

A INTERNACIONALIZAÇÃO DOS JOGADORES DE FUTEBOL: PERDA DA IDENTIDADE

Gyorgy Henyei Neto
Universidade Federal de São Carlos
Graduado em Ciências Sociais – Ênfase em Antropologia Social
defenestrator@hotmail.com

Resumo

O trabalho que se segue tenta demonstrar e analisar a fuga dos jogadores de futebol de uma seleção sobrecarregada. Com isso, a identidade é moldada de acordo com o ambiente, com o interesse e com as circunstâncias que são impostas. Nunca se viu tantos jogadores brasileiros fazendo parte de tantas seleções diferentes quanto hoje. A perda de uma noção de identidade nacional pela seleção brasileira por uma profissionalização da nacionalidade é o tema central do trabalho.

Palavras-Chave: identidade nacional; profissionalização da nacionalidade; futebol

PRÁTICA COMO CUNHA DA IDENTIDADE

A prática corporal, como foi estudada e analisada por Marcel Mauss, se entende como uma diversidade de símbolos e métodos, técnicas e performances que se relacionam para construir um corpo social baseado no corpo físico. Tendo em vista que as práticas do corpo proporcionam uma noção de identidade, o que se desenvolve durante o ato corporal é integrado no meio social pelo indivíduo enquanto meio de expressão das tradições e costumes, da cultura em geral, de um povo, de um clã ou de uma família. E como essa noção de identidade pode ser desenvolvida?

As práticas corporais transmitem o corpo social do indivíduo e do grupo através das técnicas que são empregadas, dos contextos onde são produzidas e na terminologia que estão inseridas. Como nos oferece Mauss, as práticas do corpo são meio de se compreender

de onde vieram e como se desenvolveram essas próprias técnicas. Ou seja, o meio social de onde a técnica surge, sugere que, a partir de uma certa tradição, de um ambiente específico, a partir de um modelo apropriado para a expressão compreendida do que se quer dizer, a prática corporal deve ser vista como um meio de reciprocidade, sociabilidade e produção de identidade devido à influência que essas técnicas sofrem da genealogia e da herança cultural.

Os Maori, nativos neozelandeses, chamam essa genealogia de *whakapaka*, que é de onde se originam os sistemas de parentesco, as regras de casamento, as expressões simbólicas, os ritos e mitos da sociedade. E a expressão desse *whakapaka* se dá através do corpo. O Maori como indivíduo, se produz por sua constituição corporal, de modo que seu corpo físico é o principal instrumento para que se possa cunhar e moldar seu corpo social. E essa construção se dá pelas diversas práticas que se desenvolvem na Nova Zelândia. Uma das principais é o *haka*, a dança ritual Maori. O *haka* consiste em danças

grupais, seguidas de cantos e letras, que versam sobre a mitologia e crenças nativas. Cada grupo social desenvolve e tem o domínio de um tipo de *haka* e esses grupos são divididos desde geracionalmente até sexualmente e por cargos e funções no grupo. Por exemplo, cada função – caçador, coletor, construtor, mestre de cerimônias e rituais – desenvolve uma prática com seu corpo distinta dos outros. Desse modo, o início de uma concepção de identidade pode ser compreendido. (Rout, 1926)

A partir do momento que se diferencia pela prática, se compreende igual a outro. Do mesmo modo que a eterna questão do ovo e da galinha é, etnograficamente falando, quase impossível saber se primeiro se diferencia ou se iguala, se primeiro concebe-se o outro ou o semelhante. Tem-se a noção, creio, que ambas as concepções caminham juntas, pois não se pode existir o outro sem existir o semelhante. Entretanto, a questão do Eu é mais complexa. Tomando o caso dos Maori, o *haka*, juntamente com todas as outras técnicas e práticas, estabelece parâmetros e fronteiras entre o

semelhante e o diferente, ou o outro. Se eu danço como ele, ele é meu igual, pertence ao mesmo grupo geracional, é do mesmo sexo, tem um papel com as mesmas funções que eu no grupo. Com isso, afunilam-se os sujeitos. O uso do corpo diferencia quanto à Samoa, depois quanto à outra metade isogâmica, depois quanto à seção, depois quanto à subseção, depois quanto ao outro sexo e assim por diante, quando finalmente chega a um ponto onde existirá apenas o grupo microscópico que produz as mesmas técnicas e se desenvolve de maneira semelhante. A identidade de grupo é adquirida e assim se estabelece uma noção de pertencimento ao grupo de semelhantes, devido ao afunilamento social que se deu através da concepção dos grupos, de macro a micro cósmico.

Ao grupo que apresenta a *haka* se dá o nome de *kapa haka*. É o grupo de semelhança, onde se estabelece a identidade dentro deste, se diferenciando ao mesmo tempo do que é de fora. O Maori compreende isso pela diferenciação das práticas corporais. Pode-se entender por práticas corporais o que se desenvolve como

expressão de conceitos abstratos – como identidade, sociabilidade, reciprocidade – a partir do desenvolvimento de movimentos, técnicas, imposições com o corpo ou parte dele. Ou seja, é possível entender como prática corporal tudo que pode expressar identidade a partir de uma projeção física. Assim são as danças, as lutas, as práticas esportivas, os diferentes tipos de massagem, técnicas de pintura, linguagem e seus vocativos, escrita. Essas são sempre técnicas que são desenvolvidas a partir do corpo ou pelo corpo – como as tatuagens, que não deixam de ser tanto corporais quanto lingüísticas – como meio de mostrar ao outro o que um é e mostrar a si o que o outro é diferente. (Hokowhitu, 2003; Karetu, 1990; Rout, 1926)

O corpo, desse modo, se entende como um instrumento de criação da identidade. Mauss já delineou estes assuntos em diversas oportunidades. Ao se desenvolver técnicas que de algum modo façam transparecer o que se entende como indivíduo, sociedade e comunidade, esse mecanismo acaba por desenvolver noções de corpo que estão além da simples educação física. A

identidade e o corpo social criado a partir disso, desta *performance*, se desenvolve e tem a necessidade de exprimir as relações que foram passadas por gerações, a genealogia e a tradição. Seguindo os passos de Mauss ainda, pode-se observar como são as tradições que criam as técnicas, mas são as técnicas que as fazem transparecer. Quando estava no *front*, juntamente com as tropas inglesas, Mauss observou o claro exercício da tradição das práticas – e da prática das tradições também, já que é reflexiva, como veremos mais a frente – quando da apreensão e do saque das tropas inimigas, no caso francesas. Quando os ingleses tomavam de assalto tropas francesas, era necessária a utilização de alguns instrumentos, como as pás, para cavar covas ou trincheiras, já que era completamente ilógico e de tremenda falta de logística carregar nos ombros cerca de oitocentas pás para serem usadas uma ou duas vezes. Ironicamente, ao tomar contato com as pás francesas, que eram diferentes pelo tamanho e empunhadura, as tropas inglesas não possuíam a técnica para utilizá-las. Assim, precisaram que

trocassem todas as pás pelas que eles já tinham familiaridade. (Mauss, 2003)

O que pode ser visto aqui? De fato a técnica das pás francesa e inglesa eram distintas e acabavam por exprimir a diferenciação coletiva entre França e Grã-Bretanha. A técnica remete assim ao meio social em que cada uma foi desenvolvida, o meio ambiente que serviu de incógnita para a solução através do desenvolvimento da teoria e da prática em si, da genealogia por trás da criação, de porque a pá tem esse comprimento, aquela empunhadura, porque usa essa cor, esse tipo de madeira e assim por diante. Tanto a técnica quanto o próprio objeto – construído, também, seguindo uma outra técnica que expressa outra genealogia, sociedade, tradição – acabam por determinar as fronteiras entre o eu, o semelhante e o outro.

