



Eduardo Carrascosa de Oliveira

**“O naturismo e os paradoxos da identidade na
sociedade contemporânea”**

CAMPINAS, 2012



Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Doutorado em Ciências Sociais

Eduardo Carrascosa de Oliveira

**“O naturismo e os paradoxos da identidade na
sociedade contemporânea”**

Tese apresentada ao Programa de
Doutorado em Ciências Sociais do
Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas da Universidade Estadual de
Campinas para a obtenção do grau de
Doutor em Ciências Sociais.

**ORIENTADORA:
PROF^A. DR^A. MARIZA CORRÊA**

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA TESE/DISSERTAÇÃO
DEFENDIDA PELO ALUNO EDUARDO CARRASCOSA DE OLIVEIRA, E ORIENTADA PELA PROFA.
DRA. MARIZA CORRÊA.
CPG, 11/07/2012.

CAMPINAS, 2012

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA POR
CECÍLIA MARIA JORGE NICOLAU – CRB8/3387 – BIBLIOTECA DO
IFCH
UNICAMP

OL4n	<p>Oliveira, Eduardo Carrascosa de, 1968- O naturismo e os paradoxos da identidade na sociedade contemporânea / Oliveira, Eduardo Carrascosa de. -- Campinas, SP: [s. n.], 2012.</p> <p>Orientador: Mariza Corrêa. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.</p> <p>1. Identidade. 2. Nudismo. 3. Gênero. I. Corrêa, Mariza, 1944- II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.</p>
------	--

Informação para Biblioteca Digital

Título em Inglês: Naturism and the paradoxes of identity in contemporary society

Palavras-chave em inglês:

Identity

Nudism

Gender

Área de concentração: Ciências Sociais

Titulação: Doutor em Ciências Sociais

Banca examinadora:

Mariza Corrêa [Orientador]

Ana Lúcia de Castro

Gustavo Luiz Gutierrez

Laura Moutinho da Silva

Regina Facchini

Data da defesa: 11-07-2012

Programa de Pós-Graduação: Ciências Sociais



Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Curso de Doutorado em Ciências Sociais

Tese de Doutorado Eduardo Carrascosa de Oliveira

O naturismo e os paradoxos da identidade na sociedade contemporânea

Tese de Doutorado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, para obtenção do Título de Doutor em Ciências Sociais, sob a orientação da Prof^a. Dr^a. Mariza Corrêa.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 11 / 07 / 2012.

Comissão Julgadora:

Titulares:

Prof^a. Dr^a. Mariza Corrêa (orientadora)

Prof^a. Dr^a. Guita Grin Debert

Prof. Dr. Laura Moutinho da Silva

Prof^a. Dr^a. Gustavo Luís Gutierrez

Prof. Dr. Ana Lúcia de Castro

Suplentes:

Prof. Dr. Richard Miskolci Escudeiro

Prof^a. Dr^a. Maria Filomena Gregori

Prof^a. Dr^a. Regina Facchini

Campinas
Julho de 2012

*À memória de Nicanor, meu pai,
que sempre esperou o melhor de mim.*

AGRADECIMENTOS

Qualquer iniciativa de realizar este projeto não teria sido possível sem a ajuda de várias pessoas e instituições às quais não devo e não quero deixar de agradecer e muito.

Inicialmente, à Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), porque sem recursos nada se realiza.

A Mariza Corrêa, como orientadora de tese. Enquanto professora, para todos que cruzam seu caminho, está à altura de seu prestígio e de sua excelência, inquestionáveis no campo das Ciências Sociais; e se uma orientadora é como uma bússola – não um mapa nem tampouco um meio de transporte (bússolas apenas orientam para onde se pode querer ir) – ela realizou sua tarefa: indicou, apontou, esteve junto e me deixou livre para arcar com minhas escolhas e escolas. Provou também serem antropologia e sociologia ciências, sobretudo, humanas, no amplo sentido.

A todos os professores e funcionários do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UNICAMP, pelos ensinamentos e companheirismo que caracterizam a instituição. Em particular às professoras Guita Grin Debert e Heloísa Pontes, com quem pude discutir questões específicas desta tese, a Reginaldo Alves e a Maria Rita Gandara, “anjo-da-guarda” da secretaria. Sem esquecer a professora Adriana Piscitelli, que organizou com tanto brilho os Seminários de Tese da Linha de Pesquisa de Gênero do doutorado em C.S., um marco na vida acadêmica dos alunos que tiveram o privilégio de participar destes eventos.

Ao Centro de Estudos Pagu, pelo suporte e acolhimento, corporificados na eficiência e presteza de Jadison Freitas.

Aos professores Sérgio Carrara, Liliana Segnini e Gustavo Gutierrez, pela possibilidade de acompanhar seus cursos, onde não apenas pude desenvolver meu conhecimento acadêmico como também ampliar o diálogo com outras áreas.

A Laura Moutinho, Regina Facchini, Fátima Portilho, Letícia Veloso e Fabiano Gontijo pelos convites para participação nos congressos nos quais pude apresentar partes deste trabalho e, assim, aprofundar e corrigir interpretações a partir dos comentários e do debate com outros pesquisadores.

À International Sociology Association (ISA), por organizar grandiosos congressos e fóruns nos quais tive a honra de contribuir para os estudos de Sociologia do Lazer nos Research Comitees sob a coordenação do professor Ishwar Modi.

À Associação Naturista do Abricó, principalmente na pessoa de seu ex-presidente, Pedro Ribeiro, pela acolhida na praia em que pude participar e que em muito enriqueceram meu conhecimento sobre este estilo de vida.

Em especial, a Luiz Fernando Rojo e João Reis, que abriram caminhos com suas pesquisas, de doutorado e mestrado respectivamente, no campo do naturismo e que solícitamente me ajudaram na feitura desta tese.

Também, a minha esposa e amiga Andréa, partida e chegada de tudo isso. O amor é paciente.

A minha mãe, Marina, por ser simplesmente a melhor do mundo.

A meus irmãos, Rita e Marcelo, e respectivas famílias, que me mimam, caçula que sou.

A meus tios e primos, tias e primas, pois são todos parte de mim. Nós chegamos até aqui.

Às 3 Elza – de Lourdes, Maria e Mara – que facilitaram e adoçaram São Paulo para mim.

A todos os colegas, mestrandos e doutorandos, que colaboraram com este trabalho, seja no debate dos textos, na troca de ideias entre nossas pesquisas ou nos momentos de alegria e apreensão. Particularmente, a José Eduardo Szwako, Bruno Durães, Ludmila Abílio, João Batista Menezes, Marina Rebeca e Liliana Sanjujo.

Aos amigos que, perto ou à distância, cada um do seu modo, participaram desta jornada: Miriam Prado, ao gentleman Paul Dondos, a Marielen, Márcia Lima, Regina e Alencar. E a todos que perguntaram: “E a tese, quando acaba?”.

*Tenho que encontrar a paz
Tenho que folgar os nós
Dos sapatos, da gravata
Dos desejos, dos receios
Tenho que esquecer a data
Tenho que perder a conta
Tenho que ter mãos vazias
Ter a alma e o corpo nus
Se eu quiser falar com Deus*

Gilberto Gil

RESUMO

A pesquisa desenvolvida nesta tese de doutoramento tem como eixo central o estudo do naturismo, atividade em que a nudez do corpo é exposta em espaços públicos. Nesta, são discutidos os aspectos centrais que sustentam a perspectiva do processo de construção de identidades relativa ao fenômeno. O naturismo pode ser interpretado como derivado de uma sociedade que, por um lado, cultua o corpo e o poder da sua imagem e, por outro, atribui ao lazer uma função decisiva na promoção de uma ação social ligada a preceitos morais. Como o corpo humano serve de símbolo de pertencimento, investigam-se as dimensões intrínsecas das relações entre os praticantes, tendo sempre em vista a contraposição à ênfase que os grupos naturistas colocam na “pureza” e o “igualitarismo” dos corpos nus. Utilizando a Associação Naturista de Abricó (ANA) do município do Rio de Janeiro (RJ) como objeto de pesquisa, baseia sua investigação na problematização do paradoxo que se inscreve no “respeito” obtido e exigido através da nudez comunal.

PALAVRAS-CHAVE: identidade, nudismo; gênero

ABSTRACT

The research developed in this doctoral thesis is a study on the central axis of naturism, activity in which the body is exposed naked in public spaces. We discuss the key aspects that support the viewpoint of the construction of identities related to the phenomenon. Naturism can be interpreted as derived from a society that on the one hand, worships the body and the power of its image and, second, gives leisure a decisive role in promoting social action linked to moral precepts. As the human body serves as a symbol of belonging, the intrinsic dimensions of relations among practitioners is investigated, always bearing in mind the opposition emphasized by naturist groups between "purity" and "egalitarianism" of naked bodies. Using Abricó Naturist Association (ANA) in the municipality of Rio de Janeiro (RJ) as a research subject, this research analyses the paradox that is part of the "respect" demanded and obtained through communal nudity.

