

HENRIQUE ORSOLINI PINTO DE SOUZA

Futebol Como Símbolo Constituinte das
Identidades Coletivas pela Psicologia Analítica

COGEAE – PUC-SP

2015

HENRIQUE ORSOLINI PINTO DE SOUZA

Futebol Como Símbolo Constituinte das Identidades Coletivas pela Psicologia Analítica

Trabalho elaborado como
pré-requisito para a
obtenção do certificado de
Especialista em
Abordagem Junguiana sob
orientação da Prof^a. Dr^a.
Silvana Parisi.

COGEAE – PUC-SP

2015

No futebol, como acontecimento único, a cada vez nossa humanidade se eleva à sua idealidade, na forma de nosso entusiasmo, ou seja, ficamos possuídos pelos deuses e nos tornamos divinos. Pela vitória no jogo nos convencemos de que podemos subverter a morte. Por isso, o futebol é feito para os deuses. E somente os deuses é que se permitem jogar futebol (FLEIG, 2012, p. 79).

RESUMO

O presente trabalho teve como objetivo analisar simbolicamente a relação entre o futebol e as identidades coletivas pela perspectiva da psicologia analítica. O futebol foi considerado aqui como um fenômeno cultural coletivamente significativo que mobiliza milhões de espectadores e praticantes por todo o mundo, tornando-se, dessa maneira, de extrema relevância para as ciências humanas. Mesmo assim, foi observada uma lacuna na produção científica, principalmente no Brasil, no que diz respeito ao estudo e pesquisa sobre o tema. A psicologia analítica, por sua vez, oferece visão e recursos únicos que dão a possibilidade de compreender o fenômeno por diversos aspectos levando-se em conta a rica simbologia constelada pela prática e pelo imaginário do futebol. A partir da pesquisa bibliográfica nas áreas da psicologia analítica, sociologia, antropologia e filosofia, o foco manteve-se em como a dinâmica do jogo se relaciona com a dinâmica das identidades coletivas no período moderno e na globalização. Concluiu-se que o evento esportivo funciona de forma ritualística, estabelecendo um drama no qual os espectadores participam através da identificação com o herói e com o grupo pela *participaton mystique*. Portanto, a dinâmica do futebol constela o arquétipo do herói e reencena o estabelecimento da consciência em relação ao inconsciente e à sombra, estruturando a consciência coletiva ao mesmo tempo em que se vivencia o antagonismo com o adversário através da projeção da sombra. A vitória do time sobre o adversário é a reencenação da vitória do herói sobre seu antagonista, do cosmos sobre o caos, agregando potência simbólica e coesão ao grupo. O formato

contemporâneo do jogo permite que os atritos comunitários sejam vivenciados de forma ética e regrada, uma vez que o outro é agredido e eliminado apenas simbolicamente, o que possibilita que as relações sejam estabelecidas de forma democrática e criativa.

Palavras-chave: Psicologia Analítica, futebol, identidade coletiva, herói e sombra.

SUMÁRIO

1. Introdução	
1.1. Justificativa	1
1.2. Objetivos	3
2. Metodologia	4
3. Futebol	
3.1. A História do Jogo com Bola	7
3.2. O <i>Football</i> no Século XIX	12
3.3. O Futebol no Século XX	17
4. Fundamentação Teórica	
4.1. A Questão da Identidade na Sociologia e na Antropologia	30
4.2. A Questão da Identidade na Psicologia Analítica	36
5. Análise	45
6. Conclusão	63
7. Referências	65

INTRODUÇÃO

Justificativa

Em um pouco mais de um século de regulamentação, o futebol tornou-se o esporte mais popular do planeta, movimentando quantias inimagináveis de capital e público. Se, em 1978, os valores de transmissão da Copa do Mundo valiam (em valores atualizados) por volta de 15 milhões de Euros, na Copa de 2002 já valiam 853 milhões. Em questão de público, apenas a Copa de 1994 nos Estados Unidos somou 3,5 milhões de pessoas nos estádios (68,9 mil por partida) e a Copa de 2014 no Brasil levou um total de 3,4 milhões de pessoas às arquibancadas (53 mil por partida) (CHADE, 2014), isso sem contar os espectadores que acompanharam o evento pelas transmissões televisivas.

Apesar do seu forte apelo popular e reconhecida “importância política e simbólica profunda” (GIULIANOTTI, 2010, p. 8), o futebol foi menosprezado pelos acadêmicos brasileiros como um passatempo alienante e muitas vezes ignorado pelos grandes pensadores em suas considerações sobre a cultura e sociedade. “No Brasil, o futebol é bastante jogado e insuficientemente pensado” (FRANCO, 2007, p. 11). Essa notável falta de consideração a um dos maiores eventos culturais globalizados no cenário nacional foi moderadamente compensada nas últimas décadas com trabalhos de fôlego e coletâneas de artigo por parte de sociólogos, antropólogos e filósofos, mas a psicologia analítica ainda se manteve um tanto reticente sobre o esporte com apenas um ou outro artigo publicado sobre o tema.

O presente trabalho vem seguindo a tendência de olhar o futebol como um fenômeno cultural de extrema importância para a sociedade e para o pensamento científico. A

psicologia analítica oferece recursos próprios que permitem analisar o futebol em seus diversos aspectos, principalmente se considerarmos a riqueza simbólica manifesta no jogo.

O esporte acompanhou as transformações sociais e econômicas dos últimos séculos e se estabeleceu como uma referência em tempos de globalização e descolamento de identidades e instituições, formando uma tradição e cultura próprias. Seus símbolos são reconhecidos universalmente e o jogo tem um apelo notório em diferentes partes do globo, organizando grupos e comunidades em torno de si. Procura-se aqui compreender o poder agregador e a atração que a dinâmica do futebol exerce e exerceu em diferentes culturas e no que reside seu apelo simbólico no mundo contemporâneo.

OBJETIVOS

Objetivos Gerais:

Analisar a relação entre o futebol e as identidades coletivas através da perspectiva da psicologia analítica.

Objetivos Específicos:

Analisar simbolicamente a dinâmica das identidades coletivas na modernidade e na globalização.

Analisar simbolicamente o futebol como fenômeno cultural formador e constituintes das identidades coletivas.

METODOLOGIA

O presente trabalho tem uma base metodológica qualitativa partindo de uma pesquisa bibliográfica sobre o tema e de sua análise simbólico-arquetípica, como proposta pela psicologia analítica.

A pesquisa bibliográfica foi selecionada primeiramente por se tratar de um tema cultural, o futebol, cujo registro e debate deram-se, em sua maior parte, por via escrita, através da crônica esportiva e das pesquisas históricas. Como o objetivo deste trabalho é a análise do futebol como fenômeno cultural global e não de casos específicos relacionados ao tema, buscou-se fontes cuja natureza possibilitavam uma visão ampla do assunto abordado, que debatessem o fenômeno em sua totalidade e dinâmica geral sem se ater à casuística ou limitar-se a contextos específicos. A pesquisa bibliográfica mostrou-se, então, o melhor caminho, pois, dentro da crônica esportiva, não são poucos jornalistas e escritores que se lançaram à imensa tarefa de reflexão do futebol como um fenômeno cultural coletivamente significativo. Assim, a casuística, tanto nas fontes pesquisadas quanto no presente trabalho, serviu apenas como matéria-prima e ponto de apoio de uma análise mais abrangente, cuja intenção era costurar estes casos isolados em uma visão ampla em torno do jogo de futebol.

Terminada a pesquisa sobre o futebol na crônica esportiva, uma segunda pesquisa foi realizada em diferentes áreas do pensamento humano acerca do tema. O futebol como fenômeno cultural já havia sido objeto de estudo de diferentes ciências, principalmente nas últimas décadas, e há, atualmente, uma razoável e crescente bibliografia em torno do esporte nas áreas da antropologia e sociologia. A pesquisa dentro dessas áreas foi motivada por algumas observações e constatações acerca do estudo sobre o futebol.

Em primeiro lugar, ao contrário de outras ciências humanas, a psicologia e a psicologia analítica produziram pouquíssimos trabalhos cujo objeto fosse o futebol como fenômeno cultural e, com exceção de uma ou outra referência, sequer tangenciaram-no, mostrando-se pontos de partida pouco consistentes para a pesquisa. Em segundo lugar, é preciso acrescentar que há um diálogo já estabelecido entre essas ciências e a psicologia pois, o pensamento simbólico – ponto chave na metodologia da psicologia analítica e, portanto, deste trabalho – é caracterizado por uma dinâmica associativa que acaba por demandar a articulação de diversas áreas do conhecimento, buscando um diálogo em que os diferentes aspectos do mesmo objeto possam se manifestar e, assim, serem elaborados. Dessa maneira, diferentes campos de estudo tornam-se complementares acerca de um mesmo tema, em um enriquecimento mútuo. Além disso, a pesquisa na sociologia acabou desvelando o contexto socioeconômico do fenômeno estudado, situando-o no período moderno e na globalização, cujas nuances mostram-se relevantes ao desenvolvimento do trabalho.

O pensamento antropológico, por sua vez, foi peça essencial para o tema, oferecendo um debate já amadurecido sobre a questão da identidade no período moderno. Buscou-se, então, os autores de maior notoriedade e que pudessem fornecer a matéria-prima necessária para a articulação com o futebol e para posterior análise.

Após a coleta de dados, uma nova pesquisa bibliográfica foi feita na psicologia analítica para selecionar os conceitos mais apropriados para a análise simbólico-arquetípica, sempre tendo em vista a articulação do futebol como fenômeno cultural com a formação e constituição das identidades coletivas na modernidade. A pesquisa foi conduzida buscando-se não só os principais pensadores da psicologia analítica, mas, principalmente, aqueles que fornecessem um embasamento teórico adequado para a análise de um fenômeno sociocultural.

Por fim, a análise foi proposta a partir do paradigma junguiano tomando o futebol como símbolo coletivo relevante e a sociedade como uma totalidade com seus aspectos conscientes e inconscientes. Como propõe a psicologia analítica, a pesquisa é um processo em que pesquisador e objeto formam um sistema dinâmico, no qual processos conscientes e inconscientes ocorrem em ambas as direções, afetando os dois polos mutuamente. Portanto, a análise levou em conta a participação ativa do pesquisador e suas projeções e influências sobre o objeto de estudo, assim como a influência deste sobre o primeiro. Através da observação desta dinâmica e dos aspectos manifestos de ambas as partes, o método junguiano de elaboração do símbolo decorre buscando integrar os aspectos inconscientes do conjunto à consciência, sempre operando por associações e comparações entre as diversas áreas do conhecimento. A análise buscou interpretar e elaborar o conteúdo manifesto nessa dinâmica, sintetizando o material analisado em uma “expressão conjunta e coerente” passível de ser integrada à consciência.

FUTEBOL

A História do Jogo com Bola

A história das raízes do futebol é longa e difusa. De fato, muitas atividades com bola foram registradas ao longo de milênios em diversas partes do mundo, com ou sem um fim prático específico. A mais antiga encontrada é na China, por volta de 2000 a 1500 a.c., e descreve um passatempo de soldados após as batalhas que envolvia chutar os crânios dos inimigos mortos por entre duas estacas de bambu enfiadas no solo (FRANCO, 2007).

Essa prática macabra teve uma evolução própria e, muito tempo depois, no século III a.c., os chineses haviam estabelecido o *tsu-chu* (que significa “chutar a bola”) como um exercício militar. A nova modalidade substituiu o crânio humano por uma bola de couro de vinte e dois centímetros preenchida com crina, que deveria ser chutada por entre duas estacas de bambu separadas quarenta centímetros uma da outra. O jogo era uma competição entre duas equipes de doze integrantes em um campo retangular de trinta por sessenta metros, mas havia uma versão reduzida que era disputada com oito integrantes em cada equipe em um campo quadrado. Um poeta chinês do século II a.c. deu um sentido cosmogônico à prática em sua poesia: “A bola é redonda e o terreno quadrado, como o Céu e a Terra. A bola sobrevoa como o Sol enquanto as duas equipes se enfrentam” (FRANCO, 2007, p.15). No século II a.c., o Japão importou a prática, mas como uma atividade cerimonial na qual oito jogadores teriam apenas de passar a bola entre si sem deixá-la tocar o solo, chamada *kemari* (que também significa “chutar a bola”).

Do outro lado do globo, tribos indígenas mantinham práticas com bola na América Central e no norte da América do Sul desde pelo menos 1500 a.c. (GIULIANOTTI, 2010). Na América Central, por volta de 900 a.c., era conhecido o *tlachtli* (traduzido como

“espetáculo”) asteca, no qual duas equipes de sete jogadores deveriam, em um espaço retangular, passar a bola sem deixá-la cair no chão, para depois arremessá-la ao campo adversário. Caso a bola caísse, somavam-se pontos negativos que eram zerados ao passar a bola por um dos aros presos às laterais do campo. O jogo tinha um sentido cosmológico e era praticado entre dois templos. Supõe-se que, pelo menos no início, o capitão da equipe perdedora era sacrificado (FRANCO, 2007). Nessa tradição, era comum utilizar os quadris e antebraços para jogar a bola, mas algumas pinturas revelam o uso dos pés e joelhos (GALEANO, 2014).

Na floresta amazônica, índios contam uma longínqua tradição de correr atrás de uma bola e lançá-la por entre dois paus sem usar as mãos. Mais ao sul, na região do Chile, praticava-se um jogo chamado *pilimatum* e, na Patagônia, *tchoekah*. Na América do Norte, por sua vez, os peregrinos do início do século XVII entraram em contato com tribos que praticavam o chamado *pasuckquakkohowog* (traduzido como “eles se juntam para jogar bola”) (GIULIANOTTI, 2010).

Na Europa, os registros nos levam ao século IV a.c. na Grécia. Lá, praticava-se o *epyskiros*, que consistia em dois grupos de nove a quinze integrantes em um espaço retangular que deveriam colocar a bola em um espaço demarcado. O jogo acabou sendo praticado também em Roma (chamado de *harpastum*), estima-se que no século III a.c., como um exercício militar que visava aprimorar a forma física e o pensamento estratégico dos soldados e, a partir do século I, transformou-se em um passatempo popular que manteve o espírito de batalha simulada. Há uma hipótese de que as tropas romanas tenham levado o jogo por todo império romano, incluindo às ilhas britânicas, onde, por fim, o futebol moderno foi criado (FRANCO, 2007).

Ainda hoje joga-se na Itália uma versão muito arcaica do futebol. O *calcio fiorentino*, praticado apenas na cidade de Florença, é um esporte tradicional e violento, numa pequena

competição que ocorre todo mês de junho entre os quatro *quartieri* (divisão antiga de algumas cidades, como bairros) florentinos. Em uma arena de areia, duas equipes de 27 jogadores devidamente uniformizados com as cores do *quartiere* devem carregar com as mãos uma bola até o campo adversário, onde então devem chutá-la à meta. Para disputar a bola, os jogadores podem usar de chutes, socos e outros golpes, o que tornou a violência dessa pequena competição notória. Essa talvez seja a versão mais antiga do futebol ainda praticada e seu primeiro regulamento data de 1580, com claras definições das funções dos jogadores e sua distribuição no campo, número de árbitros e outros detalhes relevantes, o que era bastante incomum para o período (FRANCO, 2007).

