

Sobre Lutadores e “Pitboys”: A experiência da violência entre jovens de classe média e alta do Rio de Janeiro

Antonio Claudio Engelke Menezes Teixeira

Mestre e doutorando em Ciências Sociais pela PUC-RJ

Resumo

O presente artigo busca examinar aspectos da experiência da violência entre jovens praticantes de jiu-jítsu oriundos das classes média e alta do Rio de Janeiro. A análise seguirá dois eixos principais: a construção corporal dos lutadores de jiu-jítsu e o contexto mais amplo dentro do qual o fenômeno “pitboy” eclodiu. Em especial, será observado o processo de identificação de “pitboys” com marginais excluídos, a cultura da malandragem que une a ambos e, ao mesmo tempo e paradoxalmente, o reforço das fronteiras de classe no uso do “Você sabe com quem está falando?”.

Palavras-Chave

Juventude, violência, esporte, masculinidade.

A violência associada ao tráfico de drogas, à expansão das milícias e à criminalidade em geral que assola os grandes centros urbanos é, por razões compreensíveis, exaustivamente pesquisada e debatida pela comunidade acadêmica. Trata-se, afinal, de um dos problemas mais urgentes que desafiam as políticas públicas no Brasil contemporâneo. O presente artigo, no entanto, caminha em sentido diverso: pretende iluminar um ponto que não vem recebendo tanta atenção nas ciências sociais brasileiras, qual seja, a experiência da violência entre jovens de classe média e alta. Para tanto, será observada a relação praticantes de jiu-jítsu e o que a mídia convencionou chamar de “pitboys”, jovens que amiúde se envolvem em brigas e confusões na noite carioca.

O texto divide-se em duas seções. A primeira contempla parte de minha experiência etnográfica numa academia de jiu-jítsu da Zona Sul do Rio de Janeiro durante o ano de 2007¹. Dentre as inúmeras observações recolhidas no trabalho de campo, uma em especial merecerá destaque: a construção corporal dos lutadores de jiu-jítsu e o símbolo máximo de pertencimento do grupo, a “orelha estourada”, isto é, inchada de sangue. A segunda seção enfoca o contexto sociológico mais amplo dentro do qual se deu o surgimento dos “pitboys”, bem como algumas das particularidades da violência praticada por eles. Com o auxílio de entrevistas feitas com “seguranças” de casas noturnas, observaremos a relação entre os “pitboys” e a “cultura da malandragem”.

I. Os usos do corpo: a “casca-grossa” e a “orelha estourada”

Sabe-se da enorme importância que o corpo assumiu na construção da identidade do indivíduo hodierno. Trata-se de um indivíduo cada vez menos amparado pelas instituições que doavam sentido e alguma coesão à sua identidade – família, religião, doutrinas políticas e ideológicas –, que, em razão disso, não vê outra alternativa senão voltar-se para si mesmo (Costa, 2004; Bezerra Jr., 2002). Em outras palavras, poder-se-ia pensar no surgimento de um sujeito individualista, de um *self* reflexivo e narcisista, senhor de sua trajetória, artesão de sua própria existência (Breton, 2004). Obviamente, estamos a falar aqui de modo forçosamente amplo e genérico, sem a preocupação de detalhar as diferentes teorias e interpretações que buscam enfrentar a questão². No entanto, parece haver razoável concordância quanto ao fato de que, seja lá quais forem as causas desse processo e as especificidades que assume em sociedades diversas, o indivíduo tipicamente contemporâneo não faz senão aumentar o investimento em seu próprio corpo.

Pode-se mesmo dizer que o corpo é quase uma obsessão. Segundo David Le Breton (2003; 2004), o corpo seria hoje uma espécie de afirmação pessoal, um *alter ego*, um outro si-mesmo, a tal ponto que a interioridade do sujeito estaria, na verdade, mais alocada em sua exterioridade. A contínua adaptação às normas estéticas vigentes demanda um esforço ascético permanente, o que supõe um *self* reflexivo, um indivíduo totalmente consciente e vigilante de si. São sintomas desse esforço o crescente recurso às intervenções médicas de estética, a metamorfose do corpo por vias artificiais, a preocupação exagerada ou patológica com o fisiculturismo e o abuso de dietas alimentares. Ainda que por vias amiúde tortas, ou tortuosas, o indivíduo contemporâneo faz de seu corpo um abrigo, um lugar onde possa ter a “ilusão sincera de ser, enfim, ele próprio” (Breton, 2004: 69).