Mas existe ainda outro fator que se produz devido a essa diferenciação. Um inglês não possui a técnica necessária para empunhar corretamente uma pá francesa, pois sua sociedade, suas tradições, não desenvolveram seu corpo físico para conduzi-la do modo mais funcional e não desenvolveu seu

corpo social para compreender, de primeira ao menos, os conceitos e as tradições por trás dessas práticas que o diferenciam de um francês, ou de um alemão. Desse modo, acabam por estar, inconscientemente e psicologicamente, privados tanto das técnicas quanto das noções de sujeito do outro. Assim, ou se curvam – um exagero lingüístico, derivado do imperialismo – perante o indivíduo e a sociedade mais capaz de utilizar o ambiente, ou estarão sujeitos a serem expostos como inferiores, diferentes e não membros do grupo de semelhança.

No limite, podemos crer que essa noção da técnica como forma de se produzir identidade seja universal e é possível fornecer dados que são de fato. O que é necessário comentar é que essa noção é tanto móvel quanto sólida, já que molda o corpo social individual. É móvel em que sentido? Vimos que a técnica de manejo de uma pá, ou a prática da dança estabelece parâmetros e ideologias, os quais podemos considerar dispositivos da estrutura mais geral da prática corporal. Desse modo, além de fornecer os padrões de corpo, de sociedade e de conceitos que

criam essas expressões do corpo, ele é a linha que delinea o desenho maior que é o sistema de práticas e a estrutura que molda e rege as instituições psicológicas e sociais, individuais e de grupo, que a figura gerada por todas as relações sociais que se dão dentro da sociedade.

Como identidade de grupo, as práticas então podem se deslocar, tanto vertical, quanto horizontalmente. Membros de duas tropas militares distintas se diferenciam quanto sua nacionalidade devido a certos padrões de comportamento. Dentro de cada uma existe outro padrão que desenvolve a identidade deste grupo e o diferencia do resto do exército. Agora, enquanto divisão de infantaria, por exemplo, ela se diferencia da divisão de cavalaria da mesma nação, por diversas práticas, mas compartilha de técnicas que os unem, ao menos como reflexos conflituosos, à divisão de infantaria inimiga.

Desse modo pode-se observar comportamento de reciprocidade dentro do conflito. Eu ataco a divisão de infantaria, pois sou também de infantaria e, por essa mesma noção, sou

atacado pela divisão de infantaria, o que fornece fatos e resultados etnográficos que promovem a noção de identidade com o exército nacional, com seu grupo dentro da divisão e uma reciprocidade de conflito com a outra divisão de infantaria inimiga. A noção de identidade se inscreve como meio de produzir semelhantes, que participam das mesmas práticas, possuem as mesmas técnicas, são originários das mesmas tradições, mas também desenvolvem o que pode ser denominado de identidade reflexiva, ou refletida. Isto é, ao se compartilhar de funções semelhantes dentro de seu grupo, cria-se a identidade de semelhança, enquanto que, ao observar o outro grupo, onde são produzidas tradições, genealogias e técnicas diferentes, mas que, no plano geral da oposição, acabam por desenvolverem o mesmo, ou semelhante, papel dentro do grupo; o indivíduo se vê no outro, como num espelho. Ou seja, produz sua identidade dentro de suas noções e se vê refletido, ao observar funções semelhantes dentro do outro, compartilhando, assim, papéis em relação ao seu grupo.

A reciprocidade conflituosa se desenvolve através da inicial conclusão de que existe um outro, dentro de um grupo contrário, que desenvolve papéis semelhantes, mas faz isso através de técnicas provindas de tradições, conceitos e noções que criam uma identidade contrária. Em outras palavras, o ego se vê refletido, o espelho é o grupo contrário e seu reflexo, sua função e seu papel neste grupo de contrários. Assim, a identidade reflexiva produz tanto a reciprocidade quanto o conflito, gerando assim, barreiras entre as ideologias que são de fora. E este espelho não necessariamente seria plano, já que não é possível estabelecer apenas contrários puros. Cada formato de espelho, desde sua moldura, até o seu tamanho e sua curvatura, estabelece uma metáfora possível para os meios de se produzir o indivíduo, a identidade, as noções de grupos de semelhança e de reciprocidade conflituosa, que foram discutidas alhures. Assim, a pessoa, com identidade, grupo e sociedade, vê seu contrário, já que sua forma e seus dispositivos são distintos, ainda que oposto, por ser necessário o embate,

físico ou moral, desses dois pontos que se cruzam e criam relações, dentro e fora do grupo.

Tendo em vista a grande e necessária instituição das práticas para grupos terminologicamente físicos, onde o aspecto do corpo engendra a criação de uma identidade estruturalmente construída por caracteres que permeiam o instrumento corporal, a prática específica como cunha da identidade pode ser compreendida como o dispositivo que aciona a estrutura geral das práticas corporais, onde está é o molde que se superpõe ao delineamento feito pela caneta da técnica. Ou seja, a prática como estrutura se expressa através do corpo humano, a partir das técnicas que são os dispositivos que acionam as ligações entre o físico e o moral e social.

Então, indo mais a frente no estudo da prática, podemos ver que ela permeia todos os meios dentro de um grupo de semelhantes, em qualquer nível que este seja produzido. Ou seja, o grupo de semelhança, seja o microcosmo de uma irmandade de amigos de colégio, seja uma sociedade

inteira, acaba por criar laços que ligam todos os membros desse meio ambiente, em uma ou mais categorias das práticas. A prática corporal é toda expressão do corpo físico que gera noção de identidade, reciprocidade e sociabilidade, tornando visível ou sensível uma relação entre um coletivo de indivíduos que se constroem a partir da ou das mesmas noções de eu e outro.

Portanto, a criação de uma identidade, sendo o eu e semelhantes contra o outro e diferentes – às vezes opostos – se desenvolve até um ponto em que essa identidade se torna uma categoria, um *status* ou um estereótipo. A categoria principal, que é a mais importante para o trabalho, é a de nacionalidade – e nacionalismo. Existe uma diferença crucial entre os dois termos, ao mesmo tempo em que se entendem como uma relação entre o indivíduo e sua condição identitária dentro de um país ou uma nação. A nacionalidade tem uma posição de congruência terminológica com o termo identidade. Ela tem o sentido de uma condição criada culturalmente, a partir de técnicas e ideologias, que tem função de categoria. Nacionalidade é o sentido

de pertencimento, reciprocidade que se constrói a partir da expressão corporal, regressando psicologicamente à uma tradição e, conseqüentemente, às práticas desenvolvidas, influenciadas por essa bagagem cultural anterior. O nacionalismo é o que se pode entender como o “movimento” da nacionalidade. A nacionalidade é anterior e interior ao indivíduo, ainda que se expresse pelas ações corporais, como a fala, os gestos, as técnicas. O nacionalismo é uma conseqüência desta categoria. A partir do momento que se desenvolve dentro de um organismo a noção de nacionalidade, o nacionalismo pode ou não tomar forma.