KEY WORDS: *Identity, nudism, gender*

Lista de siglas

ANA – Associação Naturista do Abricó

APA – Área de Proteção Ambiental

FBrN – Federação Brasileira de Naturismo

INF – *International Naturist Federation*

PV – Partido Verde

RIO-NAT (antiga Associação Naturista do Rio de Janeiro)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
A PESQUISA	15
NATURISMO E AS QUESTÕES DA CONTEMPORANEIDADE	28
O CORPO	31
O CORPO NU.....	33
NUDEZ E MORTE.....	35
A NUDEZ E A SOCIEDADE	41
CULTURA DO CONSUMO.....	44
CORPO EM TEORIA	46
CORPO DO GÊNERO	49
NATURISMO, LAZER E CONSUMO	60
CAPÍTULO I.....	68
DESPINDO-SE DAS ROUPAS	68
ENTRANDO EM CAMPO	74
CAPÍTULO II.....	81
O RISCO	81
O NATURISMO COMO FENÔMENO DO DILEMA BRASILEIRO	95
O RESPEITO E A CORAGEM	98
UNINDO AS IDENTIDADES INTERNA E EXTERNA	102
O “IMAGINÁRIO SOCIAL” DOS NATURISTAS	116
ESPONTANEIDADE.....	122
O NATURISMO ENQUANTO RITUAL	137
NATURISMO E GÊNERO	140
CAPÍTULO III.....	148
PESQUISANDO A ANA	148
O NATURISMO NO BRASIL	152
A PRAIA.....	155
A PRAIA NO BRASIL E NO RIO DE JANEIRO	157
OS NATURISTAS DA PRAIA DO ABRICÓ E A CRIAÇÃO DE ORGANIZAÇÕES LOCAIS.....	160
CONCLUSÃO.....	168
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	170
OUTRAS REFERÊNCIAS.....	185

INTRODUÇÃO

A pesquisa

O incômodo que instigou o tema abordado pelo presente trabalho surgiu a partir da reprise em 2001 de uma reportagem sobre o naturismo, exibida originalmente em 1992 no programa “Documento Especial” da *Rede Manchete de Televisão*. Tratava-se de um condomínio nos EUA, onde os moradores desfrutavam do direito e da liberdade de andarem nus nas vias e dependências coletivas. Um dos objetivos era mostrar a transposição de uma prática, restrita a ambientes de lazer (geralmente praias ou clubes designados), para a vida cotidiana. Atraiu minha atenção para a matéria jornalística, e para o assunto do naturismo em geral, uma singularidade registrada com imagens e texto: um casal morador do condomínio resolveu construir o chuveiro no jardim de entrada da casa, à vista de quem passasse pela rua, e lá realizavam sua higiene pessoal.

Apesar de não podermos obviamente generalizar este fato como traço ou característica do naturismo, nem mesmo dos moradores do condomínio, a sensação de que havia certo exagero na atitude daquele casal me provocou algumas dúvidas que, acredito, possam levar a um questionamento mais amplo. Até a hora do “banho”, a reportagem dava aos condôminos, pela condição de naturistas, uma imagem de pessoas interessadas em desfazerem-se dos malefícios que as roupas trazem como símbolo de um moralismo repressor e de uma afirmação de poder econômico, pessoas que agiam de forma “desinteressada”, no sentido de quererem uma situação de igualdade, dado que por baixo das roupas somos todos nus e, portanto, iguais. Após vê-los se banhando no jardim, a impressão era não mais de uma necessidade de tornar rotineira e normal a nudez, mas sim de exibir a capacidade, ou a coragem, de se

adotar um determinado comportamento. A intenção de “naturalizar”, então, fez da nudez algo chocante: o nudismo, de uma proposta supostamente voltada para a igualdade e a abolição de preconceitos sociais, adquiria, então, um certo caráter de “ostentação”, inserindo-se justamente na lógica competitiva e opressora que deveria contestar.

Respeitando as devidas proporções, o incidente talvez contenha em si alguns elementos relevantes para se compreender ou, ao menos, para se investigar, as motivações e os mecanismos que atuam no naturismo. A dubiedade da interpretação da ação no caso analisado remete aos dilemas encontrados no foco temático deste trabalho.

Historicamente, o nudismo surge como parte de uma receita medicinal: o naturismo da Europa do século XVIII, que prescrevia uma melhor higiene de vida pela observação das “leis naturais” (BRAUD, 1999, p.26). No século XIX, corresponde a uma reação contra os abusos da sociedade industrial e à refutação dos preceitos religiosos. Como uma alternativa inspirada na natureza, sem partidos políticos, ideologia, nem nação, o naturismo formou um discurso, uma organização de princípios e atitudes.

No final dos anos 1960, o número de praticantes do naturismo dobrou, paralelamente à revolta da juventude, ao feminismo, ao pacifismo e aos movimentos alternativos que questionavam a ordem estabelecida. Os *hippies* e as suas comunidades se voltavam ao naturismo através dos valores contestatórios da simplicidade, da igualdade e do natural. Com o tempo, o sentido do termo evoluiu e atualmente exprime a busca de uma qualidade de vida baseada no respeito e na proteção da natureza pela prática da nudez cotidiana e coletiva, desenvolvendo-se utopias e mitos do paraíso perdido, da inocência e da sinceridade (BARTHE-DELOIZY, 2003).

Considerando-se que o naturismo se inclui na vigência de um grande processo social de busca da identidade, o naturismo pode ser usado como base para a análise dos instrumentos teóricos e metodológicos que abordam o conceito

de identidade. As transformações dos vínculos subjetivos na modernidade, portanto, tornam-se uma referência necessária para se definir as motivações contidas e levadas a termo pela “filosofia”, pela prática do naturismo e pela demonstração de um pertencimento a uma identidade definida.

De acordo com vários autores, desde meados do século XX, a identidade, que liga o indivíduo à sociedade, o sujeito à estrutura, o “interior” ao “exterior” estaria desestabilizando-se. As identidades de classe, gênero, etnia e nacionalidade começaram a se fragmentar trazendo a perda do “sentido de si”, a ideia que fazemos de nós mesmos (MERCER, 1990), fomentando concomitantemente movimentos que celebram essas identidades de maneira muitas vezes essencializada. De acordo com tal perspectiva, o sujeito não tem mais a conformidade subjetiva com as necessidades objetivas da cultura, não possuindo mais uma identidade fixa, essencial ou permanente: “a identidade torna-se uma celebração móvel” (HALL, 1992). A identidade unificada passa a ser uma fantasia com a multiplicação dos sistemas de significação e representação que caminham em diferentes direções.

Em Bauman (2004), a respeito das identidades que remetem aos conflitos individualização/coletivização, igual/diferente, único/todos, indivíduo/grupo, nos deparamos também com as complexidades próprias da busca da identidade. Apontando para os paradoxos concretos e conceituais como, por exemplo, o fato de as identidades de grupo definirem indivíduos ao mesmo tempo em que renegam sua individualidade, Joan Scott afirma que “a identidade é um processo complexo e contingente suscetível a transformações” (2005, p.11). Sobre este contexto, Pierucci (1998) mostra que a busca da identidade pode levar a impasses (“ciladas”), apontando para a necessidade de se analisar a produção do que ele chama de “discurso da diferença” nos novos modos de agir – estes, calcados nos mecanismos de pertencimento dos sujeitos que valorizam dados naturais, historicamente típicos da direita política e que passam contraditoriamente a ser utilizados pelas esquerdas na busca da igualdade pela diferença.

No Brasil, até o advento da modernidade, pessoas e coletividades tinham identidades bem determinadas, como entre os trabalhadores e os proprietários rurais. Aos poucos, essas relações estáveis se romperam através de mecanismos de *desencaixe* (DOMINGUES, 1999), onde a identidade fixa é substituída pela liberdade do mercado e da cidadania, e passa a ser um dado em aberto, adquirindo maior reflexividade, obrigando o indivíduo a tomar decisões sobre a sua vida. Por outro lado, em resposta ao *desencaixe*, a construção da identidade produz mecanismos de *reencaixe* como a participação em uma religião, classe ou etnia, que passam a dar sentido à vida. Todas essas formas foram impulsionadas, sobretudo pelo desenvolvimento do mercado e do estado moderno, baseados numa concepção de indivíduo.

O Iluminismo dos séculos XVII e XVIII concebeu o indivíduo como um ser autossuficiente e dotado de direitos e razão. O *utilitarismo* que se desenvolveu na Inglaterra da Revolução Industrial, acentuou a razão a serviço dos interesses competitivos e possessivos. Em Locke, os interesses do individualismo eram harmoniosamente regidos por mecanismo natural. Bentham e seus discípulos sublinham o egoísmo dos indivíduos e a vitória dos mais fortes na competição. Assim, constrói-se uma identidade racional de indivíduos e de uma sociedade baseada no mercado.

A sociologia surge buscando compreender o individualismo. Marx mostra como as classes sociais, enraizadas na economia, realizavam a mediação entre indivíduos e sociedade. Durkheim atribuía o individualismo à divisão do trabalho social. Parsons, por sua vez, considerava a ação individual e as normas sociais como dependentes uma da outra. Tais noções continuam válidas, mas recentemente a sociologia tem destacado a construção da identidade e sua reflexividade, que é entendida como a capacidade de se perceber e alterar a condição no mundo, bem como a interpretação dessa condição. Isto não nega o caráter racional do indivíduo mas ressalta a capacidade de autotransformação e simultaneamente no processo constante de mudança da sociedade.