De fato, o lutador de jiu-jítsu tem no próprio corpo um abrigo. Há espor-

¹

A etnografia é parte de minha dissertação de mestrado, intitulada “Esporte e violência no jiu-jítsu: o caso dos ‘pitboys’” (Teixeira, 2008). É bom deixar claro desde já que o jiu-jítsu não pode ser responsabilizado pelo surgimento dos ‘pitboys’, embora esteja direta e inextricavelmente ligado a tal fato. Minha experiência em campo não autorizou a feitura de uma associação direta, do tipo causa e efeito, entre jiu-jítsu e ‘pitboys’. O jiu-jítsu, como qualquer outra arte marcial, é um conjunto de técnicas corporais que confere aos seus praticantes um tipo de poder fisicamente orientado, cujo emprego depende em última análise do indivíduo que o domina. E indivíduos, sabemos, não existem isoladamente: vivem em meio a um emaranhado de teias de significados que teceram para si próprios. Portanto, o que interessa é apreciar as especificidades das relações sociais que, dentro de uma determinada sociedade e época, autorizam ou reprimem o uso de poderes físicos como os conferidos por uma arte marcial. Foi precisamente esta a tentativa de minha pesquisa.

²

Um resumo abrangente dos muitos autores que estruturam esse debate escaparia às possibilidades deste artigo. Ainda assim, vale destacar algumas contribuições que ajudam a mapear a discussão desenvolvida adiante. Para a análise da questão da bioidentidade, ver Costa, 2004. Para a discussão acerca de uma nova ideologia ligada ao corpo, o healthism, ver Ortega, 2006, e Bezerra Jr., 2002. Para a questão do controle ascético do corpo do indivíduo hodierno, ver Ortega, 2006.

tes que demandam resistência, outros que requerem explosão muscular; há também aqueles em que agilidade e flexibilidade importam mais. O jiu-jítsu requer todas essas qualidades ao mesmo tempo. Não sem razão, uma das gírias mais ouvida nos tatames é “casca-grossa”, talvez um dos maiores elogios que se possa fazer a um lutador. Note-se o aspecto de fisicalidade que a gíria expressa: o elogio se faz à pele, ao invólucro do corpo, não ao conteúdo. Afinal, é a pele que, endurecida pelo treinamento, se faz casca. Casca que, por espessa, perde em sensibilidade, mas ganha em proteção à dor e aos ataques dos adversários. A “casca-grossa” é, portanto, um embrutecer: daí podermos pensá-la como uma espécie de avesso do “verniz” e da sensibilidade refinada característicos do processo civilizador (Elias, 1994).

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

Contudo, o traço mais distintivo dos praticantes de jiu-jítsu não são os músculos avantajados, e sim as orelhas deformadas pelos treinamentos. O constante atrito com o quimono e o tatame atingem de modo mais dramático a cartilagem das orelhas, que, se maltratadas o bastante, incham com o sangue. É um fato corriqueiro, decorrência natural do tipo de treinamento que é feito no tatame, e que os lutadores chamam de “estourar a orelha”. Quanto mais treino, mais atrito; quanto mais atrito, mais sangue, e maior a deformação – há lutadores que não conseguem usar fones de ouvido. Vem daí o apelido “orelha de repolho”: de fato, certas orelhas ficam tão deformadas que se parecem com qualquer coisa (uma couve-flor, talvez), menos com uma orelha. A orelha “estourada” é sinal de dedicação e experiência, espécie de atestado de entrega do lutador à luta – daí sua importância simbólica. Ela é claramente um signo distintivo que, pelo menos em tese, atesta a assiduidade e experiência do lutador. Mas não é, por si só, sinônimo de potência. De nada adianta ter “orelha de repolho” e ser subjugado por alunos menos graduados nos treinos. Isto, aliás, é o pior dos mundos para um praticante de jiu-jítsu: ter os atributos físicos de um “casca-grossa”, mas, na verdade, ser uma “franga”, um atleta que é facilmente superado pela maioria dos seus companheiros ou adversários.

Com efeito, a orelha deformada parece confirmar a tese de que a identidade encontra-se cada vez mais inextricavelmente atrelada ao corpo do indivíduo e, ao mesmo tempo, apoiar a ideia de que, nos dias que correm, “a aparência virou essência, os ‘condenados da aparência’ são privados da capaci-

dade de fingir, dissimular, esconder os sentimentos, as intenções, os segredos, capacidade presente na cultura da intimidade que se tornou obsoleta” (Ortega, 2006: 47). Mas, para um lutador de jiu-jítsu que ostenta orelhas “estouradas”, é virtualmente impossível esconder o sinal de sua diferença, e assim camuflar-se em meio a normalidade reinante. O elemento bizarro de sua aparência é suficiente para atrair olhares, pois “o rosto é, de todas as partes do corpo humano, aquela onde se condensam os valores mais elevados. Nele cristalizam-se os sentimentos de identidade, estabelece-se o reconhecimento do outro [...]” (Breton, 2007: 71).