O *gioco del calcio* (“jogo do chute”, mais conhecido apenas como *calcio*), como era chamado em sua forma arcaica e é agora o nome italiano para o futebol contemporâneo, chegou a ser atividade exclusiva da nobreza no século XVI e chegava a atrair quarenta mil pessoas em suas partidas à época. O jogo medieval transformou-se em uma espécie de treinamento para as elites locais e era atividade frequente em suas festas e comemorações. Especula-se que Leonardo da Vinci era espectador assíduo e que Nicolau Maquiavel tenha sido jogador (FRANCO, 2007).

Outra versão do jogo com bola na Europa deu-se no norte da França, no século XII, onde jogava-se o *soule*, que ganhou cada vez mais espaço nos séculos posteriores (FRANCO, 2007). Os registros são contraditórios quanto ao formato, mas sabe-se que o termo vem da palavra latina *solea* que significa calçado. Predominava uma versão em que uma bola recheada de estopa ou cereais era disputada a chutes, mas existiram outras versões nas quais utilizavam-se as mãos ou até mesmo bastões, embora nesse último caso praticava-se com uma bola de madeira. O jogo tinha um caráter ritualístico em honra ao Sol por parte dos gauleses da região (GIULIANOTTI, 2010) e não havia limitação de tempo,

espaço ou número de participantes, chegando a reunir dezenas de pessoas por várias horas de disputa.

Apesar da hipótese de que os romanos tenham levado o jogo com bola às ilhas britânicas à época do império, os registros da prática na Inglaterra voltam apenas à segunda metade do século XII, quando eram realizadas festas populares em comemoração à expulsão dos dinamarqueses (FRANCO, 2007). A bola, na ocasião, simbolizaria a cabeça do líder dos invasores, mas não há certeza sobre como era conduzida pelos participantes. Somente em 1314 têm-se o registro de um jogo de bola com os pés. O termo *football*, então, torna-se cada vez mais frequente e a prática populariza-se de tal maneira a ponto de ser proibida pelo rei Eduardo III, sob a alegação que afastaria as pessoas de práticas mais nobres (FRANCO, 2007). Assim como Eduardo III, que dizia ser o *football* um jogo “estúpido e sem nenhuma utilidade” (GALEANO, 2014, p.26), Henrique IV e Henrique VI também demonstraram ser contrários à prática.

A proibição do jogo não foi um evento isolado apenas aos ingleses. Muitos governantes dessa época perseguiram a prática, inclusive com severas punições. Na China, o imperador Zhu Yuanzhang proibiu-a em 1389 sob pena de amputação dos pés. Na Escócia, jovens eram acusados de profanar o Sabbath bebendo, dançando e jogando futebol (GIULIANOTTI, 2010).

A perseguição não era de todo injustificada, pois o jogo tendia a ser muito violento: graves ferimentos e até mesmo mortes eram frequentes. No *football* inglês, por exemplo, pontapés, socos e até punhaladas eram relatados em disputas pouco regulamentadas. Eram comumente praticadas em períodos de festa e, principalmente, nos carnavais. Os times, geralmente de homens, compunham-se de membros de um vilarejo, povoado, guilda ou paróquia que disputavam com seus grupos rivais (GIULIANOTTI, 2010).

O historiador Yann Brékilien tem um relato curioso de uma partida do século XIX na Bretanha, que nos dá uma ideia do caos gerado pela disputa:

“Começa religiosamente junto de uma capela, onde os jogadores escutaram a missa. Os jogadores são divididos em dois campos. A equipe de uma paróquia comporta facilmente duzentos jogadores. Um notável pega a bola disforme cheia de feno, levanta-a acima da cabeça depois de, em sinal de respeito, ter tirado o chapéu. A seguir joga-a para cima e os jogadores imediatamente se precipitam sobre ela, disputam-na, arrancam-na um do outro. O campo vencedor é aquele que consegue levá-la para o território da outra paróquia. O combate desenrola-se através de campos e pântanos. Ele é disputado com rudeza por jovens que não têm medo de golpes. A honra da paróquia está em jogo, os espectadores excitam seus campeões com gritos e cantos de clãs” (BRÉKILIEN *apud* FRANCO, 2007, p.18).

Como pode-se notar, a história do jogo com bola é complexa e difusa, envolvendo diferentes culturas e diferentes costumes. Por séculos, com raras exceções, o jogo manteve-se pouco regulamentado e baseado apenas em tradições orais locais. Franco (2007) comenta que, mesmo com a popularização de certos estilos de jogo, a transformação do *play* (jogo livre) para *game* (jogo regado) só foi possível no século XIX em conjunção com as radicais mudanças sociais ocorridas na época que culminariam no que hoje é chamado de período moderno, a partir da revolução industrial. Não por acaso, seria a Inglaterra, berço da revolução, que regulamentaria e institucionalizaria o *football*, além de outras modalidades esportivas.

O *Football* no Século XIX

O futebol como o conhecemos foi codificado e popularizado na Inglaterra no século XIX. Como mencionado anteriormente, há a hipótese de que as tropas do império romano tenham levado a prática do *harpastum* às ilhas britânicas há muitos séculos, mas foi apenas a partir do século XIV que a prática do *football* espalhou-se pela região como um jogo pouco uniformizado e um tanto caótico (FRANCO, 2007).

No século XIX, porém, o cenário mudou. O ensino público inglês sofria com revoltas constantes e Thomas Arnold, diretor de uma escola em uma cidade chamada Rugby, decidiu fazer uma reforma na educação moral da elite inglesa (GIULIANOTTI, 2010). Por sua iniciativa, em 1830, os jogos com bola são introduzidos na rotina das escolas, sendo supervisionados e codificados pelos professores. O objetivo era ensinar virtudes como liderança, lealdade e disciplina para os “novos cavalheiros cristãos” (GIULIANOTTI, 2010, p.18). O chamado “cristianismo atlético” visava dar vigor ao corpo, fibra ao espírito e rapidez ao raciocínio da jovem elite destinada a governar o império britânico. Assim, o jogo perde o caráter meramente lúdico e passa a ser considerado um esporte regrado (FRANCO, 2007).

A institucionalização e codificação do *football* na Inglaterra acompanhou as transformações sócio-econômicas de seu tempo. O jogo primitivo, caótico e desorganizado foi racionalizado nos moldes da industrialização (GIULIANETTI, 2010). A revolução industrial avançava baseando-se na ideia de competição, produtividade, especialização, fixação de regras e secularização fundamentada pelo pensamento liberal. O *football*, assim como outros esportes, foi forjado nos mesmos moldes (FRANCO, 2007).

Na verdade, houve uma tendência de padronização e codificação em diversas áreas da sociedade britânica, o que culminou na criação de regulamentações e instituições

destinadas a manter a ordem e coesão social. O estabelecimento formal de regras era um balanço saudável para uma sociedade na qual o pensamento liberal ganhava cada vez mais força (FRANCO, 2007).

O esporte demorou algumas décadas para ser codificado em definitivo. Inicialmente, as escolas públicas tinham regulamentos próprios quanto ao esporte, que entravam em atrito quando duas instituições diferentes decidiam disputar uma partida. Uma grande discordância, por exemplo, era em relação ao uso das mãos que as escolas de Rugby e Eton permitiam, mas que os estudantes de Harrow proibiam. Dessa divergência nasceu o jogo de Rugby, que utiliza as mãos para conduzir a bola pelo campo (GIULIANOTTI, 2010).

A primeira tentativa de uniformizar as regras do futebol deu-se em 1848 em uma reunião na cidade de Cambridge, mas sem sucesso. A normatização que resultou do encontro não foi aceita por todos os membros, mas foi revisada e discutida até que, em 1863, uma nova reunião criou a Football Association (FA) e um comitê para definir as regras do jogo. No mesmo ano, catorze regras foram aprovadas, dando corpo ao incipiente esporte que, então, já contava com mais de setenta equipes (FRANCO, 2007). Foi, inclusive, nesse período de debates que o primeiro clube de futebol desvinculado de uma instituição de ensino foi criado: o Sheffield FC, formado por industriais e comerciantes em ascensão, no ano de 1854 (GIULIANOTTI, 2010).

Sob a chancela do Estado, a Football Association definia com autonomia o cenário do futebol e as equipes foram sendo submetidas à instituição (FRANCO, 2007). Em 1872 uma copa oficial da FA foi disputada entre escolas públicas e a primeira disputa internacional foi realizada em Glasgow, na qual jogaram Inglaterra e Escócia (GIULIANOTTI, 2010).

Logo o *football* já estava enraizado no espírito britânico. O jogo era amador e elitista, considerado de cavalheiros (FRANCO, 2007). Antes de ter sua hegemonia ameaçada pelas

classes mais baixas ou pela internacionalização do esporte, a própria elite britânica do *football* sofria com seus atritos internos: a elite aristocrática do Sul, base da FA, entrava em conflito com as equipes do Norte e da Escócia compostas por industriais e pequenos burgueses, os novos-ricos da revolução industrial. O Sul lutava para manter o amadorismo das competições, enquanto o norte pagava “despesas reembolsadas” aos seus atletas, atraindo grandes jogadores. Assim, os clubes do Norte começaram a formar equipes difíceis de serem derrotadas pelos seus rivais. Com o tempo, a situação ficou insustentável para os conservadores do Sul e, em 1885, a Football Association reconheceu formalmente a profissionalização dos jogadores. A partir de então, muitos clubes transformaram-se de associações para companhias limitadas (GIULIANOTTI, 2010).

O futebol então, depois de diferenciado do rugby, devidamente codificado e, agora, inserido no modelo profissional burguês, ganhou grande destaque como atividade de lazer. A Inglaterra mudava de caráter, urbanizando-se, e os velhos passatempos das aldeias foram abandonados. Os trabalhadores agora reuniam-se nas grandes cidades e passaram a preencher as arquibancadas dos jogos de futebol. O passatempo também incluía beber e apostar (GIULIANOTTI, 2010). As transformações no sistema de transporte possibilitaram a expansão das competições e o fortalecimento de novos grupos sociais urbanos, com as indústrias e sindicatos, favoreceram a popularização do futebol. Apesar de elitista, as classes baixas e o proletariado foram cada vez mais atraídos pelo esporte (FRANCO, 2007).

Logo, surgiram os clubes das grandes empresas, formados pelo proletariado industrial. Na década de 1870 surgiram, por exemplo, West Ham (siderúrgica), Manchester United (ferroviária) e Arsenal (armamentista). Além disso, com a obrigatoriedade do ensino primário a partir de 1871, as classes mais baixas começaram a frequentar o ensino público

e praticar o esporte. Em 1883, o Blackburn Olympic, equipe proletária, venceria um time da elite de Eton e seria sagrado campeão da Copa da Inglaterra daquele ano (FRANCO, 2007).

A globalização do futebol deu-se na carona do Império Britânico. O curioso é que a difusão do esporte não foi através do imperialismo, mas sim através do comércio e do intercâmbio educacional. Nas colônias do império, os ingleses jogavam futebol apenas entre si, evitando a participação dos nativos, marca do pensamento elitista do “jogo de cavalheiros” (FRANCO, 2007). Os colonizadores, portanto, pouco fizeram para exportar o esporte e até hoje o futebol de muitas de suas ex-colônias é de pouca relevância na cultura local, perdendo espaço para jogos como o críquete e o rugby, também de origem britânica (GIULIANOTTI, 2010).

Os maiores difusores do esporte foram os comerciantes ingleses que jogavam futebol como passatempo em suas viagens e o intercâmbio de estudantes e trabalhadores para dentro e fora da Inglaterra. Os ingleses levaram o jogo à Alemanha, Rússia e França, além de estabelecerem clubes de futebol na Argentina e Uruguai. Em muitos países, foi a população de trabalhadores ingleses que fundou os principais clubes e ligas (GIULIANOTTI, 2010).

A influência britânica no futebol no início de sua difusão era muito forte, e muitos clubes de diferentes países tem ainda hoje o nome em inglês, como o Newell's Old Boys e o River Plate na Argentina, o The Strongest da Bolívia, o tradicional Milan na Itália e, no Brasil, o Corinthians, entre outros exemplos (FRANCO, 2007). Na Argentina, a língua oficial das reuniões da Argentine Football Association era, de início, o inglês e a primeira partida internacional em solo uruguaio foi disputada pelos ingleses de Montevideu contra os ingleses de Buenos Aires sob o retrato da rainha Vitória (GALEANO, 2014).

Na Europa, um dos grandes canais para a expansão do esporte foi a Suíça, que recebia muitos estudantes britânicos. Já em 1879 seu primeiro clube de futebol, o SC Saint-

Gall, surgia. Pela sua posição central no continente, a Suíça acabou exportando o jogo para a Itália (criando o clube Internazionale de Milano, em 1901) e para a Catalunha (criando o Club de Fútbol Barcelona, em 1899) (FRANCO, 2007).

No Brasil, o esporte era esparsamente praticado em alguns colégios jesuítas na década de 1880, mas sem muita relevância ou seriedade. Relatos contam de marinheiros ingleses jogando futebol nas praias e portos pela mesma época. Oficialmente, porém, o futebol chegou na bagagem de Charles William Miller, paulista descendente de escoceses e ingleses. Charles estudou na Inglaterra e, ao voltar para o Brasil em 1894, trouxe consigo dois uniformes, um par de chuteiras, uma bomba de ar, duas bolas e um livro de regras. O paulista filho de imigrantes mostrou-se determinado a difundir o esporte em terras brasileiras com muito mais seriedade. Em 1895, como sócio do São Paulo Athletic Club e funcionário da São Paulo Railway Company, organizou entre as duas instituições o que viria a ser a primeira partida oficial de futebol no Brasil, que terminou em 4 a 2 para a Railway Company, na qual Charles Miller jogara (FRANCO, 2007).

Contrariando a hipótese de muitos historiadores, o esporte bretão não se popularizou de imediato, tendo um começo discreto em terras brasileiras. O alemão Hans Nobiling, autor de um dos mais detalhados relatos dos primórdios do futebol brasileiro, conta que, ao chegar no país em 1897, apenas dois clubes praticavam o esporte: o São Paulo Athletic Club e o São Paulo Railway Cricket Club, ambos de imigrantes ingleses. Ainda por cima, os dois clubes jogavam futebol apenas duas vezes por ano, em partidas comemorativas e de pouca audiência. Nobiling demoraria oito meses para conseguir reunir uma equipe própria e encontrar um adversário para o jogo e, ainda assim, seu time estrearia com desfalques (GAMBETA *et al*, 2014)

Dessa maneira, o futebol chegou ao Brasil como um esporte de elite importado por imigrantes europeus. Inicialmente, manteve-se como um jogo de barchéis, brancos, com

os ares da modernidade industrial europeia em um país essencialmente agrário. O esporte, durante o século seguinte, seria popularizado e profissionalizado, constituindo-se como um dos pioneiros do processo de globalização.

O Futebol no Século XX

No início do século XX, o futebol já começava a ser visto no Brasil como um espetáculo com potencial de atrair grande público. A Liga Paulista de Football (LPF), criada em 1901, faz seu primeiro campeonato em 1902 e um folheto chamado *Guia de Football* é distribuído em 1903 com as regras do jogo, do campeonato, as principais jogadas, uma tabela com os times para anotar os resultados e até os itinerários dos bondes que levavam aos campos. O esporte amador, ainda pouco assimilado pela população, recebia investimentos da elite local para sua propagação (GAMBETA et al., 2014).