Entre o florescimento da nacionalidade à revoada do nacionalismo existe uma condição de conceito entre ambas as expressões. A nacionalidade se produz a partir da expressão das práticas e sentidos pelo corpo, o instrumento humano primordial, e apresenta uma função de demonstração, no limite. A técnica é processada, analisada e expressa pelo corpo físico, apresentando ao exterior toda a produção social, cultural e psicológica que produziu sua condição

de pertencimento. Aparece, assim, um carimbo cultural e individual na tela da comunidade e do grupo de semelhança – e como um reflexo distorcido na tela do contrário ou diferente.

Como um movimento, o nacionalismo não se permite estacionar em uma tela fixa. Mesmo que a própria tela se movimente, seja quase fluida, a imagem está parada, estereotipada, criada para se olhar. O movimento se processa de maneira a espalhar e polinizar essa imagem. Impor, num limite imperialista, a condição de existência que o indivíduo e seu grupo de semelhança criaram a partir de sua estrutura prática. Condição *sine qua non* da existência do nacionalismo é, portanto, sua necessidade de se espalhar e de se impor.

Robert A Dahl (1997) discorre sobre a questão dos sistemas políticos e discute a relação da poliarquia e totalitarismo. A poliarquia, como Dahl a permite compreender, é um sistema onde existe uma grande perspectiva e possibilidade de a população se expressar e se desenvolver como indivíduos, num governo representativo e responsivo. Esse sistema seria o mais

desejado ambiente para que a identidade e a nacionalidade possam ser criadas; um meio onde a expressão teria força e as práticas fariam valer as tradições por trás delas. Dahl apresenta três condições e oito garantias institucionais que são próprias de sistemas poliárquicos, entre as condições, duas que permitem observar a característica de sistema identitário da poliarquia. A liberdade de expressão e a liberdade de se filiar a organizações e grupos. Com a expressão se cria a identidade, a semelhança e o outro, o que assume a preferência a este ou aquele grupo, esta ou aquela comunidade, estas ou aquelas práticas corporais. Práticas essas que garantem a expressão de seu eu como papel social dentro do grupo ou do país. Uma sociedade, portanto, “na qual o poder e a influência estão bem distribuídos”, segundo Leonardo Avritzer (1959), cientista político brasileiro.

O totalitarismo é, além de um sistema repressivo e coercitivo em relação à liberdade de expressão – e liberdade em geral – e de representação de grupo, um movimento de imposição de ideologias, bem definido por Hanna

Arendt (1975, 518) como um “lugar das fronteiras e dos canais de comunicação entre os homens individuais, constrói um cinturão de ferro que os cinge de tal forma que é como se a sua pluralidade se dissolvesse em Um-Só-Homem de dimensões gigantescas”. Ou seja, uma repreensão das formas expressivas que criam a identidade. E, fazendo isso, impondo e sufocando, movimenta uma nacionalidade hierárquica e a impõe pelo movimento do nacionalismo, ilustrado pelo jargão da ditadura: “Brasil, ame-o ou deixe-o”.

Assim sendo, as práticas corporais podem tanto se estabelecer como formadora de identidade como predadora da identidade alheia. Um processo de imposição política, mais que social ou cultural. Ainda que trazendo toda a bagagem estrutural das tradições, o fim se justifica como um aprimoramento sócio-cultural.

Manuela Carneiro da Cunha demonstra como os *krahô* desenvolvem sua noção de pessoa, através do outro como meio de expressão, saindo do intermezzo político e voltando ao princípio etnográfico que é o mote do trabalho. A pessoa *krahô* se produz

através de seus opostos, ou seus semelhantes, e a partir de como eles se expressam e se produzem como ser social. O companheiro e o amigo formal são o espelho do ego. Ele segue e desenvolve técnicas que são ora coesas, ora opostas, segundo a concepção dos que estão sendo observados. Desse modo, voltando à identidade reflexiva, a produção do corpo social e da identidade *krahô* se produz a partir de fora, analisando e copiando o que seu semelhante produz ou o que seu contraposto deixa de fazer. Os ritos de passagem são processados sempre com seu companheiro, ou da mesma forma que este. Assim, o ego está se incluindo no grupo de semelhança o qual seu companheiro pertence. O amigo formal, ao contrário, é o que “eu não sou”, o que não produz as técnicas que eu produzo, ou o que as produz inversamente. É o ser de fora da família nuclear, pertencente a partir de aliança ou de reciprocidade externa. Apesar disso, é o que nomeia a criança *krahô*. Portanto, a pessoa *krahô* se produz como seu semelhante e se nomeia como seu contrário. “Tal como o amigo formal corresponde ao radicalmente

oposto, à alteridade por excelência, o companheiro corresponde à semelhança, à simultaneidade, à gemeidade”. (Cunha, 1986, 59)

É como pode ser entendido pela explicitação do ator social weberiano, que atua dentro da sociedade, através das práticas do corpo, gerando ações e relações, dentro de uma concepção de reciprocidade, interacionismo e interdependência de outros atores e ações para se criar sua própria interpretação de eu, de corpo e de sociabilidade. Se juntando a isso, o relativismo cultural que se vê em Marshall Sahlins promove a conclusão que se pretende chegar da imposição da nacionalidade e de uma identidade coletiva coercitiva, devido ao caráter imperialista das nações colonizadoras. Sahlins fala da imposição de meio de produção e de práticas na estrutura nativa e como isso acarreta numa perda da noção de corpo, de identidade e de pertencimento ao grupo de semelhança. Ou seja, ao impor as práticas corporais, admitidas socialmente, o colonizador insere no nativo tanto um dispositivo que não se encaixa em sua estrutura, quanto uma necessidade econômica

que, sem estas novas produções sociais, não se pode viver no mundo operacional capitalista. Ocorre, assim, mais que uma imposição de ideologias, uma aculturação por partes dos nativos, que se vêem encurralados num vale psicológico, onde de um lado existe a estrutura perdida e do outro a nova estrutura moderna urbana, esperando para conglomerar e fagocitar.

Com isto, puderam ser observados diversos fatores que criam a identidade e diversas técnicas e práticas que as expressa pelo corpo físico. A partir de agora, a questão se tornará mais específica, tomando o esporte como fonte e meio desta produção corporal.