Em alguns casos, esse despertar de olhares causado pela deformação que exhibe no rosto pode ser exatamente aquilo que o lutador deseja. Por dois motivos: o orgulho de fazer parte de uma “tribo” cujo símbolo máximo de pertencimento é justamente a orelha inchada, e a mensagem de intimidação que ela veicula. Ao se deparar com uma orelha “estourada” numa festa ou boate, qualquer jovem carioca de classe média ou alta *já sabe, de antemão, com quem está falando*. Ou seja, sabe que está lidando com um lutador de jiu-jítsu, possivelmente um “casca-grossa”. A mensagem tácita da marca corporal do lutador não se completa sem um dado de ambiguidade; por um lado, atua no sentido de impor respeito ou mesmo temor, por outro, serve como o primeiro e mais imediato sinal que dispara o gatilho do estigma, do estereótipo que acompanha os praticantes dessa arte marcial. Ao reconhecer uma “orelha de couve-flor”, dificilmente alguém imaginará que se trata de um sujeito pacato, um atleta que restringe o uso de sua técnica somente ao tatame. Mais provável que pense estar diante de um “pitboy” encenqueiro.

Pode acontecer de ser exatamente isso o que deseja o lutador de jiu-jítsu, ao menos em alguns casos. Se Mary Douglas está correta em afirmar que “o corpo humano reproduz em escala reduzida os poderes e os perigos que se atribui à estrutura social” (Douglas, 1971 *apud* Breton, 2007: 70), então a análise da construção corporal do lutador de jiu-jítsu poderia ser fonte de elucidação ou apreciação de certos aspectos da sociedade brasileira. Nesse sentido, o corpo-armado do lutador inscreve-se na problemática analisada por DaMatta (1983) sobre a tensa relação que se desenrola no Brasil entre a moral universalizante e igualitarista das leis e a moralidade baseada nas teias de relações sociais. Transitando por entre uma superfície que postula a igualdade, mas por sobre um pano de fundo baseado na hierarquia, não raro acabamos por temer a primeira, lançando mão de artifícios que visam a reforçar a segunda. Vejamos: músculos inchados ou definidos, algo que qualquer frequentador de academia de ginástica pode ter, são, no mais das vezes, fruto de uma preocupação estética, embora eventualmente possam também servir como arma de intimidação. Mas a orelha estourada, para além do bizarro que introduz na aparência do indivíduo, expressa o pertencimento a um grupo social cuja reputação encontra-se notadamente marcada pela violência e agressividade desmedidas, por vezes gratuitas. Nesse registro, a orelha estourada, convertida em uma espécie de “Você sabe com quem está falando?” não-discursivo, porém visualmente explícito, poderia ser entendida como um artifício usado para introduzir a hierarquia em situações de uma igualdade “intolerável” – uma fila para usar o banheiro ou pagar o consumo no interior de uma boate, por exemplo. Aí sua utilidade – o “Você sabe com quem está falando?” não mais como pergunta que desafia, mas sim como afirmação silenciosa que intimida: “Você *sabe* com quem está falando...”

2. Violência e malandragem: a ação de “pitboys”

O que acontece se as condições na sociedade em geral não dotam todos os sectores com formas de controlo suficientemente fortes de modo a conterem a excitação, se as tensões na sociedade em geral se tornarem tão intensas que anulem as formas de controlo individual contra a violência e, de facto, introduzem um jacto de descivilização, se induzem sectores de uma população a sentirem a violência como algo agradável?

Norbert Elias e Eric Dunning, “A busca pela excitação”.

Não foi apenas coincidência que uma arte marcial construída por sobre uma filosofia da eficiência em brigas de rua tenha se tornado moda entre a juventude abastada da Zona Sul carioca no início da década de noventa. A coincidência se torna tanto mais improvável quando se tem em mente que a prática de um determinado esporte é em si mesma um mecanismo de diferenciação de classe social. Modalidades esportivas que simbolizam “a força pura, a brutalidade e a indulgência intelectual” são geralmente associadas às classes populares; outras, como o golfe e a equitação, conferem “lucros de distinção” a seus praticantes: “Os esportes mais tipicamente populares, como o boxe ou a luta livre, acumulam todas as razões para repelir os membros da classe dominante” (Bourdieu, 1983: 149-150). Mas esse raciocínio – o de que esportes que exigem sacrifícios ao corpo, a ponto de colocá-lo em risco, são geralmente associados às classes populares – deve ser relativizado no caso do jiu-jítsu. Na década de noventa, grande parte dos jovens de classe média e alta do Rio de Janeiro não queria jogar tênis, golfe ou praticar equitação. Queria lutar jiu-jítsu.