Para alguns autores, que arriscam chamar a nova condição de *pós-moderna*, os *desencaixes* e individualização fariam do mundo uma teia de relações sociais em aberto, na qual as instituições e regras sociais, assim como a identidade do indivíduo, perdem a fixidez que se supõe característica da modernidade. As metanarrativas, que tudo explicam de maneira universal e definitiva, dão lugar a saberes especializados definidos por uma constante autodefinição.

Para Giddens, um ceticismo em relação à razão e a consciência de que a ciência e a tecnologia criam novos parâmetros de risco e perigo, bem como oferecem possibilidades benéficas para a humanidade, não se restringe aos filósofos e intelectuais.

A antecipação de que os ambientes social e natural se sujeitariam crescentemente ao ordenamento racional não se demonstrou válida. A reflexividade da modernidade está ligada a este fenômeno. A entrada crônica do conhecimento nas circunstâncias da ação que ele analisa ou descreve cria um conjunto de incertezas junto com o caráter circular e falível das prevenções pós-tradicionais ao conhecimento (GIDDENS, 2001, p.25).

O caráter reflexivo na modernidade traz uma posição nova para a questão da sexualidade que se torna central para o ordenamento simbólico que o nudismo parece se comprometer em estabelecer. Enquanto o comportamento sexual estava ligado à reprodução, tendo como base uma ordem de parentesco imutável, mantida através de gerações, a sexualidade não possuía existência independente. O rompimento radical das instituições da modernidade com a tradição tem como consequência a dissolução dos traços morais e éticos que relacionavam a atividade social à natureza e à reprodução.

Quanto mais o tempo de vida se converte em um referencial interno e quanto mais a auto-identidade é assumida como um esforço reflexivamente organizado, mais a sexualidade se converte em uma propriedade do indivíduo” (GIDDENS, 1993, p.193).

A apropriação da sexualidade como expressão da individualidade remete a concepções como a de Marcuse (1978), segundo a qual seria possível acreditar na transformação do sexo em mercadoria, já que a sexualidade gera prazer, e o prazer é usado para anunciar produtos comercializáveis, tal como um movimento de uma ordem capitalista dependente do trabalho e da disciplina para uma ordem preocupada em incrementar o consumismo. Essa ideia, porém, não explica exatamente a característica de "comerciabilidade" do sexo, pois ao mesmo tempo em que o sexo proporciona prazer, ele também é inquietante e perturbador, não sendo simples defini-lo como de importância central para uma sociedade de consumo, explica Giddens (1993).

Foucault (1988) aponta para a existência de uma "hipótese repressiva" a partir de Freud, em que se acreditaria que as sociedades modernas dependem de um nível alto de repressão sexual. Foucault lança dúvidas sobre a ideia de repressão, tentando provar que a preocupação com a sexualidade, inclusive a própria invenção da "sexualidade", é resultado do sucesso da vigilância como meio de gerar poder. O desdobramento da sexualidade como poder tornou o sexo um mistério, mas também, na opinião de Foucault, algo desejável, ao qual devemos nos engajar para estabelecer nossa individualidade. No entanto, Giddens (1993) nos leva a pensar que se as instituições modernas de fato dependessem da repressão sexual, ela aumentaria, em vez de diminuir com o progresso de seu desenvolvimento.

A teoria de Elias se inclui nesta discussão (1990; 1993). Não obstante, nascida da corte do final da Idade Média, sua demonstração de um processo social de constituição do indivíduo, que delimita seu espaço e o dos outros, não explicaria todas as condições para o surgimento da prática do nudismo. As roupas e o pudor seriam aparentemente muito mais adequados a um aprofundamento desse processo. Então, por que mostrar e ver mais, desvelando o que as roupas encobrem? Talvez a resposta seja que as regras de conduta estão internalizadas

a ponto de não se precisar mais de roupas para inibir os possíveis impulsos sexuais que dificultam o pudor e a conduta controlada.

Na proposta naturista, a nudez coletiva não teria somente a condição de estabelecer uma conotação diferente da erótica: despir-se e defender a natureza humana como essencialmente nua, aparentemente, negaria o pertencimento ligado às identidades produzidas pela sociedade moderna que as roupas simbolizam. Dessa forma, podemos entender que a nudez no naturismo, na verdade, surge também como outro emblema de pertencimento à raça humana, se tomamos o nu como o humano em sua pureza, o que traz de volta a vinculação a um aparato simbólico. O conflito indivíduo/espécie permanece através da experiência que cada praticante possui de arriscar-se individualmente. Cada um é “grupo” ao ficar nu, sendo igual, sem roupas ou sem marcas, idêntico e identificado, e “único” ao sofrer na própria pele a dubiedade da vergonha/afirmação que a nudez provoca.

Antes da modernidade, as relações entre as pessoas cumpriam papel diferente do atual, já que compreendiam laços permanentes baseados na honra e nas obrigações de lealdade que constituíam parte fundamental da identidade do sujeito. A noção de indivíduo impede que a lealdade e a honra atrapalhem sua autodeterminação, e a amizade se torna uma relação de ordem privada contrastante com a impessoalidade do espaço público. A amizade passa a depender não mais de sua naturalidade ou necessidade, mas de uma confiança que é depositada por cada uma das partes. Mais do que utilitárias, as “relações puras” – de amizade e amor – são relações nas quais os indivíduos se revelam e criam ligações entre seus projetos de vida. Mesmo se os indivíduos veem laços de amizade como mais importantes que outros (como pode ser o caso da sociedade brasileira), isso não necessariamente contradiz o utilitarismo da vida em geral que orienta o sujeito na busca individualista de seus fins pessoais. As transformações dos vínculos subjetivos na modernidade, portanto, tornam-se referências necessárias para uma definição das motivações contidas e levadas a termo pela “filosofia” e pela prática do naturismo.

Visando saber que relação o nudismo possui com uma visão individualista e utilitarista possivelmente empregada pela teoria sociológica na análise da identidade contemporânea, cabe perguntar – qualquer que seja o grau de pluralidade, fixidez e abrangência da identidade – se o ato de se identificar seria ou não um ato “desinteressado”.

Pensando o naturismo como um sistema de interpretação do mundo (aliás, pouco abordado pelas ciências sociais), a partir do texto de Bauberot (1998) chega-se à conclusão de que ele obedece às conformações exercidas sobre o corpo no processo civilizador descrito por Norbert Elias (1990;1993). Nessa perspectiva, apesar dos naturistas reivindicarem um retorno à natureza – o que implicaria em um suposto resgate de uma sinceridade, espontaneidade e pureza –, eles estariam, na verdade, pregando uma prática totalmente voltada para o fortalecimento das regras sociais e do controle dos impulsos e emoções. O mesmo artigo de Bauberot refere-se ao naturismo como uma busca do contato com o “risco” de perda de controle sobre o corpo e sua exposição, o que exige um autocontrole ainda maior do que em situações cotidianas para aqueles que estão vestidos. O constrangimento de uma ereção indesejada ou um olhar indiscreto mal interpretado é um risco que os praticantes correm e que geralmente se empenham em vencer.

Um primeiro ponto abordado nesta pesquisa, então, considera a perspectiva de Elias. Com isso, a impressão de que vivemos atualmente um “afrouxamento moral” com o desnudamento gradativo das vestimentas no ocidente pode, por exemplo, ser questionada quando olharmos mais atentamente a nova moralidade, a da “boa forma” (GOLDENBERG & RAMOS, 2002). A aparente libertação física e sexual paradoxalmente exige um autocontrole maior. “Devido à mais nova moral, a exposição do corpo, em nossos dias, não exige dos indivíduos apenas o controle de suas pulsões, mas também o (auto)controle de sua aparência física” (Idem, p.25). É preciso autodisciplina para construir um corpo adequado – esbelto, firme e bem delineado – à estética do corpo ideal. O pudor e

a decência não dependem mais somente do fato de o corpo estar vestido, mas de *o quê* e *como* ele encontra-se investido.

Deste modo, o naturismo pode ser entendido como um fenômeno vinculado a uma busca de definições e modelos de como se agir e pensar quando certezas e verdades perderam seus valores absolutos, sujeitando-se a constantes questionamentos. Quando a concepção naturista (segundo os preceitos gerais das diversas organizações desta prática) promove um contato maior com a natureza e a nudez comunal (que traria o compartilhamento do humano em sua natureza pura), uma determinada forma de entender a natureza humana está sendo proclamada em detrimento daquela que pretende resguardar um certo tipo de modéstia e pudor através das roupas.

Outro aspecto do naturismo refere-se ao poder simbólico (BOURDIEU, 2001b) em questão no estabelecimento de um grupo dentro de um contexto social mais amplo. Logo, a revisão de valores que o nudismo traz não deve ser vista simplesmente como um “posicionar-se” no mundo a partir de uma reflexão elaborada por seus agentes. Através do estilo de vida, ocorre uma iniciativa de formação de um grupo de “não vestidos” num contexto social mais amplo de “vestidos”, mostrando que no nudismo a ambivalência, presente em todo processo de formação de identidades, expressa-se na concomitância das tentativas de “assemelhamento” e de distinção. Todos somos nus, mas há uma apropriação dessa condição para provocar um deslocamento dentro da sociedade no que diz respeito ao significado dessa mesma nudez.