O futebol passou a ser praticado por diversos clubes no Brasil. Muitos deles foram estabelecidos com o intuito de jogar futebol, como a Ponte Preta em 1900 e o Botafogo em 1904, e outros, dedicados a outras modalidades, acabaram por inserir o futebol em seus quadros, como o caso do Náutico (fundado em 1909) e do Flamengo (fundado em 1911). Os clubes ofereciam a estrutura para o esporte, além de constituir um espaço restrito para formação, lazer e sociabilidade das elites da época atraídas pelo moderno passatempo europeu (FRANCO, 2007).

O primeiro clube fundado unicamente por brasileiros foi a Associação Atlética Mackenzie College ainda no final do século XIX, em 1898. No ano seguinte, ingleses e brasileiros fundaram o Sport Club Internacional e as famílias de imigrantes alemães, entre eles Hans Nobiling, fundaram o Sport Club Germânia (atual Esporte Clube Pinheiros). Em

1900, as tradicionais famílias paulistas formaram o Club Atlético Paulistano e depois, em 1902, uma dissidência do clube formou a Associação Atlética das Palmeiras. Outros grandes clubes nacionais foram fundados por imigrantes, como o Grêmio em 1903 e o Coritiba em 1909 por alemães, o Vasco da Gama em 1898 e a Portuguesa em 1920 por portugueses, e o Guarani e os diversos Palestra Itália (de São Paulo em 1914, atual Palmeiras; de Minas Gerais em 1921, atual Cruzeiro; e o do Paraná também em 1921 que, após fundir-se com outros clubes, tornou-se o atual Paraná FC) por italianos (FRANCO, 2007).

Em pouco tempo o esporte quebrou as barreiras sociais da elite. Pequenos comerciantes, operários e artesãos acabaram fundando clubes populares, como o Internacional em 1909 e o Corinthians em 1910. A elite resistiu ao avanço da popularização do futebol, cobrando altas taxas nos ingressos e nas inscrições às ligas. A imprensa, por sua vez, discriminava o estilo dos “*sportmen*” aos “canelas negras”. (FRANCO, 2007, p. 65). Em 1913, o popular Corinthians ingressava na LPF, o que foi motivo de discórdia e cisão na Liga. A justificativa da dissensão colocava: “os maus elementos, que os há em todas as classes é certo, mas que são mais numerosos entre o proletariado, se confundiriam com os demais, e dessa confusão, evidentemente, o football nada teria a lucrar” (GAMBETA et al., 2014, p. 23).

Havia também uma resistência contra os jogadores negros nas ligas brasileiras e, no início do século, apenas o Vasco da Gama mantinha jogadores afro-brasileiros, além de ter eleito um presidente negro para o clube já em 1904. O regulamento do Rio de Janeiro de 1907, por exemplo, proibia a participação de jogadores “de cor”, o que resultou na saída do clube Bangu do campeonato em protesto. Caso emblemático foi o de Carlos Alberto, jogador do Fluminense, que no dia 13 de maio de 1914 entraria em campo contra o América com o rosto coberto de pó-de-arroz, numa tentativa de embranquecer a pele. A torcida

adversária passou o jogo gritando “pó-de-arroz” e, desde então, o time carioca ficou com a alcunha (FRANCO, 2007). Outro caso famoso foi o de Artur Friedenreich, conhecido como El Tigre. Em 1919, a seleção brasileira ganhou o campeonato Sul-Americano com um gol de Friedenreich sobre o Uruguai, o que lhe trouxe grande prestígio. O atacante mulato de olhos verdes era filho de um alemão com uma lavadeira negra e fez mais gols que Pelé em sua carreira (GALEANO, 2014). A fama de El Tigre, porém, não impediu o presidente Epitáfio Pessoa de proibir a convocação de negros para a seleção de 1921, excluindo Friedenreich e tantos outros craques das competições daquele ano (FRANCO, 2007).

O racismo também era comum nas competições internacionais. Em 1916, por exemplo, no primeiro campeonato sul-americano, o Chile tentou anular uma partida na qual foi derrotado pelo Uruguai sob a alegação de que os uruguaios teriam escalado dois africanos para o jogo (GALEANO, 2014).

Da mesma maneira que na Inglaterra, o futebol no Brasil começou como um esporte amador e de elite e foi inevitavelmente sendo popularizado e profissionalizado. A prática do pagamento do “bicho” aos jogadores tornou-se comum, o que ficou conhecido como “amadorismo marrom”, e, no tradicional cenário elitista de São Paulo, Palestra Itália e Corinthians, ambos de origem popular, revezavam-se campeões. Na capital paulista, clubes formados pelas famílias tradicionais acabaram fechando as portas ou, pelo menos, seus departamentos de futebol, e o que restou da elite paulistana entusiasta do esporte bretão formou o São Paulo FC em 1930 (FRANCO, 2007).

Nesse período surgia a Federação Brasileira de Sports (FBS), criada no Rio de Janeiro em 1914 por diversas associações esportivas de diferentes modalidades. No mesmo ano, a FBS reuniu jogadores do Rio e de São Paulo em um amistoso contra o Exeter City, clube da terceira divisão inglesa, que terminou em 2 a 0 para os brasileiros e foi considerado o primeiro jogo oficial da seleção brasileira. Ainda em 1914, a seleção da

FBS disputaria e ganharia a Copa Roca vencendo a Argentina, anfitriã do torneio, conquistando o primeiro título de sua história. Em 1915, é fundada a Federação Brasileira de Football, em São Paulo, rivalizando com a carioca FBS. No ano seguinte, as duas foram unificadas e surge a Confederação Brasileira de Desportos (CBD), atualmente Confederação Brasileira de Futebol (CBF) (FRANCO, 2007).

A rivalidade entre os paulistas e cariocas agitou o cenário brasileiro do futebol na primeira metade do século XX, reflexo das conturbações políticas que ocorreram na época e que culminariam na Revolução Constitucionalista de 1932. Os paulistas sentiam-se historicamente soberanos no esporte bretão, por terem sido os primeiros a praticá-lo e organizá-lo no país, e não admitiam que a então capital federal tomasse as rédeas de sua administração (GAMBETA et al., 2014). Entre rixas e retaliações, a seleção brasileira jogou pouco na década de 20, impossibilitada pela desavença regional, e o estado de São Paulo acabou não participando de um torneio nacional em 1928. Na primeira Copa do Mundo, em 1930 no Uruguai, os jogadores paulistas ficaram de fora e a seleção brasileira acabou eliminada ainda na primeira fase, o que foi motivo de grande comemoração no Viaduto do Chá na cidade de São Paulo (FRANCO, 2007).

Para além das disputas regionais, nas décadas seguintes o futebol acabou se tornando peça fundamental para alicerçar uma identidade brasileira. A seleção brasileira foi base da construção de um sentimento nacional e a rivalidade com a Argentina foi um dos grandes catalisadores do sentimento patriótico. Não à toa, o escritor Lima Barreto afirmou que o Brasil não tinha povo, tinha público (FRANCO, 2007).

Na década de 30, o estado populista de Getúlio Vargas via no jogo de futebol uma oportunidade de mobilizar as massas e criar uma unidade nacional. Também havia ali o apelo da modernidade do jogo europeu em uma época em que o Brasil lutava para modernizar-se. Foi na primeira década de seu governo que a população se engajou em

definitivo com o futebol, através das locuções dos jogos e da carnavalização do esporte que, para a torcida, tornou-se sinônimo de celebração com bandeiras, hinos e mascotes. Enquanto a seleção nacional acumulava fracassos sob a gerência de uma fragmentada CBD, as torcidas locais aumentavam consideravelmente. Em 1942, a primeira torcida organizada do Brasil era formada: a flamenguista Charanga Rubro-Negra (FRANCO, 2007).

O mesmo rádio que transmitia jogos de futebol, também transmitia *A Hora do Brasil*, programa governamental instituído por Getúlio. Política e futebol eram incentivados e propagados pelos mesmos meios de comunicação na tentativa de criar um espírito cívico e nacional em volta da figura paternalista do então governante. As comemorações do Dia do Trabalho eram realizadas nos estádios do Pacaembu, em São Paulo, e em São Januário, no Rio de Janeiro. O envolvimento da política com o futebol foi tão grande que o terceiro lugar da seleção na Copa de 38 foi considerado uma vitória particular do governo Vargas (FRANCO, 2007).

Na mesma época, Benito Mussolini também começou a misturar futebol e política na Itália. O país, então sob o signo do fascismo, já era uma potência no *gioco del calcio* e foi a sede da segunda Copa do Mundo, em 1934. *Il Duce*, como era conhecido Mussolini, envolveu-se diretamente no torneio, apesar de saber pouco sobre o esporte bretão. O governante fascista foi pouco sutil em suas intervenções e ficou conhecido por pressionar dirigentes e por ter realizado uma reunião particular com o árbitro que apitaria a semifinal entre Itália e Áustria (CARVALHO, 2012).

Mussolini afirmava que era obrigação dos italianos vencer a competição e, quando se sagraram vitoriosos, a conquista foi atribuída ao sucesso da ideologia fascista. No uniforme, o *fascio*, arma símbolo do fascismo, dividia o espaço com o escudo da Itália. Quatro anos depois, na Copa do Mundo da França, o segundo uniforme da seleção seria preto, a cor do seu regime. Assim, a Itália usaria o tradicional azul da família real (que lhe

rendeu a alcunha de *azzurra*) como uniforme principal e vestiria o preto, a cor do fascismo, como uniforme alternativo. Às vésperas da Segunda Guerra Mundial, os italianos seriam bicampeões do mundo na França carregando os símbolos de Mussolini (CARVALHO, 2012). Quando voltaram da Copa, os jogadores trajavam uniformes militares e foram recebidos na sede do governo. A imprensa alinhada ao governo anunciou a vitória da “inteligência itálica” sobre a “força bruta dos negros” e a conquista do título foi conclamada como uma “vitória da raça” (FRANCO, 2007, p. 51).

Adolf Hitler, ao contrário de seu aliado italiano, não teve uma história tão bem-sucedida nos gramados. Quando Berlim sediou os Jogos Olímpicos de 1936, o líder do Terceiro Reich fez de cada competição uma cerimônia celebrando a superioridade ariana. Os atletas alemães, para a felicidade do líder, fizeram boa campanha em diversas modalidades esportivas e angariaram inúmeras vitórias para a Alemanha nazista. No futebol, entretanto, a seleção alemã amargou uma derrota para a Noruega e foi eliminada precocemente da competição.

Dois anos depois, em 1938, a Alemanha anexou a Áustria e Hitler convocou os habilidosos jogadores austríacos para disputar a Copa do Mundo da França pela seleção do Terceiro Reich. Seu plano era fortalecer a equipe e realizar a Copa seguinte, de 1942, em Berlim para outra demonstração de poder e superioridade. Com o início da Segunda Guerra Mundial em 1939, o torneio foi suspenso, sendo retomado apenas em 1950, no Brasil, frustrando os planos do governante nazista (CARVALHO, 2012).

Talvez a maior relação entre poder político e futebol tenha acontecido na Espanha Franquista. Após uma guerra civil que deixou o país em frangalhos, o general Francisco Franco, também conhecido como *Generalíssimo*, governou a Espanha por quase quatro décadas em um regime político de forte influência fascista. Debilitado, o país concentrava-

se em sua reconstrução econômica, política e social, enquanto a Europa convulsionava com a Segunda Guerra.

Franco tomou diversas medidas para reformar a unidade nacional. A Espanha era, e ainda é, um país de diversas etnias e fortes divisões regionais. À época, logo após uma sangrenta guerra civil, as tensões estavam à flor da pele e o Generalíssimo começou a centralizar o poder, domando as dissidências com rédea curta e mão pesada. Um dos maiores golpes contra as culturas regionais foi a imposição do dialeto castelhano como o idioma oficial, em detrimento do galego, catalão e da língua basca, todas a partir de então proibidas de serem ensinadas e usadas (FRANCO, 2007). No entanto, havia um fenômeno cultural que Franco não conseguiu domesticar à princípio: o futebol.

O futebol espanhol era dominado por equipes oriundas das regiões agora oprimidas pelo regime franquista, sobretudo das regiões bascas e catalãs. Barcelona (da Catalunha) e Athletic de Bilbao (do País Basco) eram os maiores campeões da Copa de Espanha (que Franco batizou oficialmente de Copa do Generalíssimo) e o Real Madrid, clube da capital e centro do poder, poucas vezes conquistou o título. Na tensão interna espanhola, na qual Franco sufocava todas as manifestações culturais estranhas ao regime, o futebol virou palco para as etnias reprimidas. Franklin Foer coloca que Athletic Bilbao e Real Sociedad, clubes da região do País Basco, “eram os únicos espaços que o povo basco podia expressar seu orgulho cultural sem ir para a cadeia” (2005, p. 9).

O principal clube que fez oposição ao franquismo e à monarquia foi o Barcelona, cujo escudo traz as cores da bandeira da Catalunha. O lema do Futbol Club Barcelona, *més que un club* (“mais que um clube”), deixa isso claro: torcer para o time catalão não era simplesmente um entusiasmo desportivo ou competitivo, era um ato político. O Barcelona era, dessa maneira, muito mais que um clube de futebol, era um grupo de resistência. Entrava-se em campo para jogar contra a monarquia, a centralização do poder, o fascismo,

o que por vezes provocava agressivas reações por parte dos apoiadores do regime (FRANCO, 2007).

Franco, por sua vez, reagiu nos gramados. Apesar da afinidade com o já estabelecido Real Madrid Club de Fútbol, o Generalíssimo decidiu criar uma equipe que representasse o regime fascista espanhol. O Real Madrid já era um grande símbolo do governo, pois remetia à monarquia, ao centro do poder e começava a conquistar cada vez mais relevância nas competições internacionais, o que fez com que um diplomata espanhol afirmasse que o clube era “um dos melhores instrumentos (...) para afirmar nossa popularidade além-fronteiras” (FRANCO, 2007, p. 107). Mesmo assim, Franco, em 1939, realizou a fusão do Athletic Club de Madrid, que andava em situação precária, com o clube da aeronáutica, que resultou no Athletic Aviación Club, posteriormente Club Atlético de Madrid. O clube contou com regalias do governo e chegou a entrar em campo com a saudação fascista. O fascismo espanhol agora vestia chuteiras.

Apesar do vínculo direto do Atlético de Madrid com o regime franquista, o tradicional Real Madrid ainda permaneceu com sua imagem vinculada ao Generalíssimo. Franco simpatizava com o time madrileno e foi visto algumas vezes no estádio assistindo às suas partidas. Até hoje, o clube e seus torcedores lutam para se desvencilhar da imagem de “equipe do regime”, alcunha que foi sendo esquecida à medida em que o Real Madrid tornou-se uma potência internacional com fãs de diferentes países alheios à turbulenta história espanhola (CARVALHO, 2012).

A projeção internacional da equipe madrilena é um bom exemplo do que o futebol viria a se tornar na segunda metade do século XX. A globalização do esporte, tanto em sua estrutura como em sua prática, viria obscurecer as histórias e tradições dos clubes e mudar radicalmente a sua relação com os torcedores.

O futebol não é estranho à globalização, pelo contrário, foi um dos seus pioneiros (CARVALHO, 2012). Desde que se tornou um jogo organizado na Inglaterra, o esporte acompanhou as relações comerciais britânicas, pegou carona nas principais correntes migratórias e estabeleceu-se como o esporte mais popular do mundo. A Fédération Internationale de Football Association (FIFA), que regulamenta e organiza o futebol internacionalmente, foi criada em 1904 e atualmente reúne 204 países, 11 a mais do que a Organização das Nações Unidas (ONU), fundada apenas em 1945. O esporte moderno, que se expandiu e se adaptou a diferentes contextos e tradições na virada do século XIX para o século XX, agora acompanharia as mudanças socioeconômicas do final do milênio.