É sem dúvida tentador enxergar a popularização do jiu-jítsu no Rio de Janeiro como uma resposta ao sentimento generalizado de insegurança que, desde os anos oitenta, vinha se fixando quase que diariamente nas manchetes dos jornais³. Dito de outro modo, é fácil entender o sucesso do jiu-jítsu como uma espécie de reflexo do fracasso da atuação do Estado, da fragilização de seu monopólio legítimo do uso da força, do sentimento generalizado de insegurança que se instalou (sobretudo no Rio de Janeiro) a partir de então. Contudo, para que uma tal afirmação pudesse ser feita de maneira rigorosa, seria necessário recolher evidências empíricas que a comprovassem. Se as classes média e alta carioca tivessem de fato passado a encarar o espaço público da cidade como um território hostil e perigoso, e se em função dessa percepção tivessem sentido necessidade de praticar uma arte marcial para aprender a se defender, então seriam duas as alternativas: ou as academias de diferentes artes marciais teriam registrado um expressivo aumento no número de adeptos, o que caracterizaria um *boom* dos esportes de luta como um todo, ou, ao contrário, teriam “perdido” adeptos justamente para o jiu-jítsu. O recurso aos dados das confederações das modalidades de lutas, nesse caso, mostrar-se-ia de pouca utilidade, pois a maioria dos praticantes de artes marciais não participa de campeonatos, não estando portanto oficialmente registrada. A solução consistiria em levantar, indo-se de academia em academia, o histórico dos dados referentes à flutuação do número de alunos, e compará-los. Não é difícil imaginar: quantas academias teriam produzido e arquivado um tal registro?

A dificuldade de se obter tais dados, ou talvez sua pouca confiabilidade, não é a razão que nos leva a deixar de lado essa hipótese. Via de regra, a lógica

3

Esta parece ser a perspectiva de Cecchetto, em seu livro “Violência e estilos de masculinidade”. À certa altura, a pesquisadora assevera que “a emergência dessas práticas [a violência de funkeiros e “pitboys”] é explicada pela identificação de um processo em curso no país: a dessensibilização da sociedade para questões referentes à vida humana e à violência. As razões localizam-se na possível fragilização do monopólio estatal da força e no crescente poder adquirido pelo crime organizado, impondo um ideal de masculinidade agressivo e destruidor” (Cecchetto, 2004: 108).

marxista tende a enxergar os fenômenos sociais em termos de oposição, não de complementaridade; mas, para os propósitos deste artigo, talvez fosse mais interessante pensar não numa atitude de *reação* dos jovens de classe média e alta à sensação de insegurança instalada com a ascensão do crime organizado, mas sim numa *identificação* desses jovens com muito do que caracteriza o comportamento e a estética dos grupos marginalizados. Em termos mais simplórios, quase vulgares, poderíamos dizer que, embutida na explosão do jiu-jítsu e no subsequente aumento da violência praticada por “pitboys”, estaria uma afirmação do tipo “eu (jovem de classe média e alta) quero ser como você (marginal, traficante)”, e não algo como “eu quero me proteger de você”. Seria coincidência, por exemplo, o fato de que praticantes de jiu-jítsu tenham batizado de “baile funk” um tipo de treinamento que consiste na troca de socos, tapas e pontapés entre dois grandes grupos de jovens dentro da academia?

Foi também na passagem para os anos noventa que a “cultura da favela” entrou na moda, e de uma forma inédita. Ao samba vieram somar-se o *hip hop* e sua denúncia de cunho social, o *funk* “proibidão” e sua apologia ao tráfico de drogas. Artistas como Racionais MC’s, Dj Marlboro, Tati Quebra Barraco, Mr. Catra, entre outros, invadiram festas e *Ipods* da Zona Sul. No cinema, uma safra de filmes que inclui “Cidade de Deus”, “O Invasor”, “Carandiru” e “Ônibus 174”, para ficarmos apenas em alguns exemplos, derramou sobre as retinas dos espectadores novas representações sobre as favelas e a violência a elas associada. Aqui cabe fazer uma observação. Não partilho da tese segundo a qual a denúncia da miséria e da criminalidade operada pelo cinema termine *sempre* por espetacularizar o mal, assim contribuindo inadvertidamente para o aumento do fascínio que ele exerce. No entanto, há que se reconhecer que os adolescentes de classe média e alta cariocas passaram a dispor de uma nova estética com a qual se identificar, mesmo que no mais das vezes estivessem se identificando com estereótipos veiculados na mídia, e não com as manifestações culturais em si⁴. “Mas como toda estética comporta uma ética”, diz Maria Rita Kehl (2004: 102), “a escolha do modelo da periferia faz alguma diferença. É como se só fosse possível encontrar alternativa para a falta de sentido da vida pautada pelo consumo identificando-se com aqueles que não têm recursos para consumir”.