Tópico também analisado nesta pesquisa é a vinculação do poder simbólico dos sentidos atribuídos à nudez de acordo com o gênero e o contexto histórico. O corpo é um instrumento de comunicação que carrega em si vários elementos relativos ao sexo e à sexualidade num contexto mais amplo, o que estabelece a possibilidade de relações que não dizem respeito somente aos vínculos erótico, afetivo ou reprodutivo, visto que na cultura brasileira é verdadeiramente possível o uso do sexo como forma de ascensão social

(Moutinho, 2004). Assim, a sexualidade pode ser pensada também a partir da articulação entre nível societário e particularidades individuais.

Partindo do pressuposto de que a sexualidade é objeto de um processo de aprendizagem, e que este é pautado tanto pelas concepções de gênero, como pelo sexo anatômico (HEILBORN, 2006), vislumbram-se chances de uma formulação de relações hierárquicas de gênero, revelando uma representação baseada na dominação masculina. Para se pensar como as construções de gênero são articuladas no nudismo, deve-se analisar o deslocamento do sexo anatômico efetuado pela suposta “anulação” ou “suspensão” deste através dos rígidos códigos de conduta. Ambos arbitram em favor de uma nudez pura, coibindo gestos ou situações em que o corpo e a performance de gênero se afirmem em termos eróticos sem, no entanto, ficarem explicitadas as bases que justificam certas diferenças no significado dado à nudez feminina e à masculina.

Procura-se entender como o gênero se constrói e se reproduz num contexto distinto do cotidiano “vestido”, sem os signos de gênero das roupas e acessórios, pensando se a sexualidade e a hierarquia de gênero entre os praticantes do nudismo supõem ou não uma dominação, no sentido de um “interesse” nas relações estabelecidas dentro do grupo analisado e num contexto societário. Para tal análise, as pesquisas de Piscitelli (2005) sobre as imagens da mulher difundidas para fins de promoção de atividades ligadas ao turismo e ao lazer, dentre as quais se inclui o naturismo, são de grande proveito.

Sendo assim, a hipótese sobre a qual se sustenta esta pesquisa consiste na suposição de que o naturismo – encarado como construção de uma identidade calcada em um estilo de vida – não tem sua compreensão esgotada pelo paradigma individualista utilitarista que supõe uma busca constante de realização de interesses por parte dos indivíduos no contexto da modernidade.

Avtar Brah (2006), estudando a construção da identidade em torno das “diferenças”, assinala que o debate contemporâneo parte das críticas às concepções humanistas do sujeito como algo unificado, unitário, racional e racionalista, como centrado na consciência e em termos da ideia historicamente

essencializada do “Homem” universal. O pós-estruturalismo, o feminismo, o anticolonialismo, o anti-imperialismo e o antirracismo do pós-segunda guerra debateram as reivindicações das grandes narrativas que colocaram a racionalidade, o individualismo e o utilitarismo do homem branco europeu como base da verdade sobre a sociedade.

Pierre Bourdieu (2001, p.109) lembra-nos que no utilitarismo há duas reduções: (1) a que atua como se os agentes fossem movidos por razões conscientes, estabelecendo os fins da ação, procurando obter a eficácia máxima pelo menor custo; (2) a que reduz tudo ao interesse econômico, ao ganho monetário.

No caso do naturismo, o interesse não fica explícito, visto que a nudez seria, ao menos materialmente, um recurso acessível a todos. Mas ao associar a prática da nudez coletiva e cotidiana ao conceito de natureza humana, o naturista constrói uma identidade para o grupo que desfruta do caráter universal e, portanto, do *status* de superioridade, exterioridade e perfeição. Ainda segundo Bourdieu (Idem), mesmo as ações mais desinteressadas podem ser “suspeitas” por implicarem ganhos simbólicos. Bourdieu afirma a existência do “ganho do universal” obtido na homenagem ao universal, revestindo comportamentos individuais ou de grupos específicos de uma aura de imparcialidade. O reconhecimento do universal é o primado do grupo sobre o indivíduo – aquele que o nega, nega a si próprio – mas a homenagem ao universal possui o ganho simbólico da distinção.

A distinção pode ser problematizada, entre outras coisas, por pressupor e estabelecer a desigualdade, o que circularmente dificulta a solidariedade e o respeito. O poder perverso e sedutor da desigualdade foi o assunto do “Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens” de J. J. Rousseau, discutido por Sennett (2003) em seu livro sobre a meritocracia na sociedade contemporânea. O ponto de partida é a comparação entre os indivíduos, o que pode causar dor porque faz com que eles queiram ser “algo

diferente”, não só materialmente, mas pessoas diferentes. A inveja é uma forma de expressar esse desejo de ser outro.

A sociedade moderna é um convite à inveja, destruindo constantemente tradições e afirmando a possibilidade de tornarmo-nos algo através de nossos próprios méritos: “é só preciso imitar quem gostaríamos de ser” (Idem, p.89). No entanto, se aceitamos tal convite perdemos respeito por nós mesmos. Não somos inocentes, pois ninguém nos obriga a sermos invejosos.

O pessimismo de Sennett (1972) quanto à dinâmica da sedução – que esta seja mais forte que o autorrespeito – vem desde as entrevistas que realizou com trabalhadores manuais em Boston, EUA, entre os quais se observava o medo de despontar acima de seus pares. Famílias que promoviam o meritocrático “faça algo de si mesmo” tinham medo que as novas gerações sentissem vergonha dos pais, sofressem por causa da comparação. Esse medo está relacionado à perda dos laços de amizade, fazendo com que a busca do reconhecimento dos talentos potenciais represente uma ameaça de os jovens se tornarem estranhos aos amigos, aos parentes e a si mesmos. Vemos, assim, como não é tão simples pensar nos ganhos dos indivíduos em suas escolhas e ações: o respeito pode trazer perdas, e dificilmente é só o ganho econômico que está em jogo.

Uma abordagem que visa uma superação do impasse criado quanto ao interesse ou desinteresse da ação humana seria a apresentada por Allan Caillé (2005) que, baseando-se na obra de Marcel Mauss, propõe uma “aposta no dom”. Diferente de Durkheim, que passou a acreditar que tudo se explica pela religião, Mauss compreende a realidade social a partir do simbolismo, interessando-se na imbricação entre o utilitário e o simbólico, o interesse e o desinteresse.

No final de “Ensaio sobre a dádiva”, Mauss (1974) evoca a “rocha da moral eterna”, aquilo que une o dar livremente e obrigatoriamente e que prescreve o retorno ao “dom nobre”. É a “obrigação da liberdade e da espontaneidade”, o nó invariável de todas as morais. Assim, a ação social para Mauss é simbólica, dissociando obrigação e liberdade, interesse e desinteresse.

A dádiva (ou dom) serve principalmente para estabelecer relações, explica-nos Godbout:

Além ou aquém dos momentos abstratos do egoísmo e do altruísmo, da antítese fixada entre um momento considerado real do interesse material calculado e um momento ideal porém inacessível do desinteresse radical, é preciso pensar na dádiva não como uma série de atos unilaterais e descontínuos, mas como uma relação. Mais ainda que o capital segundo Marx, a dádiva não é uma coisa, mas uma relação social (GODBOUT, 1999, p.16).

Caillé acredita que uma das implicações lógicas do antiutilitarismo e do *paradigma do dom* deva ser a afirmação de que os interesses instrumentais são hierarquicamente secundários em relação ao que se poderia chamar de interesses de forma ou de apresentação de si e que os interesses estritamente econômicos ou materiais são secundários em relação aos interesses de glória ou fama. Para ele, basear-se no *paradigma do dom* maussiano não significa, *a priori*, ser inimigo do interesse e sim de todo e qualquer reducionismo, toda teorização unilateral. Se há interesse, há obrigação, espontaneidade e prazer. A solidariedade humana indispensável à sociedade emerge da subordinação dos interesses materiais a uma regra simbólica que lhes transcende.

Para discutir em que medida os valores enriqueceriam as discussões acerca do significado dos direitos nas relações sociais, L. Cardoso de Oliveira (1996) também utiliza a noção maussiana de *reciprocidade*, que englobaria moral, direitos e valores, ou seja, as dimensões normativa e valorativa da vida social. A dádiva (dar, receber e retribuir) implica no reconhecimento dos direitos e deveres estabelecidos, bem como no reconhecimento mútuo dos envolvidos enquanto mercedores da troca, o que cria uma adesão comunitária a determinados valores. A reciprocidade mostraria que justiça e solidariedade caminham juntas.

Segundo Cardoso de Oliveira, Habermas também se inclina para a incorporação da dimensão valorativa através do reconhecimento do caráter constitutivo do princípio de *solidariedade*, ao lado do princípio de *justiça*, na

definição dos problemas de ordem moral. É através do engajamento dos seres humanos no processo de socialização, condição para a individuação, que a identidade é constituída.