Talvez a principal mudança na relação do futebol e o público no final do século XX tenha sido o que ficou conhecido como a Revolução da TV. Até a década de 70, os dirigentes dos clubes desconfiavam do avanço da tecnologia da televisão. A sensação era de que, com o aumento da qualidade e da quantidade de transmissões esportivas em tempo real, o público que ia aos estádios e deixava seu dinheiro na bilheteria do clube iria ficar em casa e assistir à partida no conforto de seu sofá. Contrariando a expectativa, uma pesquisa nos Estados Unidos provou que as transmissões não só não prejudicavam o público dos estádios, como poderiam, se bem utilizadas, levar mais pessoas ao campo (GIULIANOTTI, 2010).

Além do público, outro fator importante que ajudou a estabelecer a televisão no mundo do futebol foram as crescentes receitas pagas aos clubes e ligas pelas emissoras. Em 1978, os direitos de transmissão da Copa do Mundo valiam, em valores atuais, algo em torno de 15 milhões de Euros. Vinte anos depois, em 1998, os valores chegavam a 84 milhões, um aumento já expressivo. Quatro anos depois, porém, os direitos de transmissão deram um salto e valiam 853 milhões, mais de dez vezes o valor da Copa anterior (FRANCO, 2007).

Para os clubes, que se preocupavam com a perda de bilheteria nos estádios por conta da televisão, o que aconteceu foi uma mudança em suas receitas. No Real Madrid, por exemplo, em 1984 a venda de ingressos era responsável por 75% de sua renda, enquanto a televisão e a publicidade representavam apenas 13,65%. Já em 1999, 58,28% da arrecadação do clube madrilenho provinha da televisão e da publicidade (FRANCO, 2007). Na segunda metade do século XX, o que foi o lazer local dos centros urbanos tornou-se um espetáculo da comunicação em massa rompendo as fronteiras através das novas tecnologias, que permitiam ao torcedor compartilhar da ação do seu e de qualquer outro time ao vivo, aonde quer que ela esteja ocorrendo (GIULIANOTTI, 2010).

Embora o futebol já esteja plenamente estabelecido na televisão, muitas críticas surgiram nas últimas décadas sobre a relação entre os dois. Uma das preocupações é o fato de que, com a dependência financeira dos clubes em relação às transmissões, o futebol acabe sendo gerido pelos interesses comerciais das emissoras. A televisão vê o público como espectador e consumidor a ser entretido, e não necessariamente como torcedor de uma competição esportiva na qual o time mais popular talvez não vença. Com o enfoque na audiência e na monetização da programação, os clubes de menor público e as partidas regionais acabam sendo preteridos pelos grandes espetáculos de audiência, ofuscando e diminuindo o futebol local em prol das grandes equipes de prestígio internacional. Essa, na verdade, é uma das consequências da globalização: o desaparecimento de culturas regionais e localizadas, substituídas pelas novas tendências globais que tendem a homogeneizar a sociedade em favor dos grandes centros político-econômicos. Nesse quadro, um clube pequeno correria o risco de desaparecer como um dialeto tradicional que, aos poucos, entra em extinção (GIULIANOTTI, 2010).

Outra das grandes mudanças que aconteceram na organização do futebol ficou conhecida como a Lei Bosman. Jean-Marc Bosman foi um jogador de pouca relevância

dentro dos gramados, mas seu momento de destaque acabou ocorrendo em 1995 nos tribunais europeus, onde venceu a própria FIFA.

À época, os clubes detinham os direitos do “passe” dos jogadores e, para que estes fossem transferidos a outros clubes, era necessária a compra dos mesmos pela nova equipe, mesmo que o vínculo contratual com o jogador já tivesse expirado. Bosman, ao requisitar sua transferência do RFC Liège, onde jogava na Bélgica, foi barrado pelo seu empregador por problemas na negociação. O clube belga recusou-se a liberar o jogador para o clube francês Dunquerque sem o pagamento do passe. Bosman, porém, não queria permanecer no RFC Liège, pois seu contrato havia expirado e a proposta de renovação reduzia drasticamente seu salário (GIULIANOTTI, 2010).

O atleta acabou processando o clube e o caso chegou à Corte de Justiça da Comunidade Europeia. A decisão final, favorável à Bosman, deu como ilegal a compra e venda dos passes dos jogadores, pois tal prática feria a livre circulação de trabalhadores, e derrubou também o limite de jogadores estrangeiros por equipe na Europa. A partir de então, o vínculo dos atletas com os clubes deveria ser estabelecido por um contrato de tempo determinado, ao fim do qual o profissional ficaria livre de encargos para procurar outro empregador. Os clubes, por sua vez, poderiam inscrever quantos jogadores estrangeiros do continente quisessem nas competições, contrariando as normas das ligas europeias (FRANCO, 2007).

A decisão da corte europeia foi seguida em outros países e logo o mercado de transferências mundial foi aquecido pelas relações mais flexíveis de trabalho. O reflexo da Lei Bosman foi visto nas Copas do Mundo que a sucederam. Se, em 1994, 33% dos jogadores inscritos na Copa do Mundo daquele ano não jogavam em seus países de origem, na Copa de 1998 esse número subiu para 43%, na de 2002 já eram 49% e, na de 2006, 53%. Países com ligas de menor poder econômico, mas que formam grandes

jogadores, como os da América Latina e África, acabaram transformadas em grandes exportadores de talentos para a Europa. Na Copa do Mundo de 2002, por exemplo, metade dos jogadores atuavam em apenas cinco países: Inglaterra, Itália, Espanha, Alemanha e França (FRANCO, 2007).

Não só os países de menor poder aquisitivo sofreram as consequências, como também os clubes pequenos do mundo todo. Esses clubes, pela baixa visibilidade e menor torcida, dependiam boa parte do orçamento da venda dos passes dos jovens jogadores revelados em suas categorias de base. Além disso, os clubes em geral acabaram perdendo o “jogador-bandeira”, que nasce e morre no time, tornando-se ídolo não só pelos feitos em campo, mas pela fidelidade e amor às cores da equipe (CARVALHO, 2012).

O processo de globalização no futebol gerou, assim, uma acentuada desigualdade entre os campeonatos nacionais e dentro deles, favorecendo os times e ligas de maior poder financeiro e visibilidade. Enquanto os pequenos clubes tornaram-se cada vez mais locais e de pouca relevância nacional, os grandes clubes cresceram exponencialmente, tornando-se potências internacionais. Suas torcidas e equipes agora contam com indivíduos de diferentes países, perdendo o caráter regional e diluindo suas histórias e tradições.

Se, por um lado, há uma perda do caráter tradicional dos clubes, por outro, há sentido na renovação. Um time globalizado é mais representativo da sociedade contemporânea do que um time de proletários industriais do século XIX. Se a seleção alemã na Copa do Mundo de 2006 contava com dez estrangeiros entre os seus 23 jogadores inscritos, incluindo dois africanos, é possível associar esse dado com o fato de que mais de 15% da população da Alemanha está ligada a movimentos migratórios, na contramão da hegemonia ariana do período nazista (CARVALHO, 2012).

Além disso, o produto resultante da mistura de diversos estilos nacionais de jogo acaba sendo um dos maiores atrativos do futebol contemporâneo. Para o jornalista americano Franklin Foer, as “alquimias culturais” que entram em campo produzem novos e maravilhosos espetáculos:

“O estilo italiano, cínico e defensivo, vitalizado pela infusão de liberdade de estilo dos holandeses e brasileiros; o estilo duro (ou a falta de estilo) dos ingleses temperado por uma pitada de perspicácia sob a forma de atacantes franceses. Visto da minha poltrona, o futebol parecia estar muito mais adiantado no processo de globalização do que qualquer outra economia do planeta” (2005, p.8).

Se, como coloca Carvalho, é impossível desvincular o futebol de cada sociedade constituída e suas características, havendo, assim, estilos nacionais que a globalização é incapaz de anular ou pasteurizar por completo, os mosaicos futebolísticos que foram os maiores espetáculos esportivos do mundo são a maior prova de que o esporte, como propõe o autor, “abre portas, provoca relacionamentos e estimula diálogos em qualquer idioma” (2012, p.11). O futebol, diz Carvalho, forma uma sociedade mundial própria.

FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

A Questão da Identidade na Sociologia e na Antropologia

É no período moderno que a identidade é levantada como questão a ser debatida, experimentada como dúvida e objeto de reflexão. Não que antes a identidade fosse vivenciada de maneira absolutamente natural e coesa, mas que, como coloca Stuart Hall (2014), as peculiaridades da modernidade trouxeram uma ruptura tão grande às visões de mundo tradicionais que uma crise sem precedentes nas questões de sociedade e sujeito foi originada. Se, antigamente, as comunidades eram mais coesas, menores, com papéis sociais e instituições historicamente consolidadas e razoavelmente bem estabelecidas, na modernidade e na pós-modernidade as fronteiras foram fragilizadas, os sujeitos foram descentralizados e o poder de coesão social mantido pelas tradições foi diluído.

Baumann (2005) coloca, como exemplo, que as formas de deslocamento humano não tinham sido muito diferentes do Império Romano até a modernidade, mantendo-se basicamente inalteradas por alguns milênios. Com as novas tecnologias, em pouco tempo as distâncias foram comprimidas, alterando as dinâmicas de comércio e migração, catalisando as trocas culturais e descentralizando comunidades. A “sociedade”, até então, era sentida apenas como a comunidade próxima, a vizinhança direta, concreta e palpável, muito mais restrita que a visão global resultante dessas transformações.

Além disso, dentro dessa vizinhança direta os papéis sociais eram determinados pelo gênero, classe, família, localização, entre outras circunstâncias, sem muitas alternativas ou escolhas possíveis. Havia pouca mobilidade social e as instituições tradicionais dominavam

os espaços culturais e coletivos, restringindo as possibilidades de diferenciação. As referências eram a religião, o governo e o trabalho, que se interpunham um ao outro formando uma teia de representações razoavelmente coesa.

Na modernidade, essa estabilidade e coesão social chega a um fim. A vizinhança é alargada pelas novas formas de deslocamento, o trabalho é desestabilizado pela flexibilidade das novas formas de produção. O liberalismo e o pensamento secular abalam governo e igreja, e as tradições mantidas pelas comunidades perdem força. As antigas referências são deslocadas, desfeitas e diluídas em inúmeras possibilidades. Mesmo as instituições e conjuntos tradicionais ainda persistentes, como as cidades, agora passam a existir em uma dinâmica tão diferente da tradicional que se torna um engodo encará-la como uma continuidade (HALL, 2014).

Diferentes possibilidades de identidade agora convivem no mesmo espaço simbólico e social, inclusive no mesmo sujeito, fragmentando uma pretensa “identidade única” em diversas identidades (gênero, sexualidade, classe, raça, credo, etc.) que, por vezes, contradizem-se e transformam-se a si mesmas. Assim, é na modernidade que a identidade, como consequência de sua própria crise, torna-se uma questão a ser debatida, ou melhor, uma tarefa ininterrupta, impossível de ser concluída. Como coloca Baumann, “perguntar 'quem é você' só faz sentido se você acreditar que possa ser alguma coisa além de si mesmo” (2005, p. 25). Se antes as identidades eram óbvias demais para serem avaliadas ou negociadas, hoje, diz Baumann, elas não podem nem ser descobertas, elas devem ser *inventadas*.

Stuart Hall (2014), ao realizar uma pequena revisão da história moderna da concepção de sujeito, intimamente ligada à questão da identidade, ressalta a ruptura ocorrida na modernidade e pós-modernidade. Esta ruptura acaba desfazendo a estabilidade pressuposta em duas noções de sujeito que a precederam, a iluminista e a

sociológica. Se a identidade do iluminismo é única e igual ao “eu” - o centro racional de ação e consciência – e a identidade sociológica é resultado da interação do “eu” interno e subjetivo com o mundo externo, a identidade contemporânea não encontra repouso nem no próprio sujeito, nem no diálogo com a comunidade, pois, partindo desse último pressuposto, os sistemas de representação cultural se ampliaram a tal ponto que “somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com as quais poderíamos nos identificar a cada uma delas – ao menos temporariamente” (HALL, 2014, p. 12). As sociedades modernas, definidas por sua tendência à rápida e constante transformação, tornam inviável qualquer identificação estável e duradoura.

Por outro lado, se tentarmos partir do “eu” interno como ponto de apoio, veremos que a modernidade abalou a ideia de sujeito racional e cognoscente, principalmente com a descoberta do inconsciente de Freud e seu desenvolvimento pela psicologia profunda. O sujeito, assim, não é mais o centro de si, nem é dotado de pleno autoconhecimento. Além disso, sua força de vontade consciente é relativizada por influências internas sobre as quais tem pouco ou nenhum conhecimento. Sua identidade, antes unificada e coerente, agora é múltipla e, por vezes, contraditória em si mesma, e o processo de identificação torna-se, assim, “provisório, variável e problemático” (HALL, 2014, p. 11).

Na contramão da desagregação das comunidades, os Estados modernos tentaram reinventar uma rede simbólica para identificação e coesão nacionais. Para substituir a ordem até então estabelecida pelas “sociedades de familiaridade mútua”, como Bauman (2005, p. 25) chama as sociedades tradicionais pré-modernas, o Estado-nação fez da ideia de nascimento no território e da cultura nacional o alicerce da coesão do grupo, a ficção que agrega e une a comunidade. Dessa maneira, o Estado ganha legitimidade e oferece um teto político ao povo com o qual se identifica e representa. Sob essa pretensa união, esconde-se as desigualdades regionais, suaviza-se forçadamente os contrastes,

arregimenta-se as disparidades para a construção de um projeto imaginário único, com símbolos e signos unificados, costurando culturas diferentes. Como coloca Hall, “as nações modernas são, todas, híbridos culturais” (2014, p.16).

Stuart Hall faz uma pequena análise de alguns pontos comuns encontrados nas ficções do Estado-nação usados para costurar essa identificação única. Em primeiro lugar, há a *narrativa da nação*, uma série de histórias oficiais, símbolos, cenários, rituais, entre outras coisas, que servem para dar sentido a uma experiência compartilhada, seja de dor ou glória, desastres ou superações. Depois, há a *origem*, ou seja, a ideia de que a identidade nacional teve um primórdio e um destino, uma criação a partir da qual há uma ideia de continuidade. Junto com a ideia de origem, há também a ideia de um *mito de criação*, no qual o caos encontra a ordem nas brumas primordiais, cumprindo um destino traçado para aquele grupo especial de pessoas. A partir desses dois primeiros pontos, temos o terceiro: *a invenção da tradição*, em que rituais colocados como antigos (*originais*) são absorvidos pela narrativa da nação através de sua repetição, fortalecendo a teia simbólica na qual a identidade vai ser ancorada. Todos esses pontos são sustentados pela ideia do povo, ou *folk*, que é original, único e puro, portando a essência da cultura nacional. FIGUEIREDO & NORONHA (2007), ainda acrescentam que a “alma nacional” também é sustentada por um panteão de heróis, acompanhando o pensamento de Hobsbawn que uma nação teria de demonstrar uma “provada capacidade para conquista” (*apud* FIGUEIREDO & NORONHA, 2007, p.3).