O FUTEBOL E A IDENTIDADE

Temos que observar primeiramente que, as práticas corporais nativas que foi visto, podem e produzem de fato a noção de identidade, serão observadas aqui de modo a exemplificar e regressar aos fatos que foram analisados. O esporte, como produção social e cultural, quase exclusivamente, européia, é uma

variação das práticas corporais que se vê em ritos nativos amazônicos, Maori ou azande. (Evans-Pritchard, 2005)

O esporte como prática corporal se produz diferentemente das técnicas nativas. Certamente que, em seus primórdios, há mais de cinco mil anos, o futebol era uma produção do corpo nativa, não-industrial e comercial. Entretanto, a partir de sua produção como esporte e como esporte europeu, ele surgiu já como meio de produção econômico. O jogador participa de um clube, não necessariamente como um membro – isso se verá mais a frente – mas como um operário do meio de produção, recebendo um salário pra isso, gerando lucro a partir da mais-valia e, segundo Marx (1962), sofrendo pela exploração de mercado pela perda da capacidade de produzir por si mesmo, de apreciar seus lucros e de sair do sistema.

Desse modo, o esporte como meio de produzir identidade foi apresentado depois de ser criado com o intuito de gerar lucros, como um negócio. É certo que, existe toda uma bagagem histórica por trás de cada clube, como o Palmeiras que foi criado

por imigrantes italianos, ou o Corinthians, que foi fundado por pessoas que estavam de fora do meio de reciprocidade do futebol, saídos do centro de São Paulo, e criaram o clube que, desde o início, teve em seu mote ser o clube do povo. De fato, devem-se dar enormes créditos aos clubes como produtores de tradições, práticas e por fim a identidade, mas é fato também que este não era seu fim.

Vejam os então como, de fato, se produz identidade a partir do esporte. Como já é notado, a prática corporal permite expressar sentimentos, símbolos, tradições que, percorrendo a genealogia de um indivíduo ou um grupo, apresenta, da mesma forma que uma linguagem, o que são, de que modo se entendem e como se diferenciam de outros. Desse modo, o esporte aparece como uma prática corporal juntamente com uma educação física regrada e metódica. Assim, além de fornecer o espectro da estrutura que estabiliza suas expressões, também se produz a partir de normas que, ao criterizarem de que modo as práticas serão apresentadas, surgem como linguagem simbólica e prática ao mesmo tempo.

É fato que, dentro das danças e ritos existe também regras, papéis e tabus que devem ser seguidos para que operem de maneira ótima e atinjam seu fim. Por outro lado, o esporte como produção corporal baseada economicamente exprime papéis, não sociais como nos ritos nativos, mas funcionais, como posições, necessidades produtivas estéticas ou operacionais.

Ainda assim, o esporte tem a capacidade de, através de suas técnicas e práticas, papéis e regras, diferenciar e individualizar o grupo, o time ou o país representado. A representação surge como a finalidade principal de um time esportivo. Ou seja, o time, com suas técnicas e construções sociais, a partir de toda uma tradição que o desenvolveu até chegar a um nível competitivo, representa um grupo étnico, um país, uma genealogia.

Dentro do time se desenvolve também uma sociabilidade que se produz a partir de uma interação e da noção de grupo de semelhança. O grupo, o time, começa a se entender como uma estrutura social própria, uma “família” algumas vezes. E dentro desta

família, os membros se compreendem pertencentes a uma mesma concepção de ser social de pessoa, de corpo e de sociabilidade. Assim, se compreendem como semelhantes por compartilharem das mesmas práticas corporais, desenvolvidas a partir das tradições e organizações culturais, fluidas, que constroem as técnicas e os símbolos, que são utilizados segundo a necessidade corporal ou social.

A representação se dá por símbolos e signos, que contém toda uma bagagem cultural, desenvolvida constantemente, que fornece os significados a esses recipientes. A prática do corpo é um desses recipientes, de modo que, um movimento, um passo de dança, um grito de guerra, só produz significado se antes estiver cheia com as tradições, reciprocidade, regras e ritos que esperam ser expressos através do corpo humano. Então, as práticas não produzem o significado, apenas o carrega para mostrá-lo e, desse modo, estabelecer uma relação de diferenciação e de pertencimento, que permeia a noção de indivíduo, identidade e grupo de semelhança. Os

significados, assim, derivam de uma estrutura social, onde eles são a corrente elétrica que começa a se movimentar quando o dispositivo da prática é acionado. As práticas acionam, do mesmo modo que o estudo da lingüística de Saussure (1988), o significado, e este regressa á estrutura, expressando-a como órgão diferenciador e interacional ao mesmo tempo.

“...parece-me, neste jogo de transformação que uma sociedade se revela enquanto coletividade diferenciada; enquanto um grupo que se pode reconhecer como único e diferente dos outros.” (Da Matta, 1980, 58)

Roberto da Matta está discorrendo aqui sobre o ritual e a sua associação com o poder, mas pode-se relacionar ao esporte como formador de identidade, tomando como semelhança a característica de ambos serem práticas corporais coletivas performatizadas por grupos de semelhança. O futebol, portanto, simplesmente como sendo uma prática corporal e tendo sido produzido dentro de uma tradição e de

uma noção de futura reciprocidade, pode já ser compreendido como um meio de gerar identidade. O futebol em si, como esporte, talvez já não tenha esse poder – como o ritual apresenta ainda fortemente - mas os times e seleções nacionais, os grupos de representação, ainda podem.

Os clubes e as seleções, entretanto, apresentam divergências quanto ao modo com que ambos produzem sua noção de corpo social. A questão da identidade é tomada de maneiras distintas, como também seus símbolos, suas tradições e sua concepção como grupo de semelhança. Pode-se observar que, dentro do clube e dentro das seleções nacionais, o ambiente apresenta diversas formas de se desenvolver as noções de corpo, pessoa e identidade, ainda que, certas questões, como as práticas como meio de diferenciação interna e de sociabilidade entre iguais se mantenha constante, apesar de constituir uma noção mais funcional, como se esclarecerá a seguir.

Primeiramente é necessário expor algumas distinções entre os dois meios de representação: o clube e a

seleção. O clube de futebol se entende como um local onde se agrupam indivíduos que buscam interação e sociabilidade, dentro de um grupo de semelhança, fora – mas paradoxalmente, inserido – da cidade, do meio urbano comum, ou seja, é uma introspecção social, que se pretende reafirmar ao se diferenciar do resto da cidade, e pretende criar reciprocidade entre outros clubes, ao gerar questões de conflito e rivalidade, se diferenciando e se individualizando, criando uma certa “identidade do clube”.

Existem diversas teorias sobre os grupos de interação. Desenvolvem-se análises sobre a cidade (Simmel, 1967), sobre os grupos étnicos, inseridos, mas diferentes, segundo suas práticas (Sahlins, 2007), sobre microgrupos como as brigas de galo balinesas (Geertz, 1989) ou o “pedaço” (Magnani, 1998). A maioria dos termos se produz por meio de análise de grupos, sejam étnicos, sociais, culturais, que de algum modo estão se super expondo ou sendo excluídos da sociedade, como uma periferia social. O clube não é diferente de tantos outros microgrupos, a não ser pelo fato de serem auto-segregados.

Desse modo, se produzem como diferentes não por serem estigmatizados, mas por considerarem necessário se “estigmatizar” para terem a capacidade de produzir sua própria identidade como diferentes e fora do contexto social do meio urbano.