Obviamente, são muitas as particularidades que diferenciam “pitboys” e excluídos tornados marginais. É quase desnecessário lembrar que o tráfico de drogas é um sistema de socialização que concorre com a via normal do trabalho, e também que, ao colocar uma arma na cintura e aderir ao “movimento”, o jovem declara-se publicamente um marginal, condição que em geral o acompanha até a sua morte, muitas vezes precoce (Zaluar, 1985). Isso, porém, não deve nos impedir de continuar a pensar nas possíveis semelhanças de comportamento entre “pitboys” e traficantes. Em sua etnografia na Cidade de Deus, Alba Zaluar mostrou que, na favela, a facilidade em adquirir armas de fogo provoca uma reviravolta na hierarquia de autoridade: o adolescente, porque “maquinado”, isto é, dotado de um instrumento que lhe garante poder de coerção, passa a desafiar e mesmo a mandar nos adultos. Ao invés de se valer da conversa macia e habilidosa, como o malandro de antanho, ele simplesmente emite uma ordem de comando, que deve ser atendida sob pena de se iniciar um conflito aberto. Ora, não é exatamente essa uma das características mais marcantes dos “pitboys”? A diferença, no caso, é que o lutador tem no próprio corpo a arma que garante a capacidade de subjugar o Outro. Ao servir de ins-

⁴ O caso do funk parece o mais evidente. Como lembra George Yúdice (1997), após os arrastões ocorridos nas praias cariocas em outubro de 1992 a mídia não cessou de ventilar, de forma um tanto histérica, uma imagem do funk como um movimento absolutamente atrelado à violência, e nada além. Deixou, assim, de apresentá-lo em sua diversidade de facetas – por exemplo, como um “estilo de festas orgiásticas”, como havia percebido Hermano Vianna (apud Yúdice, 1997: 43).

trumento para a consumação da violência, o corpo-arma perde sua conotação metafórica e ganha materialidade.

Quando saca uma arma e anuncia o assalto numa esquina qualquer, o jovem pobre e estigmatizado sai da condição de invisibilidade que lhe foi socialmente imposta, tornando-se, no momento mesmo em que faz alguma vítima, um sujeito que cria a si próprio, que exige respeito e se impõe (Soares, 2004). "A arma", escreve Luiz Eduardo Soares (2004: 141), "será o passaporte para a visibilidade". Não apenas se fazer visível: o jovem marginal deseja também reconhecimento, que é sempre dado pelo olhar do Outro. Neste sentido, traficantes e marginais diferem de "pitboys", dado que estes são pessoas "visíveis": não precisam bater nos outros em festas e boates para ter sua existência reconhecida socialmente. Mas talvez precisem fazê-lo para obter algum reconhecimento dentro de seu próprio grupo; para que, com o respeito conquistado através das provas de coragem e potência de luta, possam olhar a si mesmos no espelho e nele ver refletida a imagem dos elogios que lhes foram dispensados. A arma de que os "pitboys" se utilizam é também o passaporte para a visibilidade, fonte de lucros de distinção. Soares assinala que "ainda que por motivos ilusórios e passageiros, o crime dá prazer, fortalece a autoestima, proporciona a fruição do respeito e da admiração que advém do pertencimento a um grupo, permite o acesso ao desejo das gurias [...]" (idem, 2004: 158). O mesmo pode ser dito no caso dos "pitboys": pois o ato de "sair na porrada" dá prazer (é lúdico), fortalece a autoestima (a ideia de superioridade), proporciona a fruição do respeito e da admiração que advém do pertencimento a um grupo (a "galera") e permite o acesso ao desejo das gurias ("marias-tatames").

Não há novidade alguma nisso. Pierre Clastres (2004), para ficarmos apenas em um exemplo, já havia percebido que a motivação fundamental à atitude guerreira é o desejo de glória, de reconhecimento. Clastres nos remete a um curioso paradoxo: quando apreciada em seu conjunto, uma sociedade pode não ser exatamente vista como "guerreira", mas ela pode, contudo, admirar alguns de seus membros justamente por qualidades que se ligam às artes da guerra. Assim, pode acabar estimulando-os, ainda que inadvertidamente, a adotarem um comportamento inclinado nessa direção. Transporte-se o raciocínio para o Brasil, prestando atenção sobretudo na aura de positividade entranhada naquilo que chamamos de "malandragem", e está aberto um fértil campo para a análise.