Embora essa noção de Estado-nação tenha surgido no século XVIII, no século XX há uma grande movimentação em torno dessa problemática, quando fortes tendências nacionalistas entram em ação e acabam desembocando nas grandes guerras mundiais e, posteriormente, na Organização das Nações Unidas. O nazismo, que identifica a raça ariana e a cultura germânica com o Estado do Terceiro Reich, o fascismo de Mussolini, que

identifica a pluralidade do povo italiano – até então regionalmente fragmentado – com o regime de *Il Duce*, o *American Dream* dos Estados Unidos, que se contrapõe aos regimes centralizadores com ideais de liberdade e democracia, e as ditaduras na América Latina, de caráter explicitamente nacionalista, são grandes exemplos do ideário do Estado-nação. A derrocada destes grandes projetos na e após a Segunda Guerra Mundial acabou frustrando o impulso nacionalista e, como consequência dos grandes conflitos ocorridos, instituições como a ONU e a União Europeia começaram a ganhar relevância, buscando a cooperação entre os povos e nações e disseminando a ideia de uma comunidade global para além das fronteiras nacionais.

A globalização, decorrência desse cenário, foi outro golpe nos sonhos nacionalistas, influenciando culturas locais, burlando legislações nacionais, ignorando fronteiras e, finalmente, conectando o mundo em uma comunidade digital. Diria Bauman, “globalização significa que o Estado não tem mais o poder ou o desejo de manter uma união sólida e estável com a nação” (2005, p. 34). Segundo o sociólogo polonês, como as forças de trabalho e mercado foram globalizadas, os Estados não têm mais tanta necessidade de um fervor patriótico que mantenha a ordem estrita em suas fronteiras. Assim, as pessoas em busca de identidade hoje encontram pouco suporte no Estado ou nação, que já não se esforçam tanto para manter a coesão de seu próprio ideário, e as identidades de grupo acabaram sendo globalizadas através de elementos culturais de reverberação mundial, como o cinema e a música dos Estados Unidos e o futebol e a moda da Europa. Em reação, hoje vemos muitos movimentos nacionalistas e conservadores no Primeiro Mundo que vêm crescendo contra a “invasão estrangeira”, numa clara tendência xenofóbica em resposta às últimas crises econômicas, além de movimentos regionalistas espalhados pelo globo tentando reforçar a cultura local, resistindo, assim, ao processo de homogeneização da globalização. Ambas as tendências explicitam a dinâmica característica da globalização

através da polaridade global *versus* local e provocam a reflexão e o debate sobre as relações sociais e identitárias na contemporaneidade. Com os desdobramentos dessas novas dinâmicas sociais, do pensamento moderno e da globalização, atualmente estamos vivendo em um período que muitos pensadores chamam de pós-modernidade, termo ainda muito debatido e com consenso apenas parcial (não por acaso, este tipo de debate é característico do pensamento pós-moderno). A ideia de “pós-moderno” é aqui usada como propõe Hauke (*apud* PENNA, 2006) como o tempo após o ápice cultural da modernidade e, em seu sentido mais vulgar, como a contemporaneidade. Samuels (*apud* PENNA, 2006) ainda aponta que o período teria características próprias, como uma relativização das categorias de tempo, espaço e lugar, que ainda eram absolutas na modernidade. Tal relativização pode ser vista como um desdobramento natural do pensamento moderno, mas é representativa de uma nova visão de mundo e de sujeito que influenciou profundamente as ciências e as relações humanas e que trouxe mais complexidade à questão das identidades coletivas contemporâneas.

A Questão da Identidade na Psicologia Analítica

Como vimos, o debate sobre identidade é um fenômeno recente no pensamento humano e ganhou nova complexidade a medida em que o período moderno foi se desdobrando. Um desses desdobramentos, como já citado, foi o surgimento da psicanálise e a descentralização da personalidade através do postulado do inconsciente. Desde então, a psicologia profunda tem tido grande influência no pensamento humano, mantendo-se presente no debate sobre o sujeito moderno. Passaremos aqui às considerações que podemos fazer quanto à identidade na modernidade a partir da psicologia analítica.

Em primeiro lugar, é preciso considerar, coloca Penna (2006), o paradigma junguiano como extremamente atual e relevante na contemporaneidade. No tocante à epistemologia, Jung sempre foi um crítico da exigência de absoluta objetividade por parte da ciência e sempre considerou os limites do pesquisador como limites a um suposto conhecimento objetivo, condicionando o conhecimento da realidade pesquisada ao autoconhecimento do pesquisador e seus recursos. Essa visão está em sintonia com a ideia pós-moderna de ciência decorrente da revolução científica, que questionou as bases do conhecimento científico e relativizou a visão iluminista.

A realidade na pós-modernidade é encarada como um processo dinâmico no qual o observador está inexoravelmente inserido e não pode escolher isolar-se ou neutralizar-se em relação ao seu objeto. Dentro dessa dinâmica, o conhecimento resultante é considerado como relativo, provisório e maleável, podendo ser incessantemente reformulado. Em sintonia, na psicologia analítica a verdade é encarada como transitória e relativa, abarcando a pluralidade e os paradoxos inevitáveis a essa relação. Conseqüentemente, há uma

exigência maior quanto à ética do pesquisador, que deve reconhecer suas próprias limitações e mostrar-se responsável e íntegro em sua atuação.

Partindo do caráter pós-moderno da psicologia analítica, podemos fazer um paralelo com o já colocado aqui sobre a identidade na pós-modernidade. É relevante ressaltar a proximidade da visão junguiana de individuação com algumas noções contemporâneas do tema na antropologia e na sociologia. Se, como coloca Bauman (2005), a identidade pós-moderna deve ser inventada, como uma tarefa ininterrupta entre as descentralizações sociais da comunidade e a descentralização do sujeito, a individuação na psicologia analítica é um “processo de construção da individualidade, centrado na formação e transformação da consciência articulada com o inconsciente e com o mundo” (PENNA, 2006, p. 20), um constante vir-a-ser, uma transformação contínua da consciência em seus próprios desdobramentos em relação ao mundo e em relação à personalidade como um todo. Em sua visão, Jung “reafirma o paradoxo e a contradição do ser humano, assim como a infinita complexidade, diversidade e incerteza” (PENNA, 2006, p. 22) alinhado ao relativismo pós-moderno. No entanto, ao contrário de muitas correntes modernas, na visão da psicologia analítica subjaz uma totalidade implícita e um propósito integrativo, rejeitando permanecer na desconstrução niilista que tende ao esvaziamento existencial do sujeito. Segundo Jung, “uma cultura não *desmorona*, ela dá *luz*” e que “precisamos orientar nosso paciente para o lugar onde o uno, aquilo que tudo une, nele brota [...] e que, no sentido mais profundo, é a causa de todas as dilacerações superficiais” (2011b, p.154).

Esse propósito integrativo é caracterizado por uma “busca de compreensão do sentido e do significado para a existência individual e coletiva” (PENNA, 2005, p. 22). Essa busca de sentido é motivada justamente pelo seu esvaziamento decorrente das transformações ocorridas na consciência moderna. Na falência das velhas tradições e instituições, o homem moderno acha-se sem sentido para si, sua existência esvaziada de

significado. Como coloca Jung, “até a física volatiliza nosso mundo material. Por isso acho que não é de estranhar que o homem moderno recue, sempre de novo, para sua realidade psíquica, procurando nela a segurança que o mundo já não pode lhe dar” (2011b, p. 99). Seria justamente nesse momento de angústia existencial que novas formas de construção de sentido emergem, como a psicologia profunda o fez. Jung continua falando que a consciência moderna “voltou suas esperanças mais íntimas e mais profundas para a psique” (2011b, p. 94). Dessa maneira, a psicologia analítica surge como possibilidade de integração e construção da individualidade no mundo através da sua visão de síntese e totalidade.

Jung, em seu texto *A Importância da Psicologia para a Época Atual* (2011b), volta aos estudos da psicologia dos povos primitivos para entender como funciona a relação eu-outro. Coloca o psiquiatra que a consciência individual é um produto recente do desenvolvimento humano e ainda não plenamente estabelecido. Anteriormente, o que predominava era uma *consciência grupal*, que chegava a extrapolar o grupo humano e se projetava sobre a natureza ao redor, com poucos sinais de diferenciação individual. Qualquer sujeito que chegasse a essa diferenciação e escapasse à regra geral do grupo era considerado de alguma forma especial, como um bruxo ou curandeiro. Ainda por cima, tal diferenciação individual implica “separação e inimizade”, como coloca Jung, colocando em pauta a dicotomia nem sempre amistosa do eu-outro. “Deveria realmente parecer um pecado ao espírito ingênuo quebrar a lei da santa unidade da consciência universal” (2011b, p.150). A diferenciação da consciência individual significa um refinamento no desenvolvimento humano, mas também a quebra da harmonia e o isolamento. Por isso, Jung coloca que o homem moderno é solitário, pois sua consciência afastou-o do “rebanho”, da identificação com o grupo e suas tradições.

Um dos aspectos da problemática do indivíduo *versus* coletivo debatido por Jung e outros psicólogos de sua época foi o comportamento de massa. Justamente pelos horrores perpetrados por sujeitos comuns mobilizados pelas ideologias vigentes durante a Segunda Guerra Mundial, o tema, que já havia suscitado debate no século XIX, ganhou nova força. Autores como Reich, Elias Canetti, Le Bon e Mc Dougall publicaram importantes obras sobre a problemática dos movimentos de massa antes e depois do conflito armado (os dois últimos autores foram fontes de inspiração para as ideias de Freud e Jung sobre o tema) (WAHBA, 2014) e a discussão segue em aberto.

Como já dito anteriormente, no século XX fortes tendências nacionalistas e ideológicas arrastaram a Europa e o mundo para um dos maiores conflitos da história, a Segunda Guerra Mundial. Jung (2012) comenta como, antes da Primeira Guerra Mundial, parecia uma fábula distante a ideia de que as nações cultas da Europa poderiam entrar em um conflito de tamanhas proporções. Em um mundo tão racionalmente organizado, observou, isso seria um absurdo. Mesmo assim, os horrores desvelados ao final do conflito chocaram a opinião pública, que foi levada a indagar sobre a capacidade do ser humano para a destruição cega e os limites de sua violência em uma época considerada tão iluminada, cuja capacidade técnica foi usada para fins absolutamente sombrios. “A sintomatologia psicopática se estendeu como nunca aos acontecimentos políticos” (JUNG, 2012, p. 12). Ferindo a ilusão racionalista do século XIX, estadistas mobilizaram grandes massas em torno de suas figuras e paixões políticas assolaram o continente em movimentos que seriam destruídos pela sua própria força.

O conflito inconsciente que Jung (2012) analisa no cenário do século XX foi a irrupção dos instintos de massa como um movimento compensatório às mudanças sociais ocorridas na modernidade. Em sua opinião, a industrialização retirou o homem de uma situação mais natural e o conglomerou em grandes centros urbanos regidos por flutuações

econômicas que deixaram o indivíduo “instável, inseguro e facilmente influenciável” (2012, p. 56). O autor também coloca a compensação à tendência racionalista, que ordena o mundo exterior e negligencia o mundo interior em um movimento apolíneo e materialista. Os deuses mortos pelo iluminismo acabariam ressurgindo como “deuses nacionais” na Alemanha, Itália e Espanha (JUNG, 2012), trazendo o caos e os impulsos destrutivos reprimidos pelo humanismo.

Como testemunha privilegiada dos conflitos do século XX, Jung fez algumas observações em relação aos movimentos de massa e, principalmente, ao nazismo. O tom cético do psiquiatra suíço revela sua resistência às dinâmicas grupais, que parece relutar em aceitar, e sua preferência pelo tratamento individual, considerado por ele como moralmente superior e mais legítimo.

Na massa, diz Jung, a moral e a inteligência são divididas pelas pessoas, que preferem delegar sua própria segurança e julgamento ao grupo. No entanto, o indivíduo é o único capaz de julgamento moral, mas a massa “o arrasta e na mesma medida o torna isento de sua responsabilidade individual” (JUNG, 2007, p. 27) sendo sempre “incubadora de grandes epidemias psíquicas” (JUNG, 2008, p. 132). O problema é que o grupo se torna uma ilusão, pois “todos se apoiam uns nos outros, num falso sentimento de segurança, pois o apoio de dez mil é como um apoio no ar” (JUNG, 2012, p.34). A insegurança permanece e o grupo tende a ser um rebanho infantilizado elegendo pastores para o seu próprio cuidado. Os indivíduos na massa se relacionam através de uma identidade inconsciente e essa vivência acaba ocorrendo em um nível de consciência regredido.

Em relação ao julgamento moral, Wahba comenta em sua análise do filme *A Onda* como, na massa, o indivíduo sente que faz parte de algo muito maior que si, conferindo um “sentido vivencial e um ímpeto para alcançar metas” (2014, p. 4). A medida em que esse ímpeto vai tomando outras proporções, o indivíduo imerso na massa sente-se impotente e

esvazia-se de responsabilidade individual, deixando-se levar pelo grupo, abrindo caminho para comportamentos perversos e destrutivos. Jung coloca que, na identificação com o grupo, “se percebemos que essa multidão é uma grande e maravilhosa unidade tornamo-nos heróis exaltados pelo grupo” (2008, p.131).

A escolha de um bode expiatório faz parte da vivência coletiva, canalizando as defesas e a estrutura do grupo em torno de um objetivo em comum. Nessa dinâmica, o bode expiatório é alvo da projeção da sombra coletiva, carregando todos os males sentidos como ameaça à comunidade. Nas sociedades primitivas, toda sombra era sentida como coletiva e projetada e, como toda massa possui uma consciência relativamente primitiva, o mesmo tende a ocorrer. Neumann (1990) afirma que a psicologia do bode expiatório está muitas vezes interligada às epidemias de massa, estruturando a vida interior das nações e precipitando muitas revoluções e guerras. A sombra reprimida e negada pela comunidade acaba sendo depositada em um alvo discriminado do grupo, com “a pretensão de eliminar no outro as suas próprias falhas”, como fala Jung sobre o antissemitismo nazista (2012, p. 46), e normalmente recai sobre alguma minoria, algum grupo étnico discriminado pela consciência coletiva. Dessa maneira, os conflitos decorrentes se dão pela projeção de um conflito interior que a consciência não consegue reconhecer como tal, em uma cisão da psique coletiva (NEUMANN, 1990).

A questão do que são as instâncias psicológicas coletivas aqui colocadas no centro desses conflitos de massa é com frequência pouco clara nos trabalhos de psicologia. A diferença entre uma instância individual e uma instância coletiva é pouco explicada e muitos autores assumem tacitamente um paralelo entre uma e outra, tomando um grupo como totalidade da mesma maneira que se considera um indivíduo como tal, analisando seus aspectos conscientes e inconscientes. Isso fica melhor definido nos trabalhos de Neumann que, ao fazer um estudo sobre o desenvolvimento da consciência no homem, traça um

paralelo entre o desenvolvimento ontológico e genealógico, propondo que o indivíduo em particular passa pelas mesmas etapas no desenvolvimento de sua consciência que a humanidade passou em sua evolução, estabelecendo, assim, um paralelo mais consistente (NEUMANN, 2014). Jung (2014) fala que a psicologia da massa pode ser apreendida na psicologia dos indivíduos que a compõem, sendo a primeira uma somatória da segunda.