Desse modo, o clube produz a identidade dos membros a partir da associação destes com os seus semelhantes e enquanto auto-estigmatizados da sociedade. De acordo com as práticas que se produzem dentro do clube, desenvolvidas segundo suas tradições, mesmo que de algum modo inventadas – como se discorre no livro organizado por Hobsbawn (1997) – ou manufaturadas, a expressão do corpo se compreende de modo a significar algo para alguém, geralmente o outro, o qual quer se distanciar ou fomentar o conflito de reciprocidade.

Como argumenta Sahlins (2007, 305), “qualquer intenção considerada pode corresponder a um conjunto indefinido de práticas culturais e vice-versa, uma vez que a intenção se liga à convenção por um esquema de significação relativo e contextual”, ou seja, dentro de cada cultura, sociedade

ou grupo, nesse caso os clubes, observa-se uma estrutura simbólica que permite a interpretação das ações humanas, como as práticas corporais, e expressa essa estrutura, construindo uma identidade de grupo e individual. Essa estrutura não pode ser compreendida como um simples conjunto de práticas – os dispositivos – ou como unicamente sua condição funcional de finalidade. Na verdade, é todo o processo de ação humana ou natural, sua compreensão simbólica, a relação desses símbolos com outros de mesmo nível e de construções opostas e a formulação da significância – que é a prática objetiva dentro da estrutura de signos específica, segundo Sahlins (2007) – das mesmas ações e práticas corporais que produz as relações sistêmicas entre a estrutura e suas expressões.

Apresentada a idéia de clube, como um meio institucionalizado dentro do meio urbano como meio de socialização, reciprocidade e conflito, ao mesmo tempo, pode-se concluir que, a partir da expressão do meio físico que gira em torno do clube, o futebol como seu instrumento maior no caso, se retorna a uma tradição, inventada ou

não, que edificou uma infraestrutura para que, essas simbologias próprias do grupo sejam contrastadas com as de seus distintos e aglomeradas com as de seus semelhantes. Ainda assim, o clube não imputa uma noção de nacionalidade, apesar de ser, de fato, capaz de instituir uma identidade individual que é compreendida pela apreensão de mecanismos objetivos, interpretações de signos e práticas (que não deixam de ser signos físicos de uma linguagem simbólica social) e a interação com os membros do grupo de semelhança.

De outro lado, a seleção dispõe de materiais, simbologias e de um *background* histórico maior que o clube. É possível se confundir a identidade nacional dentro de um batalhão do exército ou numa reunião da ONU com a construída dentro de uma seleção de futebol. Ambas provem de uma instituição comum que é o país e a nação – apesar de que os dois termos não são, nem podem, ser sinônimos. De modo mais amplo que o clube, a seleção nacional produz símbolos e significados que são por diversas vezes comuns aos que são encontrados quando entramos

na análise de nacionalidade. Isso porque, como se poderá concluir, é também a identidade dentro de uma seleção uma forma de nacionalidade.

Uma seleção é formada, geralmente, por jogadores que jogam em diversos clubes diferentes, algumas vezes até mesmo fora de seu país de origem e que, antes de fazerem parte de um grupo de semelhança e de criarem a reciprocidade através das técnicas específicas do esporte dentro deste grupo, desenvolveram uma noção de pessoa, de eu, de outro e de identidade. Essa identidade primeira é a nacionalidade, ou a identidade nacional.

Como dito acima, a nacionalidade pode ser compreendida como uma das muitas formas de identidade, ou como um dos membros de uma identidade total. Primeiramente, devemos discorrer sobre a identidade total. Como Durkheim (2003) cunhou o termo “fato social total”, como o fato social que permeava todos os níveis sociais, e Mauss (2003) mostrava que a totalidade se fazia através da relação entre os símbolos e práticas específicas, formando um corpo social e uma identidade, pode-se compreender a

identidade total como a noção de pessoa que é criada a partir de uma interrelação simbólica e significativa – tanto como significado quanto importância – que percorre todas as micro-concepções de pessoa e as noções de corpo social em cada interpretação individualⁱ.

Então como devemos entender a identidade nacional gerada pela seleção nacional? É a própria identidade nacional, já que desenvolve também a nacionalidade? É um de seus membros? É uma das múltiplas formas que se produzem num grupo de semelhança micro? É possível avaliar e explicar a estrutura da identidade nacional da seleção e chegar a conclusões que a incluam em todas e em qualquer uma das possibilidades citadas. Sendo produzida por práticas corporais e técnicas objetivas, que se tornam símbolos cognitivos, necessários de interpretação cultural, a identidade provém de uma produção total, como foi visto acima.

A prática é uma produção que pode ser compreendida como total, já que, expressando estruturas culturais, simbólicas, sociais e tradicionais, permitindo uma volta à genealogia e a

uma análise histórica eventual, permeia níveis diversos da noção do ser, do eu, do grupo e da sociedade. Cada evento, cada produção corporal leva consigo uma rede de relações que transmite a expressão criada anteriormente como estrutura e constantemente renovada como dispositivo. Desse modo, a seleção nacional produz sim uma identidade nacional. Diferente da identidade de grupo de semelhança no clube, a identidade nacional da seleção transmite valores e signos que, de algum modo, já estão embutidos ou inseridos dentro do corpo social do jogador. É, no limite, uma re-expressão, uma enfatização da noção de pessoa pertencente a uma sociedade e uma nação, fora do meio físico que é o futebol. O futebol é capaz de produzir a identidade nacional, mas a identidade nacional pode ser construída sem o futebol. Entretanto, a prática específica que é o futebol é dispensável, mas não se produz identidade sem a expressão corporal, seja um esporte, linguagem ou escrita.

A identidade da seleção se produz num meio onde o indivíduo já está inserido, ele já é membro do grupo

de semelhança que a prática procura expressar. A identidade do clube, por outro lado, se entende como uma identidade reflexiva e conflituosa, pelo motivo desta ter a necessidade de, dentro do meio urbano, dentro da nação, se especificar e se “estigmatizar” num grupo de semelhança que busca a reciprocidade entre outros desses grupos. Portanto, a seleção produz a identidade nacional, identidade macro, para uma reciprocidade global, enquanto o clube produz sua identidade micro, para produzir o conflito e a reciprocidade entre grupos internos (nacionais) e até mesmo externos (mundiais), mas mantendo seu status de grupo de semelhança manufaturado dentro do meio urbano. Em outras palavras, a seleção nacional produz o “brasileiro”, enquanto o clube produz o “corinthiano”, que não deixa de ser brasileiro, mas busca uma reciprocidade interna com outros grupos, como os palmeirenses.

Ser brasileiro é uma condição de se nascer, morar, compartilhar de tradições, símbolos e significados, de falar a língua (prática corporal) nativa, de ser alvo de estereótipos. De fato que

os brasileiros são apenas um exemplo. E um desses estereótipos, conhecido mundialmente, é o de que o brasileiro “nasceu para jogar futebol”ⁱⁱ. Por esse motivo o futebol apresenta tanta importância para a identidade nacional brasileira. Ele é o esporte nacional, todos jogam, assistem e gostam de futebol. Saber o Hino Nacional de cor ou ter a noção de quem é o vice-presidente do Brasil não mostra tanto a identidade nacional como saber quantas copas do mundo a seleçãoⁱⁱⁱ ganhou, quem é o maior artilheiro do último campeonato, ou ter um rei como representante de um país que vive numa democracia presidencialista. É fácil observar isso quando a personalidade brasileira mais lembrada no mundo é o rei do futebol. Então, tendo o Brasil como o limite, é possível observar que a identidade nacional pode ser produzida pelo futebol. E ainda mais, que a identidade nacional brasileira não pode se manter sem o futebol. Ele é a principal e mais influente – mundialmente falando – prática corporal que permite expressar a identidade do brasileiro. Apesar de ser

uma generalização extrema, já que as identidades individuais não se produzem todas da mesma forma, a partir das mesmas práticas, no meio de reciprocidade internacional, quando se fala em Brasil se lembra de Pelé.