A etnografia de Alba Zaluar (1985) flagrou o fim da malandragem tal qual se conhecia nos anos sessenta. O malandro, que aliava transgressão e mediação, que não vivia nem dentro nem fora da lei, mas numa espécie de entre-lugar, já não existe mais. Contudo, a malandragem não caiu em esquecimento, junto com o mocassim branco; apenas transformou-se, adquiriu novo colorido, e também novos usos. Hoje, a pior pecha para o jovem brasileiro de uma grande cidade é a de "otário". O otário não é somente o indivíduo que acata as contingências naturais da vida em sociedade. Otário é aquele que dispõe de recursos para se mover por sobre tais contingências, mas não o faz; é aquele que tem a alternativa de "sair por cima" de uma situação, mas não a aproveita. Ninguém quer ser um otário, e quem não é otário deve ser malandro em alguma medida. Mas o jovem abastado não aprende a ser malandro na rua, ainda que deseje identificar-se com esse tipo de malandragem. A vivência na rua apenas complementa o aprendizado da malandragem que se inicia dentro de casa, com a própria família – "o pai que oferece caixinha ao guarda para

escapar da multa por excesso de velocidade, ou vai à escola pedir a cabeça do professor que reprovou, por razões justas, seu filho” (Kehl, 2004:104).

A cultura da malandragem é uma das pontes que, lançando um fio invisível por sobre o abismo que separa o morro do asfalto, facilita a identificação de jovens da elite com o mundo da criminalidade dos miseráveis, justamente porque provê a aqueles uma boa desculpa ou justificativa para agirem como estes – afinal, como pode um otário ter sucesso num mundo de malandros? A malandragem ajuda no flerte com a delinquência, menos pela vontade e expectativa de se obter vantagens materiais do que pelo imperativo de ser mais malandro que a própria malandragem. Nesse sentido, talvez seja possível falar na existência de afinidades eletivas entre aquilo que venho chamando de “cultura da malandragem” e o *ethos* guerreiro que se evidencia entre certos grupos de lutadores de jiu-jítsu.

Até aqui estivemos falando em termos gerais, teóricos. É preciso agora visitar a empiria, e recolher evidências que apontem na direção proposta. Faço então um convite: ouçamos as vozes de seguranças de festas e casas noturnas cariocas⁵. Mais do que quaisquer outros, são eles que observam a ação dos “pitboys” e lidam com ela.

A atuação de seguranças em boates e casas noturnas do Rio de Janeiro equivale, num certo sentido, ao de uma força policial. Os seguranças devem zelar pelo patrimônio, coibir o uso de drogas, fazer valer as normas do estabelecimento e as regras de convivência social e, quando a situação exigir, mediar conflitos, apartar brigas e impedir excessos de violência. No confronto com “pitboys”, seguranças têm algumas das atribuições da polícia, mas sem a autoridade e a legitimidade desta. Podem vigiar e reprimir, mas não podem punir – pelo menos não oficialmente. Há entre eles uma relação algo paradoxal: os “pitboys” são os maiores inimigos dos seguranças e, ao mesmo tempo, razão de seus salários. Quanto menos “pitboys” existissem, menor seria a necessidade de seguranças e, conseqüentemente, menor a oferta de empregos. Mas os seguranças parecem não se importar muito com isso. Preocupam-se mais com o tanto de dor de cabeça que os filhos da classe média e alta lhes causam na noite.

A: Quando e como você começou a trabalhar de segurança?

Maurício [dono da empresa]: Fui segurança de porta de boate por muito tempo. Comecei com vinte e dois anos, trabalhei até os trinta. Tô com quarenta e quatro, depois que virei dono da empresa, parei.

A: E como era naquela época?

Maurício: Sempre teve turma. Tinha a turma da [rua] Toneleiros, o pessoal do jiu-jítsu dos Gracie arrumavam confusão, sempre tem esses playbozinhos, filhinho de papai. Hoje o pessoal chama de “pitboy”, mas isso sempre teve. [...] Vou te falar a verdade: nos anos oitenta a segurança batia muito mais do que bate hoje. Ah, na minha época, você batia mais. Hoje não. Hoje tem direitos humanos, bé bé bé. [...] Se fosse nos anos oitenta, os “pitboys” não iam tirar essa onda toda. Os seguranças batiam muito mais.