Partindo desse princípio, podemos encarar a coletividade como resultado da relação entre as personalidades individuais decorrentes da identificação mútua em seus aspectos conscientes e inconscientes. O grupo estabelece-se como uma entidade coesa identificada através de sua cultura e podemos apreender sua psicologia através de suas manifestações culturais, suas relações sociais e suas instituições estabelecidas comuns. Uma rede simbólica estará presente mobilizando e estruturando a consciência coletiva ao redor de si através de símbolos, gestos, história, comportamento, costumes, mitos e arte (DAMATTA *apud* RAMOS, 2004). Analisando a dinâmica dessa totalidade, é possível compreender projeções, complexos culturais, a polaridade sombra-persona e outros aspectos psicológicos inerentes.

O líder do grupo, por sua vez, é normalmente tomado de uma vontade de poder que age de forma compensatória à sua própria inferioridade (JUNG, 2012). Esse indivíduo acaba se revelando o mais suscetível à fascinação que mobiliza a massa, o menos resistente e com menor discernimento em relação à contaminação psíquica que se alastra. Apesar de tudo, o líder acaba exibindo uma diferenciação em si, atraindo o prestígio do grupo e destacando-se por suas ações, canalizando a energia da massa. Isso é positivo enquanto provoca uma transformação construtiva, mas torna-se absolutamente defensivo à medida em que estaciona e cristaliza a estrutura social. A massa acaba sendo seduzida e permite ser liderada, agindo pela imitação e pela sugestibilidade. Esses são fatores essenciais para a ordem social, mas acabam retendo os indivíduos no nível do grupo, sem

desenvolvimento de consciência, condição muito mais cômoda do que enfrentar a diferenciação e a “descoberta da própria individualidade” (JUNG, 2007, p. 30).

A transformação da personalidade ocorrida pela vivência do grupo pode ser extremamente limitada. O sujeito transforma-se apenas enquanto está identificado a ele, pois a consciência grupal é inferior à consciência individual. Ao se manter uma identificação inconsciente, o sujeito permanece no nível medíocre do grupo, caindo em uma instintividade regredida. Contudo, nas vivências de grupo pode haver espaço para uma maior solidariedade e um entusiasmo construtivo. O grupo é capaz de conferir “coragem, decisão e dignidade” (JUNG, 2008, p. 132) ao indivíduo.

A individualidade, ao contrário, sempre ficou no foco e na preferência de Jung. Seu conceito de individuação, central em sua teoria, postula que o processo de desenvolvimento da personalidade do sujeito é um “tornar-se um ser único, na medida em que por ‘individualidade’ entendermos nossa singularidade mais íntima, última e incomparável” (JUNG, 2007, p. 49). Jung propõe a ideia como uma diferenciação gradual de elementos universais, ou seja, do desenvolvimento pleno da singularidade a partir do que é coletivo e comum. Isso acontece através do encontro do Self como totalidade e personalidade potencial do indivíduo com a realidade externa (WHITMONT, 2008).

A personalidade na infância é uma totalidade potencial ainda indiscriminada, que vai se realizando à medida que se desenvolve e se relaciona com o mundo exterior. A partir de seus relacionamentos, principalmente com seus cuidadores, a criança vai percebendo o que é considerado bom e ruim em seus impulsos, selecionando-os para melhor se adaptar à realidade externa (ABRAMS & ZWEIG, 2011). O ego procura se diferenciar da totalidade original e se estabelecer identificando-se com certos impulsos e rejeitando ou negligenciando outros à medida em que internaliza a moral e as vivências externas. Dessa dinâmica forma-se a sombra como “a parte da personalidade que foi reprimida em benefício

do ego ideal” (WHITMONT, 2008, p. 144) e a persona como “aquela parte da personalidade desenvolvida e usada em nossas interações, nossa face externa consciente, nossa máscara social” (HOPCKE, 2011, p. 100).

Em seu desenvolvimento posterior, o ego vai cada vez mais se estabelecendo no mundo externo enquanto diferencia-se do mundo interno. A questão da identidade fica aqui proeminente, pois o sujeito precisa conquistar seu espaço no mundo externo respondendo às suas demandas ao mesmo tempo em que é chamado a dar atenção aos seus impulsos internos e à sua própria individualidade. Na segunda metade da vida, a dinâmica muda de direção, e o foco passa para o mundo interno e aquilo que foi negligenciado durante o percurso de adaptação externa, reestruturando a identidade até então estabelecida.

A identidade na individuação, como podemos ver, é uma eterna articulação entre a estruturação e o desenvolvimento do ego com as demandas internas e externas, envolvendo uma série de negociações e escolhas por parte do sujeito em um processo criativo e constante de integração e realização de sua própria singularidade no mundo. O ego passa por uma série de identificações, seja com os pais, com sua persona e seus papéis externos, seja com impulsos internos e seus potenciais e compensações, e se estrutura a medida em que vai vivenciando os dois mundos. Essas identificações podem ser construtivas a medida em que ajudam o ego a se desenvolver de maneira criativa, sendo capaz de elaboração e integração conscientes, e podem ser defensivas ou destrutivas à medida em que se tornam compulsivas, cristalizadas e inconscientes.

ANÁLISE

Como podemos observar, as raízes do futebol foram práticas difusas conhecidas por diferentes nomes que se referiam a um jogo com bola ou a chutar a bola. Bem antes dessas práticas ganharem alguma uniformidade, o “jogo com bola” já era encontrado em diversas partes do mundo com diferentes formatos e características. O fato de que essas práticas ocorriam em culturas tão distantes como as das Américas, Europa e Ásia e que se mantiveram parte integral dessas diferentes sociedades mostra o apelo arquetípico envolvido. Desde o primeiro registro da China por volta de 2000 a 1500 a.c., o jogo com bola manteve-se parte das práticas dos povos ameríndios, europeus e asiáticos sendo sempre reformulado e atualizado de acordo com os matizes culturais locais, seja com contornos militares ou mais explicitamente religiosos, mas sem nunca perder o apelo e o interesse humanos.

Essa atração que fez a humanidade criar e praticar diferentes jogos com bola pode ser analisada sob vários aspectos. No que se refere aos aspectos arquetípicos, podemos observar uma riquíssima simbologia nos diferentes elementos do jogo, seja da esfera como símbolo do Si-mesmo (JUNG, 2011a) até o campo como mandala (BYINGTON, 2006), espaço sagrado e ritualístico. Cada elemento do jogo seria passível de uma vasta análise simbólica que fugiria do foco do presente trabalho, portanto os símbolos relevantes serão aqui observados a partir da formação das identidades coletivas e suas implicações nas dinâmicas dos grupos.

Em primeiro lugar, antes de focarmos na simbologia do futebol, precisamos considerar o conceito de “jogo” em si e o movimento humano de jogar. Huizinga, pensador holandês nascido no final do século XIX, criou uma obra essencial a esse tema chamada

Homo Ludens (2011), na qual coloca o jogo como um fenômeno cultural pelo qual a civilização se desenvolve. Pela sua proposta, o jogo é um conceito irreduzível a outros conceitos como lógica, estética ou biologia. É caracterizado por ser uma atividade voluntária, com um fim em si mesma alheia às necessidades práticas da “vida real”. É um processo cuja satisfação vem da própria realização e, embora não seja “sério” no sentido de fins e resultados úteis, tem uma seriedade inerente, perceptível principalmente quando o jogador fica absorvido por completo em sua atividade. Assim, o jogo cria seu próprio espaço e tempo fora do cotidiano e, por ser regrado, cria sua própria ordem. Huizinga coloca que o jogo cria civilização justamente por estabelecer essa ordem – e, portanto, orientar os participantes – e que “as grandes atividades arquetípicas da sociedade humana são, desde o início, inteiramente marcadas pelo jogo” (2011, p. 7), incluindo aqui os rituais e cultos sagrados, uma vez que as formas de jogo são uma “imaginação da realidade” (2011, p. 7).

Outra característica descrita pelo holandês seria a tensão inerente. O jogador quer o desenlace do jogo, quer ganhá-lo: o jogo propõe algo difícil de ser alcançado e a incerteza de consegui-lo gera tensão. A tensão atinge seu ápice através da competição e, com ela, a ética ganha relevância, pois, se o jogo é regrado e provoca tensão pela incerteza da vitória, a ética de seus jogadores é colocada à prova. Desrespeitar as regras, mesmo em busca da vitória, é romper os limites do tempo e espaço lúdicos.

Esse espaço singular criado traz desdobramentos interessantes. O jogo imerge seus jogadores em uma dinâmica própria e torna-se um elo entre seus participantes. Por separá-los da vida cotidiana, o jogo propicia um espaço/tempo com um sentido próprio compartilhado apenas pelos sujeitos envolvidos. Dessa maneira, coloca Huizinga (2011), os jogadores partilham um “segredo” que os conecta para além do tempo da atividade. Muitos agrupamentos sociais surgem através do jogo a partir da vivência desse sentido singular fechado em si mesmo. Como diria o holandês, “o clube pertence ao jogo tal como

o chapéu pertence à cabeça” (p. 15). O jogo “promove a formação de grupos sociais com a tendência a rodearem-se de segredo e a sublinharem a sua diferença em relação ao resto do mundo por meio de disfarces ou outros meios semelhantes” (p. 16). Ganhar o jogo significa, então, a vitória do grupo ao qual o ganhador pertence, pois, “o êxito obtido passa imediatamente do indivíduo para o grupo” (p. 58) e o êxito é a superioridade através da qual se obtêm honrarias e estima.

Um paralelo pertinente à ideia de um espaço e tempo singular é o trabalho de Mircea Eliade (1987) sobre a questão do sagrado. Segundo o pensador romeno, o sentimento do sagrado do homem religioso envolve a ideia de que há algo além da realidade “profana” meramente material, algo que a sustenta e que é de uma ordem totalmente diferente. O sagrado é a manifestação numinosa no mundo e o sentimento numinoso consiste na vivência da revelação de um poder absolutamente superior, que faz com que o sujeito sinta sua inferioridade, impotência e dependência dessa revelação para sentir o que é verdadeiramente real além da existência profana. O homem religioso necessita dessa orientação e referência, pois o profano carece de consistência e sentido, sendo vivenciado como falso e vazio. O sagrado é, portanto, a manifestação da realidade verdadeira que subjaz à realidade imediata e que sustenta e orienta a vida do homem religioso. A transição do espaço e tempo profano para o espaço e tempo sagrado é acompanhada de rituais e símbolos propiciadores de sua vivência.

O sagrado é sentido como o verdadeiro e vem da criação divina a partir do caos, estruturando e ordenando o mundo. Essa estruturação é constantemente repetida pelo homem religioso em sua busca pelo sagrado, ou seja, os atos dos homens são reflexos e imitações dos atos divinos e a ordenação humana é orientada pela ordenação divina. O homem religioso constrói espaços para a vivência do sagrado e o compartilhamento dessa vivência é o que o diferencia do mundo e dos homens profanos. Como o cosmos é uma

criação divina a partir do caos e o mundo do homem religioso é estruturado a partir dessa realidade sagrada, qualquer ameaça à estrutura é uma ameaça de regressão ao caos. Os inimigos – o *outro* que não compartilha do *nosso* sagrado – devem ser vencidos assim como as forças divinas superaram os seus inimigos para a criação do cosmos. Dessa maneira, todo rito humano que propõe a encenação de um embate representa a reencenação dessa criação, sua estruturação original.

O paralelo entre os dois teóricos fica claro quando Huizinga coloca que “do ponto de vista formal, não existe diferença alguma entre a delimitação de um espaço para fins sagrados e a mesma operação para fins de jogo” (2012, p. 23). O holandês mais de uma vez coloca que o jogo é a origem de ritos e cultos e muitas das caracterizações de ambos coincidem. Embora a tese de Eliade não possa ser resumida à conceituação de Huizinga, as ligações feitas por este último com o tema dos rituais são provocativas e acabam aproximando o jogo e a vivência do sagrado no sentido de que os dois constelam um espaço próprio com um desenvolvimento singular que une seus participantes em uma vivência alheia à realidade cotidiana. Ampliando o foco, tanto o jogo como o sagrado acabam por dar coesão e estrutura à comunidade agregando valores criativos e éticos.

Outra coincidência entre esses dois pensadores é a crítica negativa em relação à modernidade. Huizinga coloca que o elemento lúdico foi perdido nos tempos de industrialização e produtividade, uma vez que o jogo é uma atividade voluntária com um fim em si e o esporte profissional de competição distorce essa noção pois impõe uma obrigação aos seus participantes e um fim para além de si, assumindo o caráter de trabalho. Eliade fala do processo de dessacralização do mundo e do homem que vive uma existência profana e materialista, sem significado inerente, e que sente que o pensamento religioso é mais um obstáculo em sua liberdade. Apesar de seu descontentamento, Eliade fala que apenas poucos indivíduos ocidentais conseguem uma dessacralização completa em suas

vivências e que a maioria ainda retém uma série de mitos camuflados e rituais degenerados. O homem moderno ainda comemora viradas de ano, ainda vive os mitos escondidos em sua literatura secular, no teatro e no cinema, lugares onde consegue escapar do tempo profano.

A crítica à modernidade é também encontrada em Jung e, assim como Eliade, Jung não vê a “morte dos deuses” com um fatalismo inapelável. Em um paralelo ao pensador romeno, o psiquiatra suíço ainda vê no homem moderno traços do que um dia foram deuses, cultos e rituais. “Abandonamos, no entanto, apenas os espectros verbais, *não os fatos psíquicos responsáveis pelo nascimento dos deuses*” (JUNG, 2013, p. 43). Se as imagens arquetípicas de outrora não fazem mais sentido e caíram em desuso, os arquétipos ainda estão ativos. Podemos então afirmar que o que mudou na modernidade foi a relação da consciência moderna com a simbologia arquetípica, consciência esta que agora vive seus símbolos e mitos de maneira compulsória e inconsciente, não atenta à influência inconsciente que subjaz em si mesma. O sujeito moderno desmistificou o mundo sem perceber que ainda cultiva heróis, adora imagens e sofre influências para além de sua força de vontade. “Os deuses tornaram-se doenças” (JUNG, 2013, p. 43).

Outra aproximação interessante entre esses teóricos seria ler o aspecto lúdico de Huizinga como um impulso criativo e imaginativo – criador de cultura – próximo à capacidade criativa e imaginativa do inconsciente junguiano. Se, para Jung, o inconsciente não é apenas um depósito de repressões e resíduos conscientes, mas é também fonte criativa em permanente atividade, base da consciência, da cultura e da civilização, a descrição de Huizinga torna-se não idêntica, mas pelo menos não estranha à visão junguiana.

A ideia aqui não é igualar a teoria destes três pensadores, mas encontrar pontos em comum em um diálogo que enriqueça a visão sobre o presente tema. O mais interessante

é notar a concordância que há em torno de uma crise na modernidade na qual a consciência torna-se empobrecida e esvaziada pelos processos decorrentes da industrialização (profissionalização, padronização, urbanização, etc.) e dos desdobramentos do pensamento moderno (materialismo, secularização, relativismo, etc.). Tanto o lúdico de Huizinga e o sagrado de Eliade encontram-se deslocados na consciência moderna e Jung critica sua relação com o inconsciente e suas imagens. Os três, porém, também concordam que não houve um desaparecimento desses aspectos na cultura contemporânea, mas sim uma mudança radical em suas manifestações.