A moralidade atuaria então em dois planos: (1) na postulação do respeito à igualdade de direitos entre todos os indivíduos e/ou, na modernidade, no respeito à liberdade subjetiva da individualidade inalienável, vinculado ao princípio de *justiça*; e, (2) na proteção da rede de relações intersubjetivas de reconhecimento mútuo através das quais os indivíduos sobrevivem como membros de uma comunidade, onde compartilham o mesmo mundo da vida e os mesmos valores, e que está vinculado ao princípio de *solidariedade* (Idem).

Se para Cardoso de Oliveira “não existe justiça sem solidariedade” (1996, p.154), então a busca da identidade deve, no sentido de dever moral, ter por objetivo o estabelecimento do respeito nas relações sociais. Cabe a nós pesquisar se isso se dá ou se existe possibilidade para tal. Ao considerarmos o naturismo como uma troca simbólica, podemos procurar compreender se a nudez compartilhada (dada, recebida e retribuída) serve de instrumento para que o respeito mútuo e a solidariedade sejam fundados ou se, pelo contrário, serve para, valorizada, criar ganhos particulares.

Naturismo e as questões da contemporaneidade

No romance “A Insustentável Leveza do Ser”, Milan Kundera narra a estória de um casal fictício, Tereza e Tomaz, que viveu o período do pós-segunda guerra mundial com a invasão soviética na então Tchecoslováquia. Quando criança, Tereza sofrera maus tratos e humilhações de sua mãe que descontava nela a mágoa por ter sido abandonada pelo marido. A mãe andava nua pela casa, com as janelas abertas, chocando e envergonhando Tereza que, por sua vez, não tinha direito à privacidade de sua própria nudez nem mesmo dentro do banheiro.

Sua mãe dizia que o mundo era um vasto campo de concentração de corpos, sendo um igual ao outro, com almas invisíveis.

Mais tarde, sofrendo por causa da infidelidade do marido Tomaz, Tereza começa a ter pesadelos nos quais marchava nua ao redor de uma piscina com um grupo grande de outras mulheres também nuas. No sonho, Tomaz ficava pendurado no teto fazendo-as cantar e flexionar o joelho. Quando alguma delas falhava, atirava com uma pistola. O autor explica-nos que para Tereza o horror era ter de marchar nua com outras mulheres, pois isso remetia ao trauma sofrido quando sua mãe não lhe dava direito à vergonha; ela não tinha razão para esconder algo que existe em milhões de cópias idênticas. No mundo de sua mãe todos os corpos são o mesmo, marchando em fila. Desde criança Tereza aprendera a ver a nudez como um sinal de uniformidade de campo de concentração, de humilhação e de falta de privacidade. O horror era ainda agravado pelo fato de as outras mulheres terem de cantar e de se regozijar com isso. Não só seus corpos eram idênticos e identicamente nulos, mas a falta de diversidade era celebrada, bem como a morte iminente, o que lhes conferia a “mesmice absoluta” apontada por Kundera.

Essa passagem, tirada de uma obra de ficção, ilustra a discussão proposta por este trabalho. O conflito vivido pela personagem em seus sonhos remete a uma série de ambivalências, imprecisões e complexidades que encontramos ao nos depararmos com a tentativa de compreender a questão da identidade na sociedade atual. A prática do naturismo, com sua variedade de concepções e de normas, serve, assim, de base para uma investigação dos limites das afirmações vigentes sobre o processo de estabelecimento e apreensão de identidades, tão discutido e analisado como determinante na caracterização dos novos tempos.

Desse modo, o naturismo pode ser entendido como um fenômeno vinculado a uma busca de definições e modelos para se agir e pensar quando certezas e verdades perderam seus valores absolutos, sujeitando-se a constantes questionamentos. Quando a concepção naturista promove um contato maior com

a natureza e a nudez comunal, que traria o compartilhamento do humano em sua natureza pura, uma determinada forma de entender o que somos está sendo proclamada em detrimento daquela que pretende resguardar a modéstia e o pudor através das roupas. A revisão de valores que o naturismo traz, no entanto, não deve ser vista simplesmente como uma tomada de posição no mundo a partir de uma reflexão elaborada por seus agentes. Se analisarmos pelo aspecto da formação de um estilo de vida, ocorre uma iniciativa de formação de um grupo de “não-vestidos” num contexto social mais amplo de “vestidos”, mostrando como, no naturismo, ocorre a ambivalência presente em todo processo de formação de identidades – em que é concomitante a tentativa de "assemelhamento" e de diferenciação e distinção. Todos somos nus, mas há uma apropriação dessa condição para provocar um deslocamento dentro da sociedade em termos de significado dessa nudez.

O sonho descrito no romance de Kundera introduz alguns aspectos que a nudez pode conter em sua complexidade. A nudez e a morte, no sonho, se assemelham. Ambos são a perda da individualidade, a igualdade absoluta a que todos nós inexoravelmente nos submetemos. A ambivalência desses dois conceitos – de nudez e de morte – leva à exigência de uma maior elasticidade do conceito de identidade, que se baseia na busca por afirmação social e por reconhecimento e compartilhamento de hábitos e gostos de indivíduos de determinado grupo, e, por outro lado, baseia-se no anseio do indivíduo de ser “diferente”. O corpo nu e a morte desse corpo servem como denominador comum do humano. Mas seríamos, nós, capazes de aceitar a morte? Falar, discutir nos traz realmente consciência dela? Em relação à nudez: seríamos capazes de nos vermos totalmente despidos, quando nos despimos ou quando vemos alguém, despindo-nos da roupa que carrega uma série de interditos e modelos sociais que formam “o que somos”? Essas perguntas contêm em si a complexidade de conceitos que dependem de uma significação, que faz com que toda e qualquer concretude leve a uma reformulação quando se adota outro ponto de vista. O valor e significado, tanto da nudez, quanto da morte, dificilmente podem ser reduzidos

aos seus aspectos físicos. Daí a importância de entendermos o(s) significado(s) simbólico(s) que o corpo – lugar e imagem da nudez e da morte – adquire(m) em contextos diferenciados.

Edgar Morin (1997) e Freud (1915) questionavam se realmente podemos saber que morremos. O homem se diferencia dos animais por ter consciência da morte e também por precisar negá-la. Quando pensamos no naturismo, estas perguntas vêm à tona: realmente podemos ficar nus e ter plena consciência de nossa nudez?. Estaria a consciência do corpo ligada à consciência da morte, da qual o primeiro seria portador?

Na passagem bíblica de Adão e Eva, a maçã representa a vergonha da consciência do corpo e da sua nudez. Talvez possamos relacionar esse saber sobre o corpo como parte da condenação à finitude. A rejeição à nudez do corpo pode estar ligada à negação da morte, na medida em que esta aparece implícita no corpo nu; corpo nu que é nudez da carne, da matéria, o invólucro do indivíduo que envelhece e morre. É preciso vestir esse corpo para recheá-lo de alma e individualidade. No individualismo moderno, o corpo com suas doenças e perecimento se tornou uma ameaça à razão e ao âmbito individual da morte, daí a preocupação com sua higiene e saúde e a adoração à sua juventude. Há o receio da castração contida na ideia da morte, que se torna insuportável como anulação da individualidade atrelada ao corpo. Alguns tópicos sobre os conceitos acima mencionados tornam-se, então, necessários.

O corpo

O corpo está na moda. Não qualquer corpo, mas principalmente aquele que transmite mensagens de vitalidade. É difícil abrir uma revista em que não haja alguma referência a ele. A mídia dá acesso a um corpo ideal com qual se pode sonhar; um corpo sedutor, modelo de identificação (TRAVAILLOT, 1998) e base de imposições estéticas sobre a maneira como percebemos nossos corpos. Do

vestuário aos usos do corpo, um ideal social sempre serviu de modelo a ser correspondido. Assim, o corpo sempre foi modelado e construído culturalmente (LE BRETON, 1990; 1991a). Na visão de Perrot (1984), o corpo seria um produto histórico e portador de signos que constantemente muda de significado e aparência. De variadas maneiras, cada sociedade em determinada época marca, modela, regula a definição desse corpo a partir de uma visão de mundo. O corpo feminino teve sua condição de beleza subordinada a diferentes cânones ao longo da história. O mesmo acontece com o masculino, que pode mudar sua imagem de acordo com os grupos sociais nos quais ele se forma, mostrando que os esforços por emagrecer ou engordar obedecem a imperativos sociais.

No século XX, a partir dos anos 60, um novo imaginário corporal começa se propagar entre um número cada vez maior de pessoas. As generalizações da preocupação com a saúde e a higiene, que se juntam aos imperativos estéticos, evidenciam a necessidade de cuidados com o corpo, enquanto a angústia diante da doença e da morte se difundem. Novas exigências são veiculadas, tocando um número cada vez maior de indivíduos. Le Breton (1991b) fala sobre uma paixão repentina pelo corpo. Cada vez mais é do seu corpo 'objeto de saúde' (BAUDRILLARD, 1970) que o indivíduo passa a falar, passa a ser julgado e, portanto, a se autoidentificar.