Vestir a camisa 10 da seleção é uma honra para qualquer jogador. E qualquer jogador tem o rei como ídolo maior. O número nas costas da camisa é um símbolo, um signo que expressa todo um significado que é interpretado através da cultura do esporte. A partir da interpretação dentro da cultura específica, o simples número tem uma bagagem simbólica enorme, retoma tradições e eventos históricos que fizeram desta camisa numerada um objeto ritual, um totem, uma forma de representação das tradições que constroem a identidade nacional dentro da seleção. Mais ainda que o simples número, o uniforme se apresenta como uma representação.

Mais visual que todas as outras formas de expressão, o uniforme define fisicamente o jogador e seu grupo. O uniforme é o diferenciador e o assimilador, é o que se joga contra e com quem se joga. Assim, o uniforme é

a concepção física da identidade dentro do time. É aonde o campo da reciprocidade pode ser observado e podem ser analisados os caminhos que os dispositivos das práticas irão delinear entre os indivíduos, criando uma rede de relações de reciprocidade, identificação, assimilação e de conflito. Desse modo, o uniforme, como as peles de animais usadas pelos *Kwakiutl*^{iv}, se tornam símbolos do regresso à tradição e à genealogia, trazendo de volta a estrutura pelos dispositivos das práticas.

De modo semelhante, o uniforme e as peles, ambos oferecem tanto uma objetividade funcional quanto uma simbologia cognitiva e psicológica. Primeiramente, ambos são vestimentas, portanto, utensílios de proteção de agentes externos ambientais como o frio, o sol e a chuva. Fabricados dos mais variados materiais desde sua introdução no esporte, a vestimenta comum dos jogadores sempre se oferece como uma forma simples, eficaz de se identificar e se proteger, não atrapalhando a *performance* esportiva. Inicialmente produzida em algodão, os uniformes – as camisas mais especificamente – passaram por

evoluções produtivas e industriais, produzindo hoje em dia uma veste exterior que quase não dificulta em nada os movimentos, a transpiração e o desenvolvimento das práticas corporais em geral. O uniforme é também uma das formas de expressão das práticas e da identidade, portanto não pode existir ao mesmo tempo em que tira a fluidez do esporte e das técnicas.

De outro lado, os uniformes, como o nome dá a entender, deve gerar uma noção de identificação com o grupo de semelhantes, uma concepção uniforme – para enfatizar – de corpo social comum dentro do grupo de semelhança. Em outras palavras, o uniforme evidencia os corpos que se produzem pelas mesmas práticas e pelos mesmos símbolos e signos tradicionais. Um time se produz dentro de suas práticas e da influência que as tradições as moldam; produzem a identidade individual e de grupo e expressam essa identidade dentro de campo, a partir de jogadas, técnicas, táticas que são os dispositivos da estrutura genealógica que formatou. O uniforme é a expressão mais visual dessa identidade; é o que se percebe antes de a bola rolar, antes que

a expressão dos usos do corpo possa ser observada.

Seguindo a noção da identificação, as vestimentas têm a mesma função objetiva dos brasões em escudos, das bandeiras nas torcidas e das peles e cobertores *Kwakiutl*. São a expressão da semelhança dentro do grupo e da oposição ao outro grupo. O uniforme, portanto, se apresenta como a expressão visual da prática que primeiro se opõe ao outro^v. Do mesmo modo, agora se opondo aos *Kwakiutl*, os havaianos se diferenciam através da procura por tecidos distintos entre si. Não gostavam quando tinham a mesma coisa que o outro, ou quando o carregamento apresentava tecidos com as mesmas estampas, o que “era uma característica desse mercado polinésio: a busca interminável por novidade” para que se pudessem se diferenciar, um chefe do outro. (Sahlins, 2007)

Assim, a produção dos uniformes deve seguir algumas noções importantes. Primeiramente, devem ser construídos de maneira a regressar a tradição, a genealogia e os antepassados, trazendo de volta, como um símbolo ritual, as técnicas que se

utilizavam os que vestiram anteriormente as mesmas camisas. Desse modo, pode-se, no limite, comparar os uniformes a alguma forma de totemismo. De modo que aquele reproduz os antepassados, a tradição e representa todo um grupo – seja o clube, seja a nação – de certo modo é semelhante aos totens australianos, por exemplo, que oferecem uma noção, também, de representação do grupo de semelhança, que se produz pelas mesmas técnicas, e cria uma reciprocidade com o diferente ou oposto, expressando assim as linhas de parentesco exogâmico. (Levi-Strauss, 2003)

Também como um totem, os uniformes se apresentam como representações simbólicas no contexto social da vestimenta. O escudo do time ou da seleção, os motes impressos, para oferecer ainda mais uma identificação e interação, os *templates*, o desenho básico das camisetas, que devem seguir um padrão que remonte também a algum significado. Desde algum tempo, os fabricantes de material esportivo tem investido bastante no desenvolvimento e na pesquisa para agregar ainda mais

significância e noção de identificação com o uniforme e as estruturas tradicionais que constroem a identidade. A criação de uniformes que remetem a conquistas passadas, a aniversários ou mesmo que lembrem as antigas vestimentas são meios de se expressar a identidade e que jogadores e torcedores possam se comunicar com esses dispositivos. Os mascotes também expressam uma representação semelhante, apesar de não ter um alicerce social que possa sustentar a compreensão, apreensão e produção de conceitos simbólicos que possam se comparar ao totem.

“O saque jornada nas estrelas, a folha seca, a sambadinha incluída na série da ginástica de solo adquirem a autonomia de assinaturas corporais individuais, mas que devem ser compartilhadas e compreendidas tanto pelos que as executam quanto por aqueles que as contemplam.” (Toledo, 2009, 13)

A contrapartida da produção industrial do esporte é a notável perda da noção de identidade de grupo. Isso visto não apenas em clubes, mas nas seleções também. Se existisse um

gráfico que representasse essa condição atual, ele seria inverso, numa relação uma variável seria a identificação com os grupos de semelhança e a outra a capitalização e industrialização do esporte. A última curva expressa uma tendência a perda da noção de pertencimento ao grupo e a identidade. As práticas do corpo não são mais usadas para a expressão das tradições, das simbologias e dos sistemas culturais nativos – numa nação, mas do grupo de semelhança num clube. De modo a tomar o partido do sistema capitalista ocidental, o esporte deixa de promover o pertencimento a um grupo tradicional, deixa de enfatizar a identidade do indivíduo, não mais produz significância. Os dispositivos passam a acionar o sistema econômico funcional e objetivo.