Essas distorções características do período moderno foram sofridas também pelo jogo com bola que, nesse processo, tornou-se o futebol contemporâneo. Ainda assim, o futebol é considerado muitas vezes um fenômeno cultural tradicionalista e antiquado, um jogo desprezado pelo intelecto racionalista e marcado por um fanatismo primitivo. “Em nossos tempos, poderia-se afirmar que [o futebol] tomou o lugar sagrado antes reservado à religião, às causas transcendentais, ao amor à pátria, ao ardor pela política; tornou-se a paixão das multidões” (SEBENELO, 2012, p. 237). Comumente chamado de “ópio do povo” e o novo circo das políticas de pão e circo, a elite intelectual afastou-se progressivamente do esporte à medida em que este foi popularizado e perdeu seus ares de sofisticação europeia. No Brasil, por exemplo, o futebol foi inicialmente saudado por grandes escritores e os jornais dedicavam ao desporto colunas rebuscadas cheias de termos em inglês exaltando o cavalheirismo das partidas (o estilo *gentleman* britânico) (SILVA, 2014). Com a popularização do futebol, os círculos literários viraram as costas para o jogo e viram nele o ufanismo nacionalista forçado pelos ditadores (CAMPOS & ALFONSI, 2014), a violência irracional provocada por um fanatismo primitivo e a massificação que domina a cultura popular. “Em que o futebol se parece com Deus? Na devoção que desperta em muitos crentes e na desconfiança que desperta em muitos intelectuais” (GALEANO, 2014, p. 36).

Assim, o futebol ocupa um lugar complexo na cultura contemporânea. Ao mesmo tempo em que sua formatação atual é o resultado dos processos de modernização e globalização dos últimos séculos, acompanhando as transformações socioeconômicas mundiais, o futebol é também um dos últimos refúgios do que são considerados comportamentos regredidos e irracionais.

Para além dos paralelos socioeconômicos, podemos entender a dinâmica em torno do futebol como um movimento compensatório a essas mesmas mudanças. A dessacralização dos espaços em contraste com a reverência aos estádios, a domesticação urbana em contraste com a contaminação dionisíaca das arquibancadas, as descentralizações sociais em contraste com a insubstituível ligação clubística. Se nos movimentos de massa há uma regressão da consciência individual e um contágio psíquico com o grupo, o individualismo moderno é deslocado nas paixões futebolísticas. Se o mundo foi racionalizado, se a técnica explica e prevê os fenômenos ao nosso redor, o futebol é o lugar do inexplicável e do imprevisível. No futebol, por exemplo, as probabilidades não contam, “a graça do futebol está precisamente na riqueza de suas infinitas possibilidades (que a visão do dogmatismo quer porque quer negar). Dito bem simplesmente: no futebol, quase tudo é possível” (VALLS, 2012, p. 56). Não há favoritismo e as previsões são com muita frequência frustradas, mesmo havendo apenas três possibilidades de resultado (vitória, empate ou derrota). A técnica racional não conseguiu ainda seu domínio abstrato sobre a bola, o que agrega um elemento imprevisível e, por isso, fascinante ao jogo.

A própria noção de se jogar com os pés mostra essa tendência. “O futebol, jogo da bola praticado com os pés, não é adequado para as condições naturais da anatomia e da fisiologia do ser humano” (FLEIG, 2012, p. 68). É muito mais difícil dominar uma esfera com os membros inferiores, o que coloca o esporte nos ínfimos da anatomia humana, para além do domínio sofisticado e racional das mãos, em um jogo que envolve pés, pernas e quadris.

“A habilidade dos pés é a habilidade do mundo arcaico. O oposto da cabeça, do raciocínio claro, da consciência abstrata” (BYINGTON, 2014, p. 10). A bola, por sua vez, centralizando a energia e a consciência dos jogadores, é escorregadia, de difícil controle, viva e personificada, Galeano a descreve bem:

Mas a bola também tem suas veleidades, e às vezes não entra no gol porque no ar muda de opinião, e se desvia. É que ela é muito suscetível. Não suporta que a tratem a patadas, nem que batam nela por vingança. Exige que a acariciem, que a beijem, que a embalem no peito ou no pé. É orgulhosa, talvez vaidosa, e não lhe faltam motivos: ela sabe muito bem que dá alegria a muitas almas quando se eleva com graça, e que são muitas as almas que se estragam quando ela cai de mau jeito. (2014, p. 22)

Mesmo sendo um esporte de técnica sofisticada, onde a ciência e a medicina contemporâneas mudaram de maneira drástica a dinâmica do jogo, o futebol ainda quebra as barreiras do racionalismo e força seus participantes a venerarem pés e a acompanharem o ritmo de um objeto inanimado. Heróis e vilões aparecem e desaparecem a cada partida, as superstições são encontradas nas mais diversas formas e o vocabulário desportivo é cheio de termos bélicos. O futebol é um lugar em que o que há de mais moderno e sofisticado – as arenas, a medicina, os equipamentos – servem a um embate físico, imprevisível e de um fanatismo quase religioso, um drama que ocorre há milênios.

Assim, o jogo de futebol cria sua própria atmosfera e sua própria ordem, como coloca Huizinga, e ainda se torna um espaço onde o sagrado pode ser vivenciado no mundo contemporâneo.

No futebol, como acontecimento único, a cada vez nossa humanidade se eleva à sua idealidade, na forma de nosso entusiasmo, ou seja, ficamos possuídos

pelos deuses e nos tornamos divinos. Pela vitória no jogo nos convencemos de que podemos subverter a morte. Por isso, o futebol é feito para os deuses. E somente os deuses é que se permitem jogar futebol (FLEIG, 2012, p. 79).

Esse espaço propicia a identificação com o grupo, como coloca Jung “o ser humano sempre formou grupos que possibilitassem vivências de transformação coletiva, frequentemente sob a forma de estado extáticos. A identificação regressiva [...] é sempre ligada a um maior sentido de vida” (2008, p. 131). O futebol torna-se um ritual que sempre segue certo desenvolvimento e sempre retorna ao ponto de início. Há uma preparação para o jogo, uma “concentração” (como é chamado o retiro dos jogadores antes de uma partida) interna, preparatória e uma “concentração” externa, da aglomeração de pessoas em torno do evento. Os símbolos de cada grupo são expostos, vestidos, defendidos. A energia toda vai à bola que, de início e a cada reinício, é colocada no centro do campo que fica dentro de um círculo dentro de um retângulo dividido em dois que, por sua vez, fica dentro do estádio, o círculo maior que tudo fecha e separa do espaço cotidiano da cidade, sacralizando o espaço delimitado como uma mandala (BYINGTON, 2014).

Se, como coloca Eliade, a batalha contra o *outro* é a batalha contra o caos em defesa do *nosso* cosmos, da *nostra* estrutura, nós vivenciamos no futebol a reencenação dessa batalha. O *nosso* time é uma identificação grupal sobre o qual projetamos a estruturação psíquica coletiva, eles defenderão a *nostra* bandeira, a *nostra* causa, a *nostra* potência. A disputa torna-se aqui uma disputa contra a desestruturação, perder o jogo é perder a potência heroica da consciência coletiva, é ser engolido pelas forças do caos, pelo inconsciente. O *outro* é a nossa sombra projetada, sentido como o nosso contrário, como aquilo que rejeitamos e do qual nós nos defendemos. Neumann (1990) fala da projeção mútua da sombra em esportes bipolares e que lutar contra o outro sobre o qual a projeção

recai é lutar contra “nossa própria contraposição inconsciente, que é subversiva a nossa segurança e atitude conscientes” (p. 52, tradução nossa).

Entramos aqui em um terreno conhecido da psicologia analítica, a questão do herói e da sombra. O mito do herói no desenvolvimento da consciência coloca o ego em uma posição independente, libertando-se do domínio do inconsciente. “Assim, o herói é o precursor da humanidade em geral. Seu destino é o padrão de acordo com o qual as massas da humanidade precisam viver” (NEUMANN, 2014, p. 131, tradução nossa). A jornada do herói é a orientação do desenvolvimento da consciência coletiva que a ele se identifica, e a transformação de um representa a transformação do outro. O mito é intimamente ligado aos grupos masculinos emergentes do matriarcado. O “grupo de sociedades masculinas e organizações secretas é dominado pelo arquétipo do herói e pela mitologia da luta contra o dragão, que representa o estágio do desenvolvimento da consciência” (NEUMANN, 2014, p. 147, tradução nossa). O herói também é comumente encontrado no futebol através dos seus ídolos, que encarnam as características positivas e a potência do grupo através das projeções. “Os jogadores de futebol são os heróis do povo, e o goleador é o maior de todos” (BYINGTON, 2014, p. 11). Sem ele, o time perde consistência e confiança, permanecendo desestruturado e vulnerável. O ídolo agrega poder ao time e consegue organizá-lo em torno de si, trazendo coesão e ordem através de suas características e feitos extraordinários.

Podemos colocar, então, que o jogo de futebol propõe a reencenação do drama heroico da luta contra a desestruturação e a favor do estabelecimento e coesão do ego – no caso, da consciência coletiva – através da projeção da sombra sobre o adversário e do herói sobre os próprios jogadores, funcionando como “um exercício simbólico da alma coletiva, ou seja, da cultura” (BYINGTON, 2014, p.2). O ritual se dá em um local preparado para tanto, com desenhos específicos que ordenam a dinâmica do jogo e delimitam seus

espaços como uma mandala, contendo o drama que ali ocorre. O público interage através de uma identificação coletiva e regressiva, que rebaixa o nível da consciência individual em uma contaminação psíquica, o que torna ainda mais propícia a invasão de conteúdos inconscientes, a possessão arquetípica e as projeções.

O espectador passa a ocupar, também, um lugar de jogador, de modo que é para quem e em quem se realiza o jogo. É no espectador que se realiza o sentido do conjunto do jogo, sem que o jogador deixe de participar na realização desse sentido. (FLEIG, 2012, p. 78)

Essa identidade inconsciente pode ser lida como um segredo partilhado pela comunidade, um laço íntimo e numinoso que une seus membros pela mesma rede simbólica – pelo mesmo jogo, como propõe Huizinga, e pela vivência compartilhada do sagrado, como coloca Eliade. É a *participation mystique*, como coloca Jung (2008), um estágio anterior da consciência predominante nos grupos primitivos a partir da qual surge a consciência individual e que ainda está presente nas formações modernas. Embora a modernidade tenha um acento na consciência individual e na diferenciação do sujeito, a identificação psíquica dos indivíduos é *conditio sine qua non* para qualquer agrupamento humano, mesmo que em baixa intensidade (o que produziria um grupo com pouca coesão). Se há um *nós*, há alguma forma de identidade e identificação que estabelece esse sentimento.

Como propõe a antropologia, a identidade de um grupo é manifesta através de sua cultura em seus símbolos, costumes, história, mitos e arte, ou seja, a *participation mystique* é mantida através de uma rede simbólica. No futebol, podemos encontrar esses elementos em torno dos clubes e seleções.

No caso das seleções nacionais, a mobilização em torno do jogo está enraizada no sentimento nacional e insere-se no que já vimos sobre a ficção do Estado-nação: a seleção promove um panteão de heróis, põe à prova uma capacidade de conquista domesticada para tempos não bélicos, dilui as paixões clubísticas em torno de uma única identidade maior – escondendo as desigualdades regionais – e exhibe as características e os valores nacionais. O futebol como esporte popularizado vira uma tradição *folk*, absorvida em uma releitura local e, portanto, intimamente ligada à essência do povo.

Diversos são os exemplos dessa identificação nacional através do futebol. No Brasil, os regimes ditatoriais usaram o futebol como elemento de coesão nacional. Se Lima Barreto (*apud* FRANCO, 2007) dizia que o Brasil não tinha povo, tinha público, Nelson Rodrigues foi mais longe em sua crônica sobre a chegada da seleção à final da copa de 70:

Observem agora o que o escrete fez por nós. Há pouco tempo o brasileiro tinha certa vergonha de ser brasileiro. [...] Agora não. Agora acontece coisa espantosa: - todo mundo que ser brasileiro. O país foi invadido por brasileiros, ocupado por brasileiros. Dizia-me o Francisco Pedro de Coutto: - “Nunca vi tantos brasileiros”. (1993, p. 190)

Não à toa, a camisa da seleção brasileira é muitas vezes usada em passeatas de caráter nacionalista, sendo um dos poucos símbolos que constitui a identidade brasileira.

Esse orgulho brasileiro através do futebol ao qual Nelson Rodrigues se refere transformou-se em um dos pontos chave do debate sobre a identidade nacional. Como vimos, cada país coloca em seu estilo de jogo as idiossincrasias de seu caráter, gerando uma identificação pelo comportamento, valores e habilidades. No caso do Brasil, único país pentacampeão do mundo, o estilo de jogo foi motivo de fascínio chegando ao seu ápice na copa de 1982, na qual terminou em 5º lugar. A grande frustração não foi simplesmente a

derrota no torneio, mas sim a derrota com uma equipe que demonstrava em campo um dos elementos mais preciosos da cultura nacional: o futebol-arte.

A essência do futebol brasileiro “individualista e romântico” (CARVALHO, 2012, p.55) contrastando com o futebol-força europeu e argentino, o futebol pragmático, técnico, estratégico e “de resultados” é colocada por diversos autores (CARVALHO, 2012; FOER, 2005; GIGLIO, 2005; ROHDEN, 2012). Para o brasileiro, o futebol belo é melhor que o futebol pragmático, mesmo que saia derrotado, pois o resultado positivo não necessariamente compensa o futebol feio. O Brasil foi caracterizado pela estratégia da não-estratégia, que quebrava as rigorosas formações táticas características da Europa através da improvisação e do talento individuais, sendo o drible sua maior arma. “O estilo europeu era prosa, o brasileiro era poesia” (FOER, 2005, p. 109).

Quando o futebol brasileiro deixou de impressionar e viu-se ultrapassado, tentou-se uma adaptação ao futebol-força, um aprimoramento da parte técnica e física do jogo que nunca foi plenamente estabelecida, aceita ou bem-sucedida em comparação ao europeu. Essa descaracterização tornou-se uma crise identitária e a defasagem do futebol brasileiro foi coroada pela vergonhosa atuação da seleção brasileira na Copa do Mundo de 2014, da qual o Brasil foi anfitrião e acabou saindo nas semi-finais após uma escandalosa de 7 a 1 para a Alemanha, que se sagraria campeã. Fica claro como o Brasil voltou ao seu “complexo de vira-lata” sentindo-se ultrapassado em relação à Europa e desvalorizando suas potencialidades criativas características, mas dessa vez com uma nostalgia compensatória pelos tempos áureos (o afã de encontrar o “novo Pelé” que salvará o futebol nacional e a insistência em recorrer a antigos ídolos para dirigir a seleção).

Esse contraste de estilos que vemos no futebol brasileiro em relação ao futebol europeu e argentino faz parte de um estabelecimento de identidade por meio da rivalidade e da oposição (GIULIANOTTI, 2010). Essas rivalidades são formadas em relações já

estabelecidas de comunidades em que diferentes identidades levam seus atritos para dentro do campo (conflitos de classes, étnicos, territoriais, etc.) ou são criadas pela história do futebol, formando uma tradição própria. Enquanto Inglaterra e Alemanha acabam levando a campo os conflitos pelos quais passaram (nos jogos entre os dois países, a torcida inglesa costuma cantar “two World Wars, one World Cup” em referência às duas guerras mundiais e à copa de 66 que os ingleses ganharam em cima dos alemães), Brasil e Itália protagonizam uma rivalidade resultante dos diversos jogos marcantes que disputaram nos quais a forte característica defensiva e tática italiana enfrentou a improvisação ofensiva brasileira.

