivo para você lutar? Relacione outros? Por qual(is) motivo(s) você pararia de lutar? Explique?

33 - Qual o lutador de MMA mais jovem que você conhece? E o mais veterano? O que você acha disso?

34 - É possível manter-se sempre “pronto pra guerra”? Existe um limite? Qual? Explique? Existe um momento “certo” (idade, etc.) para o afastamento dos ringues?

35 - Quanto tempo, em média, dura uma carreira no MMA?

36 - O que pode ser feito para prolongar a vida útil do lutador de MMA?

37 - O que o público acha de lutadores de MMA mais velhos? Como assim? E as mulheres? Explique melhor? Por quê?

38 - Você pretende lutar até quando? (Se o lutador já parou) por que, quando, em quais circunstâncias parou? Explique? Por qual/quais motivo(s) voltaria a lutar?

39 - Já pensou em parar de lutar? (resposta afirmativa) O que pretende fazer após isso? (resposta negativa) Lutará até quando?

40 - O que acontece com o lutador quando ele não entra mais no ringue?

41 - Há possibilidade de continuar sendo “lutador” mesmo sem entrar no ringue? Como assim? Explique melhor?

40 - O lutador deixa de ser lutador? Quando? Como?

41 - Parar de lutar pode se entendido como outro tipo de “batalha” a ser enfrentada pelo lutador? Como assim ? Quais seriam as habilidades necessárias nessa nova “luta”? Como construir uma vida diferente da que era vivida como lutador?

42 - Qual sua perspectiva profissional?

42 - Como sua experiência como lutador de MMA poderá ser aproveitada nesse processo? Explique? E na sua vida particular (família, namorada, filhos, amigos, etc.)? Acontece(u) alguma transformação? Explique?

43 - Quais ensinamentos você pode(rá) compartilhar com as pessoas?