Sahlins (2007) demonstra com clareza que, a partir da entrada do homem branco no mercado nativo, seja em Fiji, no Havaí ou na Nova Zelândia, o que primeiramente se percebe é uma, acreditada, vitimação nativa e uma imposição do sistema econômico nas estruturas sociais e culturais dos nativos. O que ocorre na verdade? Ao

receber – pela força na maioria das vezes – os utensílios e mecanismos de produção capitalistas, os nativos não os imprimem simplesmente em suas relações, tomando-os como formas prontas e sistêmicas, sendo subordinados a sua instrumentalidade moderna.

O nativo é um ser histórico, social, cultural que se produz como instrumento de expressão identitária antes da chegada dos mosquetes aos chefes fijianos. O que ocorre é uma apreensão da funcionalidade e da objetividade do ocidental, mas tornado nativo. Em outras palavras, ao se integrar no sistema nativo de produção cultural, o instrumento – o mosquete é um exemplo – é dotado de uma simbologia local, dentro dos costumes nativos, sendo feitos como artefatos próprios para a produção de corpo social. Assim, o que vem de fora não é um conhecimento puro e completo, mas ele é, como uma resposta, subjugado ao simbolismo e a identidade do grupo local, tendo uma significância que está fora de sua produção como mecanismo ou objeto de submissão, mas sim, uma repreensão ao ocidental, tomando seus

próprios instrumentos como meios de se produzir ainda mais como nativos, fijianos, havaianos, maori. É um embate entre ação e resistência, onde o ocidental ataca com sua instrumentalidade e os nativos resistem através da interpretação simbólica.

Um pequeno parêntese nessa questão simbólica. Quando da introdução - ou tentativa de introdução - do sistema capitalista na China, os ocidentais acreditavam que, como o povo que deve civilizar todos os outros, seu conhecimento era superior e mais importante que de qualquer outra sociedade existente. Na verdade, a única que poderia se denominar “sociedade” era a Europa oitocentista. Os britânicos atracaram nos portos chineses carregados com presentes e *souvenires*, como canhões de guerra, mapas astrológicos, utensílios de cozinha. Imaginaram que, ao se deparar com esses instrumentos de uma sociedade dita mais avançada, tirariam sua bagagem cultural e tradicional, jogariam ao chão e tomariam a funcionalidade econômica ocidental como meio único e perfeito de produção social. Entretanto, se espantaram ao perceber que o

imperador nada via de mais nesses brinquedos interessantes. Em sua concepção, os ocidentais eram os bárbaros que procuravam a civilização e forneciam tributos ao imperador. Uma mera ignorância ou uma interpretação simbólica da significância dos utensílios para construção do corpo social chinês? Pelo que se pode compreender com a construção da identidade em cada sociedade, a segunda afirmação parece estar mais correta.

Por outro lado, os fijianos viam os europeus como seus deuses, que ofereciam presentes e novos meios de se produzir como nativo. Eram representações das divindades e promoviam a relação ainda maior dos nativos com sua religiosidade e suas crenças. Os mosquetes que foram introduzidos serviram também como meio para se construir a noção de pessoa, de ser social e de identidade de grupo aos fijianos. Eles entraram como símbolos no sistema cognitivo nativo, ou seja, criaram um significado dentro da cultura fijiana, dentro do significante funcional ocidental. Isso se vê nos trabalhos de Sahlins (2007).

Como um interpretativismo cultural, símbolos e significâncias apresentam valor objetivo, funcional, espiritual, religioso, metodológico distinto em cada cultura que os utiliza e os imprime em suas estruturas sociais; dispositivos acionam diferentes relações em diferentes interpretações sócio-culturais. Em outras palavras, cada sociedade tem seu meio e sua importância para cada funcionalidade que possa ser apreendida; desse modo, a partir de seu meio cultural, interpreta essa funcionalidade, dotando-a de simbologias que serão meios de se produzir a identidade, tanto do grupo como do indivíduo.

“Os costumes remetem para as crenças, e estas para as técnicas; mas os diferentes níveis não se refletem simplesmente uns nos outros: reagem dialeticamente entre si, de modo que não pode esperar-se conhecer um só, sem antes ter avaliado, nas suas relações de oposição e de correlação respectivas, as instituições, as representações e as situações”. (Levi-Strauss, 2003, 46)

Desse modo, observa-se que, no futebol, a apreensão dos modos

capitalistas acabaram por não serem re-interpretados pelas simbologias presentes. Houve uma quase perda do significado das práticas corporais como modos de produção da identidade. Digo quase, pois ainda, em pequenos pontos, é possível se perceber a, ainda forte, noção tradicional e genealógica que se presume necessária à manufatura do corpo social e da identidade. Dois exemplos ilustram bem esses pontos.

Primeiro, saindo do futebol, o *rugby* na Nova Zelândia. O Maori, como foi dito, produz símbolos que se expressam de maneira extremamente física e corporal, tendo as técnicas do corpo e o próprio corpo humano um valor imenso na cultura nativa (Rout, 1926). O Maori constrói seu corpo para ser perfeito, para ser o principal e mais preciso instrumento de sua produção social. Sua identidade como indivíduo e como grupo de semelhança se baseia na presença de um mecanismo que possa performatizar com perfeição as técnicas. Dentro dessas técnicas está o *haka*, a dança ritual Maori. É uma *performance* visual, corporal, onde o corpo é o locutor de uma jornada até os antepassados, até a tradição

genealógica, o *whakapaka*. Do mesmo modo que os fijianos, o território Maori foi repentinamente tomado por simbologias fora das representações locais. Armas foram introduzidas, meios de produção, a urbanização. Uma saída para a renascença Maori foi se utilizar de objetividades funcionais européias, o *rugby* no caso, como meio de se produzir e de mostrar que a resistência Maori estava se dando através de instrumentos ocidentais. Uma adaptação ao meio que se impõe. O Maori então, no cenário urbano contemporâneo, se produz como ser individual e dentro de seus grupos de semelhança através do *rugby*, que é, da mesma forma que o *haka* e que seus esportes nativos, uma prática corporal possível de produzir identidade e reciprocidade. O *rugby* neozelandês somente é praticado por Maori ou descendentes de Maori, o que caracteriza esse movimento como um “racismo reverso”, uma resposta a ação ocidental (Hokowhitu, 2003). O segundo exemplo volta ao futebol. É o caso do *Clube Athletic Bilbao*. Para manter sua identidade local e sua produção de pessoa dentro das noções

do país Basco, o clube não permite que jogadores que não sejam nascidos ou descendentes de bascos façam parte do clube. É uma forma, como os Maori, de se defender e de resistir às forças irresistíveis do capitalismo mundial.