As rivalidades futebolísticas ficam ainda mais evidentes nas relações entre clubes. As disputas comumente ganham contornos que extrapolam o que acontece no gramado. No início, no Reino Unido, estabeleceu-se a disputa entre as escolas rivais, depois entre as classes emergentes na industrialização e a velha aristocracia e, com a popularização do esporte, com as classes operárias. Disputas religiosas também foram relevantes, principalmente entre católicos e protestantes, além dos clubes formados pela população judaica. No Brasil, as disputas começaram entre imigrantes ingleses e alemães, tomou a elite tradicional e, também através da popularização, as rivalidades foram estabelecidas entre as classes sociais e as colônias de imigrantes. Aqui, a discriminação racial ficou em evidência junto com a discriminação das classes pobres.

As polaridades estabelecidas fortalecem as identidades. Há uma forte solidariedade interna nos agrupamentos e as tensões sociais acabam sublimadas em uma encenação simbólica regulamentada e segura (embora muitas vezes os limites da violência simbólica sejam desrespeitados). As torcidas organizadas, por exemplo, são enormes mobilizações sociais ao redor de um clube, nas quais uma solidariedade e cumplicidade internas são estabelecidas ao mesmo tempo em que a rivalidade com o outro é fortalecida. Mesmo fora

das torcidas organizadas, o torcedor comum costuma ser mais fiel ao seu time do que a outros elementos de sua vida: pode mudar de cônjuge, profissão, país, mas o time permanece o mesmo.

O laço identitário formado pelos clubes é mais relevante ainda quando pensamos nas comunidades minoritárias ou socialmente marginalizadas, como classes mais pobres, etnias discriminadas e colônias de imigrantes. No Brasil, por exemplo, diversos clubes foram fundados por associações de italianos, alemães, portugueses, proletários, fortalecendo esses grupos sociais. Uma vitória em uma competição esportiva era um momento de comunhão, alegria e reconhecimento social. Não só a interação e a vivência social do clube tornavam-se um lugar de troca e fortalecimento dos vínculos, como a participação esportiva também era lugar de engrandecimento e fortalecimento identitário, agregando potência comunitária simbólica ao grupo.

A projeção da sombra é aspecto relevante nessa dinâmica, uma vez que as identidades se contrapõem numa relação eu-outro em que o outro – o adversário – é sempre inferiorizado e agredido simbolicamente. Como vimos, é importante para a consciência coletiva a escolha de um bode expiatório que carregue os males que ameaçam a comunidade. A sombra acaba surgindo na formação da consciência em benefício da diferenciação do ego e é projetada à medida em que é reprimida. A sombra, como colocam Abrams & Zweig, age “como um sistema imunológico psíquico, definindo o que é eu e o que é não-eu” (2011, p. 16). Portanto, a sombra é essencial na discriminação do ego, ou seja, é essencial para que haja um *eu*. Além disso, o ego vai sendo diferenciado também em relação ao outro externo, o que gera a necessidade de reconhecimento e discriminação mútuos.

Ser reconhecido é existir para alguém, para os outros, existir nos outros, pouco importa se tal existência desperta sentimentos agradáveis ou não. Por tal

singularidade, o termo reconhecimento é tão interessante para ser pensado a partir do esporte, visto que no espectro desse espaço o *status* de uma entidade é constantemente posto à prova através dos enfrentamentos. Não existe, nesse acaso, a possibilidade de existência sem a exposição e o risco implicados nas disputas. (Damo, 2014, p. 54)

Nas imagens consteladas pelas rivalidades do futebol, podemos perceber que conteúdos são identificados à consciência coletiva e aqueles que são reprimidos e projetados na relação com o outro. Os primeiros mostram o ideal de ego – que ficará ligado à persona – e o segundo, a sombra. Mais comumente, as qualidades prezadas pela cultura do futebol são relativas à potência e ao poder. Ser “macho”, potente, ter raça e garra para ser o melhor em contraste ao “viado”, fraco e covarde, em um imaginário próprio da tradição patriarcal em que aquilo que é considerado másculo e potente é valorizado. Para além dessa temática, há as questões de classe – elite *versus* popular, o civilizado e justo contrastando com o bárbaro e desleal por um lado e, por outro, o covarde e esnobe contrastando com a força genuína do povo – e as questões étnicas que discriminam e inferiorizam o negro, o judeu, o católico ou o protestante.

Dessa maneira, os agrupamentos sociais são discriminados ao mesmo tempo em que são fortalecidos internamente e tem a oportunidade de vivenciar suas tensões em um jogo que, em tese, iguala as forças: o jogo começa com onze jogadores de cada lado e 0 a 0 no placar. Além disso, o árbitro é neutro e o campo é dividido igualmente entre as partes. Este é um panorama sofisticado, principalmente se comparado à situação dos jogos arcaicos e pouco organizados. É, assim, uma formatação democrática e representativa das tensões sociais contemporâneas em que a pressuposta igualdade de direitos é distorcida pelas enormes desigualdades econômicas entre os clubes.

Segundo Byington segue-se aqui os padrões do arquétipo da alteridade, em que o conflito é resolvido de maneira criativa permitindo “ao ego e ao outro se relacionarem afirmando sua identidade junto com as suas diferenças” (2014, p. 6). Seguindo esse raciocínio, Gramsci caracteriza o jogo como “este reino de lealdade humana exercida ao ar livre” (*apud* GALEANO, 2014, p. 37) e Damo afirma que os “adversários de um jogo são [...] parceiros de um evento. Afinal, o jogo suscita a presença de um outro *contra* quem, mas também *com* quem se joga” (2014, p. 26).

A vitória, por sua vez, é marcada por símbolos de integração e totalidade, como os troféus em forma de vaso de ouro ou prata, além comunhão da torcida em êxtase. “Erguer a Copa no final é um gesto da Apoteose, comunhão do indivíduo com o Todo” (BYINGTON, 2014, p. 3) Se o gol é a agressão simbólica, a derrota e a “morte” do adversário, o reinício é a oportunidade de ressurreição e transformação, é o constante contato com o outro, a relação que nunca se rompe em definitivo e que sempre se transforma a cada a reaproximação.

Nos tempos de globalização, o futebol foi reestruturado da mesma maneira que as relações econômicas e sociais também o foram, expandindo seu alcance e desfazendo certas fronteiras. O torcedor hoje tem a oportunidade de acompanhar campeonatos do mundo inteiro ao vivo, incluindo aqueles clubes que se tornaram grandes potências internacionais e são grandes referências do futebol. Dentro dos times, a figura do jogador-bandeira foi descolada, uma vez que poucos ídolos permanecem em seus times por mais de algumas poucas temporadas. A globalização também causou um desequilíbrio – característico do fenômeno – entre os países e campeonatos de diferentes grandezas econômicas, centralizando o futebol de maior qualidade na Europa, onde estão os clubes com maior poder financeiro, e relegando os países periféricos a exportadores de talentos.

A flexibilização das relações de trabalho deixou o vínculo jogador-clubes mais fluido, mesmo assim, o clubismo persiste como um local de resistência regionalista, alimentando a identidade local. “A expansão territorial das fronteiras não aniquilou o componente local” (DAMO, 2014, p. 44). Se grandes clubes tiveram sua identidade tradicional diluída nas últimas décadas e as suas equipes têm jogadores de origem cada vez mais heterogênea, isso parece não atrapalhar o grande público, que vem se interessando pelas novas amálgamas criadas, com as quais vem se identificando. Assim, o futebol mostra seu poder de renovação e criatividade, tornando-se um cenário para interessantes alquimias globais, refletindo a reformulação dos grupos sociais que o constituem e reatualizando o drama simbólico que encena. Se, por um lado, o futebol coloca as identidades em oposição em campo, por outro, vem misturando povos e nacionalidades, estilos e características, reformulando as identidades e suas oposições. Assim, como coloca Byington, “o futebol é uma escola de treinamento emocional, democrático e ético da alma coletiva, contendo alto potencial pedagógico civilizador” (2014, p. 6).

CONCLUSÃO

Na modernidade e seus desdobramentos, época em que as referências externas e internas foram deslocadas e desconstruídas, o futebol tornou-se um evento agregador em torno do qual a comunidade se encontra e se identifica. Através de processos de oposição e identificação coletiva, o esporte fortaleceu laços, estabeleceu vínculos e dramatizou diferenças de uma maneira razoavelmente democrática e ética.

No simbolismo do jogo, podemos ver o estabelecimento da consciência coletiva em oposição ao outro, à sombra, ao inconsciente. O mito do herói é constelado e cultivado como portador da potência simbólica e estruturante do grupo ao qual é identificado. O jogo se passa dentro de uma mandala que delimita e preserva o espaço, centralizando o espetáculo e a canalizando a energia de seus espectadores. A vitória é representada por símbolos de totalidade e comunhão.

Dessa maneira, o futebol torna-se um jogo ritualístico no qual os espectadores se identificam com seus heróis e participam do drama que presenciam. A consciência coletiva que então é formada baseia-se em uma *participation mystique*, caracterizada por uma regressão da consciência individual para uma consciência grupal mais primitiva. Esse estado de consciência rebaixado permite uma maior invasão dos conteúdos inconscientes e os espectadores comumente são inflados pela identificação com o herói e com o grupo. O adversário é alvo da projeção da sombra e, portanto, importante para o estabelecimento da estrutura coletiva, que deve, através de seus recursos e estratégias, estabelecer sua supremacia simbólica.

Acompanhando as mudanças nas relações sociais que caracterizam a globalização, a estrutura do esporte e a forma como é praticado foi constantemente reformulada,

mantendo-se atualizado e relevante para a consciência coletiva contemporânea. Em um momento em que as tradições foram desconstruídas e as referências foram descoladas, o futebol aparece como um espaço de referência criando sua própria cultura e tradição em uma rede simbólica cada vez mais globalizada, mas sem perder as marcas regionalistas e as peculiaridades de cada estilo de jogo.

Jogo, logo sou: o estilo de jogar é uma maneira de ser, que revela o perfil próprio de cada comunidade e reafirma seu direito à diferença. Diz-me como jogas que te direi quem é: há muitos anos que se joga futebol de diversas maneiras, expressões diversas da personalidade de cada povo, e o resgate dessa diversidade me parece, hoje em dia, mais necessário do que nunca. (GALEANO, 2014, p. 243)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRAMS, J. & ZWEIG, C. (Org.) *Ao Encontro da sombra – O Potencial Oculto do Lado Escuro da Natureza Humana*. São Paulo: Cultrix, 2011.

BAUMAN, Z. *Identidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BYINGTON, C. *Arquétipo da Alteridade e a Riqueza Simbólica do Futebol – Uma Contribuição da Psicologia Simbólica Junguiana*. Disponível em: <http://www.carlosbyington.com.br/site/wp-content/themes/drcarlosbyington/PDF/pt/o_futebol_e_a_arte_do_corpo.pdf>. Acesso em: 21 de agosto de 2014.

_____, *Futebol: A Grande Paixão do Povo Brasileiro – Um Estudo da Psicologia Simbólica Junguiana*. Disponível em: < <http://www.carlosbyington.com.br/futebol-grande-paixao-brasileiro/>>. Acesso em: 21 de agosto de 2014.

CAMPOS, F.; ALFONSI, D. *Futebol Objeto das Ciências Humanas*. São Paulo: Leya, 2014

CARVALHO, J. E. GEOPOLÍTICA. São Paulo: SESI-SP, 2012.

CHADE, J. Brasil Registra a Segunda Maior Média de Público das Copas do Mundo. *Estadão*, São Paulo, 13 de julho de 2014. Disponível em: <<http://esportes.estadao.com.br/noticias/futebol,copa-do-mundo,brasil-registra-segunda-maior-media-de-publico-das-copas-do-mundo,1528047>>. Acesso em: 10 de junho de 2015.

ELIADE, M. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1987.

FIGUEIREDO, E.; NORONHA, J. M. G. Identidade Nacional e Identidade Cultural. *Psicanálise & Barroco em Revista*, Ano 5, número 9, 1º semestre de 2007. Disponível em: <http://www.psicanaliseebarroco.pro.br/dados/obras/identidade%20nacional%20e%20identidade%20cultural.doc>> Acesso em: 23 de outubro de 2014.

FLEIG, M. *O Futebol É Feito Para Os Deuses?* In: ROHDEN, L.; AZEVEDO, M. A.; AZAMBUJA, C. C. (Org.) *Filosofia e Futebol: Troca de Passes*. Porto Alegre: Sulina, 2012.

FOER, F. *Como o Futebol Explica o Mundo – Um Olhar Inesperado sobre a Globalização*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

FRANCO JÚNIOR, H. *A Dança dos Deuses – Futebol, Sociedade, Cultura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GALEANO, E. *Futebol ao Sol e à Sombra*. Porto Alegre: L&PM, 2014.

GAMBETA, W. et al. (org.) *Primeiros Passes – Documentos para a História do Futebol em São Paulo*. São Paulo: Ludens, 2014.

GIGLIO, S. S. *Futebol-Arte ou Futebol-Força? O Estilo Brasileiro em Jogo*. In: DAOLIO, J. *Futebol, Cultura e Sociedade*. Campinas: Autores Associados, 2005.

GIULIANOTTI, R. *Sociologia do Futebol – Dimensões Históricas e Socioculturais do Esporte das Multidões*. São Paulo: Nova Alexandria, 2010.

HALL, S. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014.

HUIZINGA, J. *Homo Ludens: O Jogo Como Elemento da Cultura*. São Paulo: Perspectiva, 2012.

JUNG, C. G. *Aion – Estudos sobre o Simbolismo do Si-Mesmo*. Petrópolis: Vozes, 2011a.

_____. *Estudos Alquímicos*. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. *Aspectos do Drama Contemporâneo*. Petrópolis: Vozes, 2012

_____. *Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. *Civilização em Transição*. Petrópolis: Vozes, 2011b.

NEUMANN, E. *The Origins and History of Consciousness*. New York: Princeton University Press, 2014.

_____. *Depth Psychology and a New Ethic*. Boston: Shambhala, 1990.

PENNA, E. M. D. Jung e a Pós-Modernidade. *Revista Junguiana*, São Paulo, v. 24, p. 15-24, 2006.

RODRIGUES, N. *À Sombra das Chuteira Imortais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

SEBENELO, S. M. *Futebol e Subjetividade*. In: ROHDEN, L.; AZEVEDO, M. A.; AZAMBUJA, C. C. (Org.) *Filosofia e Futebol: Troca de Passes*. Porto Alegre: Sulina, 2012.

SILVA, M. R. *Cidade Esportiva/Cidade das Letras*. In: CAMPOS, F.; ALFONSI, D. (Org.) *Futebol Objeto das Ciências Humanas*. São Paulo: Leya, 2014

VALLS, Á. *No Futebol, A Gente Ganha, Empata ou Perde. Possibilidade Versus Probabilidade*. In: ROHDEN, L.; AZEVEDO, M. A.; AZAMBUJA, C. C. (Org.) *Filosofia e Futebol: Troca de Passes*. Porto Alegre: Sulina, 2012.

WAHBA, L. L. A Diluição nas Massas – Análise do Filme A Onda. Disponível em: <http://www.pucsp.br/jung/portugues/publicacoes/analise_adiluicaodasmassas.html>.

Acesso em: 23 de outubro de 2014.

WHITMONT, E. C. *A Busca do Símbolo – Conceitos Básicos de Psicologia Analítica*. São Paulo: Cultrix, 2008.