De saída, a constatação: sempre houve galera, jiu-jítsu, bebedeira, briga iniciada sem motivo. Nada disso é novidade, ou exclusividade da juventude de hoje. “Pitboys” já existiam antes dos anos noventa; apenas não haviam sido ainda rotulados como tais. Nesse sentido, o relato é interessante na medida em

5
Como tivesse dificuldade em conseguir bons depoimentos conversando diretamente com seguranças em bares e casas noturnas, fui obrigado a buscar uma alternativa. Terminei por me fazer recebido em uma das maiores empresas de segurança de festas e eventos do Rio de Janeiro, cuja sede ocupa uma construção baixa e discreta num bairro da Zona Norte da cidade. Fui gentilmente recebido pelo dono da empresa, que chamou quatro seguranças de sua equipe e me permitiu o tempo que quisesses para entrevistá-los.

que desautoriza qualquer idealização do passado, e aí se inclui a ação dos próprios seguranças. Sem mecanismos que garantissem controle legal (defensoria pública) e visibilidade social (a mídia) e sem um discurso de constrangimento à violência que atravessasse a ambos (direitos humanos), a porrada estava livre para se desenrolar de maneira ainda mais sangrenta. É curioso reparar que, nas três vezes em que utiliza a expressão “direitos humanos”, Maurício acrescenta um “bé bé bé” logo em seguida, como que insinuando tratar-se de um “blá blá blá” inócuo e desnecessário. Quase como se dissesse que, na noite, os tão propalados direitos humanos não ajudam em nada, ou melhor, só ajudam os encrenqueiros.

A: Mas e hoje em dia? Fale um pouco do trabalho de vocês.

Rodrigo: Que que acontece? São grupos, né, grupos de amigos, que ou já vão alcoolizados, já bebem antes de ir pra festa e lá ainda consomem mais álcool [...]. E aí o que acontece? São garotos novos, alguns fazem musculação, fortézinhos, outros fazem lutas, e aí um mexe com a menina do outro, ou então já vê um grupo que tem uma rixa e aí começam a briga, né? [...] Nós somos seguranças, maiores de idade, eles são adolescentes, aí você vai pegar um garoto desses e você tem que usar de energia, ou então eles agredem a gente, e nós não somos pagos pra apanhar, entendeu?

A: E dá muito processo?

Anderson: Não, não porque nós temos um tato. A gente tenta imobilizar. Nada de agredir. Primeiro a gente convida pra se retirar.

Maurício: A gente não quer essas coisas, não que machucar, não quer levar pra delegacia. Isso não é bom negócio pra gente. O que a gente quer é imobilizar, separar a briga, e botar pra fora. Só isso.

O ponto relevante aqui é a afirmação de que aos seguranças não interessaria reclamar a intervenção da polícia. Minha hipótese é a de que os seguranças evitam chamar a polícia, instaurar um inquérito e ir à justiça, tanto por receio de confrontar jovens de famílias ricas e influentes quanto por acreditarem que, no fim das contas, tal recurso de nada adiantará. Talvez tenham medo de atrair atenção negativa para si e para os organizadores do evento ou donos das boates para quem trabalham; possivelmente são até instados por estes últimos a permanecerem tão silenciosos quanto possível. Afinal, que dono de boate ou *promoter* de festa gostaria de ter seu nome, ou de sua empresa, nos jornais toda vez que uma briga ocorresse em um de seus eventos? Seja como for, é certo que esse *modus operandi* por parte das empresas de segurança só faz agravar o problema do qual reclamam, pois o fato de não levar “pitboys” à delegacia na maioria das vezes em que se envolvem em brigas contribui para a mantê-los afastados dos braços da polícia e da lei. Contribui, assim, para aumentar a impunidade – que ajuda na reprodução do comportamento violento típico de “pitboys”, o que por sua vez reforça a necessidade de contratar seguranças experientes e treinados.

A: Eles desafiam muito vocês?

Gesias: Nossa, e como! A gente pode dizer que são pessoas, não sei se por causa da criação ou da classe social, são pessoas abusadas, que não respeitam,

não são disciplinados, não sabem que numa festa tem que haver limites, e que a segurança está lá para o bem de todos. Eles não respeitam a gente, debocham da segurança, e você às vezes tem que usar da força.

A: Eles debocham dos seguranças?

Gesias: Debocham muito! Chegam dizendo: "*Você sabe com quem está mexendo?*" Eu sou filho daquilo, daquilo outro". Então é complicado, né?

Rodrigo: Falou tudo. É uma classe de jovem abusada. Não respeitam, saem às vezes humilhando a gente, entendeu? [...] *Ele chega assim e diz o seguinte: me bate. Encosta a mão em mim que eu vou chamar o meu pai e vou te processar.*