Entende-se desse modo algumas distinções na identidade criada em cada sistema, nas seleções e nos clubes. O clube transmite por si só um campo simbólico definido pela sua tradição e sua fundação; seu campo se apresenta como meio onde se insere o membro a partir do externo. Assim, se desenvolve uma identidade anti-externa, a qual se desenvolve para se auto-segregar e auto-estigmatizar. Segregação no fato de que se está envolto num muro de simbologias que não é viável, apreensível, prazeroso e moralmente aceito por todos os membros do meio urbano. E estigmatizado por se expressar, a partir de práticas corporais factuais ou visuais – por exemplo, o futebol e os uniformes, respectivamente – de modo a estabelecer tanto o convívio e a reciprocidade com seu grupo de semelhança, como o conflito e a identidade reflexiva com seus opostos – membros de outros clubes – como

também uma especialização dentro do cenário urbano, dentro de uma estrutura micro-simbólica que é o clube, que permeia desde as técnicas, as assembleias de membros, as eleições, até a infra-estrutura e a separação física do meio externo por muros e portões. Desse modo, é possível se identificar o membro do clube, de modo que este expressa em suas práticas corporais as tradições e maneiras do clube do qual faz parte como membro.

O que se percebe na seleção nacional de futebol é, no limite, uma produção que não tem por finalidade – hoje – de construir uma identidade, sociabilidade e reciprocidade. A fuga das seleções, a preferência que os jogadores dão aos clubes em detrimento de representar seu país demonstra que, o meio da seleção nacional se tornou um sistema *blasé*. O que se apresenta como instituição para a produção da identidade de grupo se torna um meio de, meramente, impulsionar o jogador para o “mercado da bola”. As seleções perderam seus estímulos e agora não mais impõe limites fronteiriços a seus jogadores sociais – uma alusão aos atores sociais weberianos. De que modo

uma seleção nacional pode ter um alicerce para a concepção de uma noção de identidade individual, de grupo de semelhança e de nacionalidade se qualquer um que passe tempo suficiente no país pode se tornar cidadão, receber o visto nacional e se integrar a seleção local?

“Na esteira desse contexto globalizado, no qual cada vez mais o fluxo de pessoas, idéias e mercadorias se intensifica, acompanhamos a saída de jogadores brasileiros de futebol para o exterior, especialmente para a Europa, e cujo destaque e intensidade aumentou a partir da década de 1960. Na década de 1990 ocorreu um verdadeiro *boom* de transferências.” (Palmieri, 2009, 96)

Esse estudo diz respeito a clubes de futebol, mas tendo isso como princípio, casos são inúmeros de jogadores que trocam seus países de origem, de tradição, onde construíram sua nacionalidade, sua identidade dentro das simbologias culturais, para ingressar nos times nacionais de outros lugares. Brasileiros jogando por Portugal, húngaros pela Espanha, brasileiros – novamente – por croatas, turcos,

japoneses. A seleção como meio de nacionalidade perdeu sua função simbólica, ainda que mantenha sua objetividade, que é a produção das ditas escolas nacionais, desenvolvendo técnicas próprias – apesar disto também ter sido extremamente globalizado. A legitimidade das seleções como meio de produção de identidade se perdeu no meio de campo e foi jogada para escanteio. A nacionalidade se torna também *blasé*, apenas mais uma simples máscara que se usa no processo capitalizador; e as práticas, dentro da seleção nacional, não mais constroem a coletividade, a reciprocidade; promovem agora apenas o indivíduo solitário dentro do sistema econômico.

Abstract

The work that follows tries to demonstrate and analyze the runaway of Brazilian soccer players from an overwhelmed national team. Through that, the identity is shaped in accord with the environment, interest and imposed circumstances. Never before, so many Brazilian players are been selected for play in so many different national teams. The lost of the Brazilian national team national identity in favor of a professionalization of the nationality is the main theme of this work.

Key words: national identity; professionalization of the nationality; soccer

BIBLIOGRAFIA

ARENDT, H. *Origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Documentario, 1975. v. 1.

AVRITZER, L.; NAVARRO, Z. (Org.). *Inovação democrática no Brasil: o orçamento participativo*. São Paulo: Cortez, 2003. 334 p.

CUNHA, M. L. C. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense, 1986. 173 p.

DA MATTA, R. *Carnavais, malandros e heróis*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1980. 272 p.

DAHL, R. A. *Poliarquia: participação e oposição*. Tradução de Celso Mauro Paciornik. São Paulo: EdUSP, 1997. 234 p.

DURKHEIM, E. *O suicídio: estudo de sociologia*. Tradução de Monica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 2000. 513 p.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Tradução de Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005. 255 p.

GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1989. 323 p.

HOBSBAWN, E. (Org.). *A invenção das tradições*. Tradução de Celina Cardim Cavalcante. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. 316 p.

HOKOWHITU, B. Physical beings: stereotypes, sport and physical education of New Zealand Maori. *Sport in Society*, London, v. 6, n. 2-3, p. 192-218, 2003.

KARETU, T. *Haka!*: The dance of a noble people. Wellington: Reed Publishers, 1990.

LEVI-STRAUSS, C. *O totemismo hoje*. Lisboa: Edições 70, 2003.

MARX, K. H. *O capital*. Tradução de Afonso Bertagnoli. 5. ed. São Paulo: Brasil, 1962. 280 p.

MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naif, 2003.

MAGNANI, J. G. C. *Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade*. 2. ed. São Paulo: Hucitec, 1998. 166 p.

PALMIÉRI, J. C. J. *Futebol e basquete made in Brazil: uma análise antropológica do fluxo de jogadores para o exterior*. In: TOLEDO, L. H.; COSTA, C. E. (Org.). **Visão de jogo**: antropologia das práticas esportivas. 1. ed. – São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2009. p. 95-114.

ROUT, E. A.; TE RAKE, H. *Maori symbolism*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd. Broadway House, 1926.

SAHLINS, M. D. *Cultura na prática*. Tradução de Vera Ribeiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007. 679 p.

SIMMEL, G.; PARK, R. E.; WEBER, M.; WIRTH, L.; CHOMBART DE LAUWE, P. H. *O fenômeno urbano*. Organizado por Otavio Guilherme Velho. Rio de Janeiro: Zahar, 1967. 143 p.

TOLEDO, L. H. Apresentação. In: TOLEDO, L. H.; COSTA, C. E. (Org.). *Visão de jogo: antropologia das práticas esportivas*. 1. ed. – São Paulo : Editora Terceiro Nome, 2009. p. 13-16.

NOTAS

ⁱ Individual em termos, já que estamos falando também das interpretações de grupos de semelhança; mas estas são compreendidas como pontuais, já que se desenvolvem por uma concepção comum entre suas práticas e membros, num micro sistema simbólico.

ⁱⁱ Mote impresso nas camisetas da seleção brasileira de futebol de alguma temporada passada. Na verdade era “Nascido para jogar futebol”, afirmando que o corpo que vestia a camiseta tinha se produzido numa concepção onde o futebol cria a identidade e a identidade não existe sem o futebol.

ⁱⁱⁱ A seleção brasileira de futebol é conhecida, tanto aqui, quanto no exterior, simplesmente como “A seleção”.

^{iv} Os Kwakiutl utilizavam as peles animais, e mais tarde os cobertores, para trazer de volta a noção de pessoa dos antepassados, assim a tradição se reproduz. (Sahlins, 2007)

^v O outro não necessariamente é o todo de fora, o universo urbano ou a sociedade toda, mas o grupo de semelhança que se opõe numa relação de reciprocidade conflituosa.