Compreender as transformações sucessivas do entendimento da relação do homem com o seu corpo demanda a indagação sobre os atores envolvidos no processo de formação de modelos. A mídia e a publicidade têm um papel crucial. A mensagem que veiculam é portadora de representações e valores conformar aos quais os indivíduos tendem. Esse indivíduo, que desde a metade do século passado parece ter se libertado do constrangimento e de autocontroles interiorizados, por outro lado, na visão de Travillot (1998), participaria de um processo civilizador semelhante ao descrito por Norbert Elias (1973). Ao invés de haver exigências sociais ditadas de maneira autoritária, o indivíduo exerceria sobre si mesmo autocontrole e autoconstrangimento ainda maiores. Daí a

importância de se compreender os significados sociais do constrangimento de se estar nu e de se estar vestido.

O corpo nu

Categorias de *vestir* e *nudez* estão ligadas a uma fundamental ambiguidade sobre a natureza da existência humana, sendo por isso usadas como índice para definir a última, bem como seus 'outros' e hierarquias. Barcan (2004) afirma que, por sua suposta 'naturalidade', a nudez tem sido uma poderosa metáfora para dividir os seres humanos em categorias, e mais fundamentalmente o não humano do humano em tipos como *civilizado* e *selvagem*. A nudez é 'natural', mas o entendimento de natureza é ambíguo na medida em que ele pode ser considerado de fato 'não natural' se aceitarmos que nunca houve sociedade em que o corpo tenha permanecido totalmente sem roupa, decoração ou adorno. Humanos podem ser naturalmente nus, mas usamos roupas para nos diferenciarmos dos animais e uns dos outros. Se pensamos no humano como essencialmente nu (verdade 'natural') ou como vestido (verdade 'social') (Idem, 2004), a nudez pode ser um estado nobre ou degradado, pois seus significados são estruturados por tradições religiosas, simbólicas e visuais que podem ser positivos ou negativos.

Há muitas conexões, obviamente, entre a nudez, o sexo e o erotismo. No caso da cultura do consumo, por exemplo, a nudez muitas vezes opera como signo de sexo, mas se traçarmos as conexões entre nudez e sexo, veremos que o último tem muito de sua complexidade ligada a questões como a formação e a regulação de identidades, tanto individual como coletiva – como a de *masculino* e *feminino*, por exemplo. O corpo nu é um lugar de ambivalência e, abstratamente, suas regulações sobre seus sentidos dependem do igualmente ambivalente sentido do humano.

Há um sentido geral que liga a nudez à universalidade, o que se pode deduzir como uma parte advinda da literatura popular, mítica ou folclórica tais como Adão/Eva e Lady Godiva. É claro que o fato de todo ser humano ter um corpo nu leva a fantasias de universalidade. Mas o uso da nudez como signo de humanidade universal é altamente significativo culturalmente e, portanto, ainda aberto a debates.

Porém, a nudez não é só uma metonímia de sexo, estando muitas vezes conectada a questões morais, teológicas e filosóficas. Ainda segundo Barcan (2004), a passagem de Adão e Eva pode ser lida como uma parábola sobre o nascimento simultâneo de várias questões que já foram vislumbradas para definir a identidade humana (mortalidade, pecado, autoconsciência, diferença de Deus, conhecimento) ou sociedade humana (necessidade de roupa), sempre no sentido de lamento de separação e perda. A estória sugere, através de metáforas, que corpo, conhecimento e categorias do humano (como gênero, posição e idade) estão conectados. A nudez e o sexo são ligados, mas sexualidade é algo imerso em amplas questões a respeito de subjetividade, poder e identidade.

Talvez essa ambivalência tenha, como analisa Perniola (1989), duas tradições metafísicas distintas como influência no mundo moderno ocidental. Uma, a judaica, vê a divindade transcendental como vestida ou velada, e, portanto, a nudez como perda ou distanciamento de Deus. A outra, a grega, representada na metafísica platônica e nos esportes olímpicos e esculturas, via a nudez como o estado da figura humana ideal. Apesar da complexidade de ambas, Perniola afirma que o intercruzamento provocaria a afirmação de uma nudez ambígua e multivalente, tanto como metáfora quanto como estado físico. Por isso, esta multivalência, especialmente sua associação com o "grau zero" do humano, tornou a nudez uma categoria importante na busca de definições que seria próprio do humano.

Nudez e morte

Barcan (2004), ao discutir a relação entre o corpo nu e a morte, cita Bakhtin (1984) para falar da visão pré-moderna de morte, em que ela não seria ver como o fim, mas como parte do ciclo nascimento-vida-morte, simbolizado pelo corpo grotesco que, como a terra, engole e renova. Essa visão ambivalente da morte – que engloba o ‘fato’ cristão de a morte surgir com o pecado e a vergonha de Adão e Eva e, igualmente, representar o reencontro com Deus – pode ser estendida para o naturismo e a nudez, bem como para a questão da identidade. A morte não deve ser vista como algo necessariamente ruim, pois possui apelo enquanto confere valor à vida. Nem tampouco devemos evocar uma pureza incondicional do corpo humano nu – como a intenção naturista – ao se tentar anular a sua conotação negativa de pecado ou crime.

Freud demonstra que o homem primitivo possuía uma posição contraditória frente à morte, por um lado percebendo-a seriamente e de outro negando-a. A morte do inimigo era vista por esse homem inversamente à forma como ele compreendia a sua própria morte. A morte do inimigo lhe interessava e ele a amava. Já a sua própria era tão irrepresentável e irreal como nos é hoje.

O homem primevo assumia uma atitude notável em relação à morte. Longe de ser coerente, era, na realidade, altamente contraditória. Por um lado, encarava a morte seriamente, reconhecia-a como término da vida, utilizando-a nesse sentido; por outro, também negava a morte e a reduzia a nada. Essa contradição surgia do fato de que ele assumia atitudes radicalmente diferentes para com a morte de outras pessoas, de estranhos, de inimigos, e para com sua própria morte. Não fazia qualquer objeção à morte de outrem; ela significava o aniquilamento de alguém que ele odiava, e o homem primitivo não tinha quaisquer escrúpulos em ocasioná-lo (FREUD, 1915, p.302).

A questão do reconhecimento e da negação da morte também se encontra em Morin (1997). Ao descrever a passagem do estado de natureza para

o de homem, Morin afirma que a sepultura, ou seja, a preocupação com a morte, é tão denotativa da caracterização do humano como as ferramentas de sílex. A sepultura é uma revolta contra a morte, em que o homem demonstra uma “*universalidade da crença na imortalidade*”. Com isso, Morin reconhece o conflito apontado por Freud, dizendo que:

(...) existe, portanto, uma consciência realista da morte incluída na noção pré-histórica e etnológica de imortalidade: não a consciência da “essência” da morte, esta jamais foi conhecida e jamais o será, pois a morte não tem “ser” ; e sim da realidade da morte ; se a morte não tem “ser”, no entanto é real, acontece ; depois esta realidade vai encontrar seu nome exato: ao mesmo tempo em que se pretende imortal, o homem se chamará de mortal (MORIN,1997, p.26).

Se Freud acredita que não teríamos nada contra a morte se ela não pusesse fim à vida, o que possuímos de forma singular, Morin demonstra que o reconhecimento da morte e a crença na imortalidade implicam, mesmo assim, num “horror” da morte. Esse horror, como pensa Freud, só surge relativo à morte de pessoas próximas (mas não à morte do inimigo), sendo, portanto, um horror relativo à perda da singularidade. Então :

O caráter categórico, universal da afirmação da imortalidade está em relação com caráter categórico, universal da afirmação da individualidade. Portanto, é a afirmação da individualidade que comanda de modo ao mesmo tempo global e dialético a consciência da morte, o traumatismo da morte, a crença na imortalidade (Ibidem, p.35).

A dor que a morte de outra pessoa provoca só existe se a individualidade do morto estiver presente e reconhecida. Portanto, quanto maior a proximidade que o singulariza, maior é a dor. A morte anônima, nem tanto. É por isso que a morte de um chefe de estado ou de um artista famoso pode provocar mais dor do que a de milhares de pessoas num terremoto distante.

Assim, o terror da decomposição também pode ser entendido como o medo da perda da individualidade (MORIN, 1997). Nesse ponto, faz-se necessário explicar o que Morin chama de *triplo dado antropológico* baseado no traumatismo da morte, na consciência da mesma e na crença na imortalidade.

O traumatismo da morte é a chave da questão. Ele demonstra o conflito entre o reconhecimento da morte real e a aspiração à imortalidade. A consciência da morte, por ser realista, apresenta-se como um fato perturbador, capaz de provocar o trauma da perda da individualidade. Traumatismo e realismo se combinam.

(...) quanto mais o homem descobre a perda da individualidade por trás da realidade putrefatória de um cadáver em decomposição, mais ele fica “traumatizado”; e quanto mais ele é afetado pela morte, mais descobre que ela é perda irreparável da individualidade (Ibidem, p.35).

A consciência da morte física, então, depende da existência de uma singularidade do cadáver e do traumatismo correlacionado. Quanto maior a afirmação da individualidade, maior será o traumatismo. “A individualidade que se afirma contra a morte” (Ibidem, p.35). Como produto, temos uma crença na imortalidade que projeta vida para além da podridão cadavérica.

Morin atrela em termos de universalidade as afirmações da imortalidade e da individualidade. A *consciência humana da morte* teria um caráter global, pois o traumatismo da morte, a consciência acerca dela e a crença na imortalidade estariam associados desde as consciências mais arcaicas, sendo a afirmação incondicional do indivíduo uma realidade humana.