A radiografia é nítida: jovens que abusam de sua condição social privilegiada para desrespeitar e humilhar aqueles que são pagos para interditar o vale-tudo de suas diversões noturnas. Jovens que fazem uso do rito "Você sabe com quem está falando?" de que fala DaMatta (1983) com uma sutil porém significativa diferença: ao invés de perguntarem se o segurança "sabe com quem está *falando*", indagam se ele "sabe com quem está *mexendo*". Significativa não somente porque remete à dimensão de fisicalidade que é característica do discurso da atual juventude carioca (Almeida e Tracy, 2003), mas porque tal dimensão empresta uma conotação ainda mais belicosa e autoritária à expressão. O segurança não está só "falando": ele está "mexendo", o que já é um passo além. Pois é possível "falar" com uma pessoa sem no entanto "mexer" com ela – mas mexer com alguém pressupõe uma animosidade, uma atitude agressiva que vai além de um enfrentamento verbal, uma disposição de ultrapassar a fronteira da palavra mais ríspida. O "Você sabe com quem está mexendo?" é um "Você sabe com quem está falando?" ainda mais explícito no que este veicula de conflito, de hierarquização de lugares sociais. Daí o desafio, que é também quase um pedido: "Me bate". Implícita na fala do rapaz, a certeza de que, se o segurança lhe "encostar a mão", sofrerá as consequências por haver cometido o pecado de esquecer-se de que, no Brasil, um "indivíduo" não deve jamais mexer com uma "pessoa".

Situação curiosa, esta: por um lado, os filhos da classe média e alta identificam-se em alguma medida com os marginalizados do crime organizado e disso retiram alguma fruição, nem que seja apenas de ordem estética. Por outro, na hora de concretizar a experiência da violência, não hesitam em fazer uso de um rito que reforça as fronteiras de classes. Uma vez mais, estamos diante da velha máxima: sim, em tese nós somos iguais – mas, na realidade, somos diferentes. Seja explicitamente, através da afronta veiculada no discurso, ou implicitamente, inscrito numa deformação corpórea, o "Você sabe quem está falando" continua cumprindo sua função de atualizar e reforçar distinções de fundo hierárquico.

Referências Bibliográficas

- BEZERRA, Benilton Jr. O ocaso da interioridade e suas repercussões sobre a clínica. In: PLASTINO, Carlos Alberto (org.). **Transgressões**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2002.
- BOURDIEU, Pierre. **Questões de Sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

- CECCHETTO, Fátima Regina. **Violência e Estilos de Masculinidade**. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2004.
- CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da Violência**. São Paulo: Cosac & Naif, 2004.
- COSTA, Jurandir Freire. **O vestígio e a aura**. Corpo e consumismo na moral do espetáculo. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.
- DA MATTA, Roberto. **Carnavais, Malandros e Heróis**. Para uma Sociologia do Dilema Brasileiro. Quarta edição. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.
- ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador**. Volume 1: Uma História dos Costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.
- ELIAS, Norbert e DUNNING, Eric. **A Busca da Excitação**. Lisboa: Difel, 1997.
- KEHL, Maria Rita. A juventude como sintoma da cultura. In: NOVAES, Regina e VANNUCHI, Paulo (orgs.). **Juventude e sociedade**: trabalho, educação, cultura e participação. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.
- LE BRETON, David. **A sociologia do corpo**. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.
- _____. **Adeus ao corpo**. São Paulo: Editora Papyrus, 2003.
- _____. O corpo enquanto acessório da presença. Notas sobre a obsolescência do homem. In: MARCOS, Maria Lucília e CASCAIS, Antonio Fernando (orgs.). **Revista de Comunicação e Linguagens** – Corpo, Técnica, Subjectividades. Nº 33. Lisboa: Centro de Estudos de Comunicação e Linguagens CECL, 2004.
- MENDES DE ALMEIDA, Maria Isabel e TRACY, Katia Maria de Almeida. **Noites Nômades**. Espaço e Subjectividade nas Culturas Jovens Contemporâneas. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.
- ORTEGA, Francisco. Das utopias sociais às utopias corporais: identidades somáticas e marcas corporais. In: MENDES DE ALMEIDA, Maria Isabel e EUGÊNIO, Fernanda (orgs.). **Culturas jovens**. Novos mapas do afeto. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.
- SOARES, Luis Eduardo. Juventude e violência no Brasil contemporâneo. In: NOVAES, Regina e VANNUCHI, Paulo (orgs.). **Juventude e sociedade**: trabalho, educação, cultura e participação. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.
- TEIXEIRA, Antonio C. E. M. “**Esporte e violência no jiu-jítsu: o caso dos ‘pitboys’**”. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro, PUC-RJ: 2008
- WACQUANT, Loic. Os três corpos do lutador profissional. In: LINS, Daniel (org.). **A dominação masculina revisitada**. Campinas: Editora Papyrus, 1998.
- YÚDICE, George. A funkificação do Rio. In: HERSCHMANN, Micael (org.). **Abalando os 90** - o funk e o hip-hop. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- ZALUAR, Alba. **A Máquina e a Revolta**. As organizações populares e o significado da pobreza. São Paulo: Ed. Brasileira, 1985.