No entanto, Morin explica que o traumatismo da morte encontra-se relacionado à afirmação do grupo social. Quando este se afirma no íntimo do indivíduo, anula a presença traumática da morte. Da mesma forma, a projeção do indivíduo sobre a sociedade faz brotar novamente as angústias da morte. Nas sociedades arcaicas, o medo da morte é muito menos evidente do que nas sociedades não tradicionais, pois quando a sociedade envolve o indivíduo, e este

a reconhece em detrimento de sua individualidade, o terror da morte torna-se menor.

Sobre a origem animal do homem, com todas as suas tentativas de escapatórias sobrenaturais, Morin esclarece que:

Ele é homem, quer dizer inadaptado à natureza que carrega consigo, dominando-a e sendo dominado por ela. Esta natureza é a espécie humana, que, como todas as espécies evoluídas, vive da morte de seus indivíduos: o que nos deixa entrever não apenas uma inadaptação exterior, geral, do homem à natureza, mas uma inadaptação íntima do indivíduo humano a sua própria espécie (Ibidem,1997, p.55).

Assim, a consciência humana da morte constituiria uma ruptura, uma emancipação em relação à espécie. Colocando a consciência como um fenômeno da individualidade, Morin explica que o animal é “cego” para a morte porque está adaptado a ela, está adaptado à espécie. Essa cegueira no animal deve-se à sua imersão na espécie. A morte só existe enquanto perda da individualidade. Na ausência desta,, aquela se apaga.

Logo, se a lucidez diante da morte (que traumatiza e produz uma crença na imortalidade) é fruto da individualidade, e esta, por sua vez, é a superação da espécie, então o conhecimento da morte é algo aprendido. A morte causa sempre surpresa e é vista como acidente, fatalidade, e não como uma necessidade; apresenta-se como “incrível”.

A irrealidade da morte rende uma discussão de princípios entre as posturas de Freud e Morin, posto que o primeiro afirma que o homem não crê na própria morte (FREUD,1915), mas crê na sua imortalidade, e o segundo crê na imortalidade por se saber mortal. No entanto, Morin reconhece que a imortalidade no inconsciente seria uma “amortalidade” (MORIN, 1997), sendo anterior ao indivíduo e às crenças de sobrevivência. Ele, então, reconcilia-se com Freud mostrando que a cegueira animal ainda sobrevive no indivíduo, que vive como se nem ele nem seus amados fossem morrer.

O conflito que a nudez e a morte provocam permeia a formação de identidades, em que a ambivalência se expressa no binômio “ser diferente” e ‘ser igual’. A ambivalência de buscar igualdade e diferenciação estaria na base da modernidade que, para Giddens, resultaria na perda das tradições e na constituição de uma autoidentidade calcada na escolha individual e não mais na posição social; deste processo resultaria a ansiedade, também característica da modernidade. Para Roberts (1999), também há o enfraquecimento das antigas estruturas e a falta de definição das antigas divisões. A globalização das relações econômicas e dos fluxos culturais, assim como a difusão da tecnologia da informação (FEATHERSTONE, 1988) – cenário distintivo daquele anterior fixado no local e no nacional – tornaram-se vulneráveis. Argumenta-se que a base econômica da vida contemporânea não se encontra mais na produção de bens materiais por meio de negócios consolidados em indústrias e sítios específicos, mas que eles são, agora, concebidos em termos de fluxos de bens e serviços de valor simbólico (LASH; URRY, 1994). Nestas circunstâncias, sítios de companhias, ocupações e carreiras perdem sua solidez e o trabalho deixa de ser algo feito em tempos e lugares específicos. Outra consequência elencada é que sexo, idade e ocupação, mesmo se combinados, não seriam capazes de produzir identidades, tornando o cotidiano da vida social mais frágil (GIDDENS, 1991).

No entanto, mais que nunca, a oferta industrial de bens e serviços com valor simbólico permite que as pessoas criem identidades segundo *o que, onde, quando e como* consomem (FEATHERSTONE, 1991). Segundo Bocoock (1993), o consumo afeta agora a maneira como se constrói e se mantém a noção do que se é e do se quer ser. Ao mudar seu estilo de consumo, o indivíduo poderia então esquecer sua antiga identidade e adquirir uma nova. Tal interpretação do consumo pode oferecer uma noção diferente daquelas que retratam os consumidores como passivos e manipulados. Ver a identidade como construída dota as pessoas de capacidade de escolher e criar por elas mesmas identidades modeladas através de bens e serviços disponíveis, gerados comercial ou publicamente.

De qualquer maneira, uma característica constante da sociologia que estuda o consumo é a ideia de que os indivíduos se identificam cada vez mais através dele. Como os indivíduos se definem depende, pelo menos em parte, do que são capazes e escolhem para consumir. A questão aqui, então, se refere a entender a melhor forma de se pensar o naturismo tal como uma construção de identidade que se dá a partir da aceitação do consumo como um fator crucial. Uma possível análise das bases dessa construção não só precisa perceber a mudança qualitativa na condição do trabalho e sua força formadora de um sentimento de pertencimento. Como visto antes, a ocupação não seria um fator suficientemente determinante da autopercepção dos indivíduos, o que amplia a margem de influência não só do que se consome, mas também das atividades realizadas e desejadas nos horários livres, fora do âmbito do trabalho. Na sociedade ocidental o lazer se tornou uma indústria forte e parte cada vez mais significativa da vida de seus membros. Mesmo que não se possa dizer que o lazer tenha erradicado ou minimizado diferenças de classe, gênero ou idade, ele transformou a maneira como tais diferenças são expressas.

O naturismo se encaixa, entre outras, na categoria lazer, e, se aceitarmos as perspectivas da recente discussão da sociologia do lazer de que este se tornou profundamente comercial e invadido por valores de consumo propagandeados e que servem a interesses comerciais, o naturismo escapa aos imperativos do consumo; não obstante, por ser uma atividade de lazer e, por isso, ser influenciado indiretamente pelo consumo, talvez o naturismo contenha elementos do processo de distinção social.

A busca da afirmação da natureza humana na imagem do corpo nu praticada pelos naturistas remete, primeiramente, à tentativa de consolidação de um conceito do que é o humano e, portanto, de como devemos nos identificar. Essa tentativa de consolidação é calcada na construção de um passado “natural” de caráter positivo e supostamente inquestionável, conforme os moldes de um dogma religioso.

Em segundo lugar, a apropriação de uma verdade que se vê e se mostra remete à estetização da vida cotidiana (LASH; URRY, 1994). O colapso das estruturas modernas teria levado a uma preocupação geral com beleza, aparência e prazeres que ultrapassariam os momentos de lazer e exerceriam influência na vida profissional, familiar e etc.. Isto é um padrão que estimularia os conceitos de experimentação do lazer. Consoante com esse padrão, as pessoas tornaram-se sensíveis ao *design* da mobília em casa e no trabalho, bem como das embalagens dos produtos que compram ao construir posições sociais baseadas em seus estilos de vida e identidades conseguindo, assim, não se confinar aos bens e serviços de lazer convencionalmente classificados. David Chaney (1996) argumenta que, como os estilos de vida modelam nossa sensibilidade, e como a vida está estetizada, nos preocupamos constantemente com nossa aparência e com o significado das aparências das outras pessoas. Essa preocupação leva à sensação de que nossa identidade está constantemente em risco, o que torna possíveis experiências como o naturismo, no qual uma verdade estética sobre o corpo serviria de proteção a tal risco.

A nudez e a sociedade

Bell e Holliday (2000), no âmbito das considerações sobre o corpo nu, as suas implicações relacionadas não só à natureza, mas ao contexto social o naturismo é colocado como uma atividade que combina lazer com uma “filosofia” sobre o significado do corpo humano. De acordo com Bell e Holliday, as práticas e discursos do movimento naturista na contemporaneidade visam articular uma relação especial com a natureza através da negociação complexa manifesta nas formas pelas quais o naturismo, como uma prática, se posiciona em relação ao erótico e na contraposição da natureza (positiva) com a cultura ou civilização (negativa) (2000, p.127).

O naturismo necessita lidar com a sugestão de permissividade, promiscuidade e pedofilia e, também, com a nudez utilizada pela pornografia. O artigo citado acima sugere que a natureza pode ser mobilizada no sentido de “naturalizar” o gênero, bem como as relações sexuais, de forma que a remoção de roupas ligue os indivíduos a uma visão particular de natureza e do que significa ser natural (2000, p.138). Segundo ele, o “coito heterossexual, adulto, familiar e procriativo é a única forma de sexo que deve ser equacionada junto com a natureza” no naturismo, sendo construído “contra a natureza”. Nesta lógica, o corpo é renaturalizado e simultaneamente dessexualizado; em vez de retirá-lo do âmbito da cultura/civilização, numa libertação animalística ou “natural” das paixões culturalmente reprimidas, um rigoroso código de moralidade é, ao contrário, naturalizado. Natureza é, assim, simultaneamente civilizadora e o *outro* da civilização (2000, p.137).

Mesmo procurando demonstrar o caráter não sexual da nudez, que não apenas se distingue da pornografia e sua indústria, mas também do consumismo e do erotismo da propaganda comercial, acreditamos que o naturismo, no entanto, não fica à margem dos processos contemporâneos de preocupação com o corpo. Como uma atividade de lazer, o naturismo vincula-se ao corpo no que ele possui de importância como fonte de produção de estilos de vida *voltados para e decorrentes de* um sentido do corpo, como sujeito e, ao mesmo tempo, objeto de consumo.

Estudos culturais têm um longo debate sobre a significação das roupas e das formas pelas quais elas i) conotam sensualidade, sexualidade, *status*, assim como das formas pelas quais elas ii) representam a ética e os códigos de produção do vestuário, do consumo e das operações que envolvem noções de pertencimento às tendências da moda. As análises de vestuário e da moda muitas vezes tratam a “nudez” do corpo como se ela fosse anterior à representação na arte, na pornografia, na publicidade e nos outros meios de comunicação. Kenneth Clark (1956) sugere que a representação artística tem a capacidade de tornar o nu em algo representacional, como uma outra forma ou estilo de roupa. Tratar assim

o corpo nu é ignorar como ele já está sempre constrangido e representado por códigos de comportamento, contextos, pela diferenciação do corpo vestido, pelas significações culturais e rituais. Se, por exemplo, a privacidade pessoal tem aumentado com a casa moderna – destinada a manter as crianças longe das salas de estar, exclusivas dos pais – a experiência da nudez é diversificada e diferenças de registro afetam-na, incluindo a privacidade dentro do contato entre gerações na vida privada, como sugere Mark Davis (1997, p.2).

Embora seja mais frequentemente associada à sexualidade, no cinema contemporâneo, a nudez, por vezes, também conota vulnerabilidade, humilhação e obscenidade. Este contexto é utilizado por Rob Cover para argumentar que:

(...) existe um padrão que se apropria no olhar sobre a nudez em que esta é posta correlativamente ao sexual, e molduras ou contextos de representação, que podem ter sido um dia considerados não sexuais, são frequentemente sexualizados ou eroticizados (Cover, 2003, p.54),

O trecho ainda mostra como a mudança de contextos pode alterar o significado da nudez no tempo e no espaço.

Na modernidade, ainda de acordo com Rob Cover, a sexualização da esfera pública, um processo que confere significação ao nudismo, desestabiliza os contextos nos quais a nudez não sexual e o olhar sobre o nu alheio foram legitimados. É preciso entender como uma atividade de lazer como o nudismo, defendida como um modo de anular pressões eróticas que a sociedade coloca sobre o corpo nu, precisa lidar com fatores econômicos, psicológicos, sociais e políticos, às vezes escondidos em interesses próprios que circundam o lazer (ROBERTS, 1999, p.6).

Assim, receios de uma leitura sexual ilegítima, homofobia e um medo de apresentar o *self* consubstanciado num modo de eroticização podem, por exemplo, resultar em um aumento da deslegitimação de vários contextos da nudez não sexual. O momento “pós-moderno” de desestabilização dos contextos, molduras e leituras que antigamente “protegem” o nu em determinados locais de

resvalar para o sexual, provoca um aumento das ansiedades corporais e psíquicas sobre o *self* nu sob o olhar dos outros, como um resultado dos códigos culturais contemporâneos do obsceno, da vulnerabilidade e da privacidade.

Cultura do consumo

Na teoria do sujeito performativo corporificado, como a promulgada por Judith Butler (2003), o corpo tem sua performance “de acordo” com o ritual altamente estilizado dos códigos de comportamento. Uma criança nua, por exemplo, no contexto de uma relação pais-filhos, conforma uma situação sem qualquer espécie de vergonha ou humilhação. Tanto a mãe como a criança são “sujeitos performativos”, tal como o conhecimento institucionalizado que autoriza o paciente nu a se apresentar sob o olhar do médico. Esse poder implica em relações codificadas e ritualizadas e conjuntos de comportamentos e possibilidades, permitindo os corpos nus e as restrições à atividade sexual. As formas em que esses contextos e significações trabalham para inculcar e constranger o corpo performático não podem ser desligadas do corpo vestido subjetivo.

O corpo – que pode parecer algo absolutamente dado, natural ou divino – acaba por constituir um evento histórico, um evento construído em vez de marcado por qualquer essencialidade. Butler concebe o organismo em termos de processo, que é limitado por normas regulamentares, especialmente pela norma da heterossexualidade que fixa ontologicamente um gênero (BUTLER, 1993). Como um processo, materialidade e corpo são temporais, uma vez que não existem em si, mas, ao invés disso, são produzidos ao longo do tempo através de “performatividade”. Embora ser uma mulher seja uma identidade “escrita” sobre o corpo, não é nunca uma identidade fixa porque esconde as convenções que isso reproduz.

Analisando o contexto social por trás das forças que atuam sobre a performatividade do corpo na sociedade contemporânea, o papel desempenhado pela cultura do consumo é, sem dúvida, uma influência importante a ser investigada. Cultura do consumo é uma forma específica de cultura material, onde os valores sociais e as identidades são baseados no “consumidor”. O consumo de imagens é um aspecto crucial nesse contexto, com as imagens do corpo em especial preponderância. A imagem traz maior visibilidade e autoconsciência corporal, e o olhar torna-se parte da subjetividade do consumidor. Através do olhar tem-se acesso ao desejo; logo o olhar torna-se uma mercadoria com seu preço. A objetivação é particularmente intensa no presente contexto, pois as mulheres não são apenas os públicos-alvo principais para muitos bens de consumo, mas também são signos privilegiados na estética mercadológica. Sujeito e objeto, as mulheres são “consumidas” como mercadorias e são também os próprios consumidores (FRASER; GRECO, 2005, p.27).

De acordo com Jameson (1983), é a evolução do capitalismo contemporâneo que tem ditado as práticas culturais. A filosofia do modernismo enfatizou racionalidade e ordem, enquanto processos pós-modernos de consumo, culturas e consumidores são qualitativamente diferentes daqueles do passado. O consumo surge no momento em que a produção perde seu *status* privilegiado na cultura e o consumo, então, torna-se o meio através do qual o indivíduo define a sua autoimagem. A importância da autoimagem e das imagens sociais deu origem ao fenômeno no qual os produtos servem como símbolos e são, ademais, consumidos com base em seus conteúdos simbólicos. Quando as mercadorias são usadas como uma expressão do consumidor e de sua conexão com a sociedade, os produtos tornam-se, então, uma forma de comunicação interpessoal. O consumo passou a ser um meio de autorrealização e de identificação (FIRAT, 1991), já que os consumidores não mais apenas consomem produtos; eles consomem a imagem e o significado simbólico desses produtos (COVA, 1996).

Quando o consumo entra no âmbito do simbólico, a ostentação distintiva pode ser feita até mesmo com posse material menos caro, por algo que ainda sim comunica o símbolo de distinção. Existe uma correlação entre capital educacional e a propensão ou, pelo menos, a aspiração a apreciar uma obra “independente de seu conteúdo” (BOURDIEU, 1986, p.53). “Capital econômico” não necessariamente se traduz num “capital cultural”. As “elites” culturais, assim, podem fazer um produto facilmente acessível expressar e expor seus gostos exclusivos através de um sofisticado e profundo apreço e comunicação adequada destes “símbolos de gosto”. Casos específicos deste típico consumo baseado no gosto podem ser vistos nas práticas marginalizadas adotadas como sinais de exclusividade. Assim, a utilidade de alguns produtos pode exibir riqueza e poder, como foi notado por Veblen (1899) e esta motivação pode permanecer forte entre alguns segmentos. Uma importante implicação é que as pessoas podem escolher comprar qualquer produto e mostrar que ele é diferente apenas porque elas são diferentes de outros consumidores, em vez de exibir sua riqueza ou *status* social. Portanto, o comportamento de aquisição de bens de prestígio material parece ter uma função nas crises de identidade e na insegurança, que é diferente da função apontada pela compreensão clássica dos fatores responsáveis pelas mesmas.

Corpo em teoria

A cultura do consumidor coincide com uma cultura do narcisismo e de uma nova concepção do *self*, um “*self* performático”, que “coloca maior ênfase na aparência, exibição e gestão das impressões” (FEATHERSTONE, 1982). A emergência da cultura do consumo coincide não só com uma cultura do narcisismo, mas com o desenvolvimento da reflexividade do *self* na modernidade (GIDDENS, 1991). Ela implica no controle do *self*, que tem o corpo como espaço-chave. O governo do *self* leva ao incentivo para que se use o corpo como uma forma de autoexpressão, com o consumo de mercadorias desempenhando um

papel importante nesta autorrealização. Por outro lado, a manutenção corporal é um fardo que disciplina os indivíduos. Assim, saúde, beleza e boa forma estão positivamente abertas a consumidores individuais, mas a cultura do consumo torna esses atributos de uma boa vida hedonística um dever, com muitas responsabilidades e expectativas envolvidas.

Em uma cultura de consumo, as relações de mercadoria são alargadas a todas as facetas da vida, regulamentando as relações sociais, incluindo aquelas do self com si mesmo. Por conseguinte, a noção fetichista de que o valor da mercadoria é o do objeto físico - e não do trabalho humano e das condições sociais para produzi-lo - é intrínseco à cultura do consumo. Portanto, argumenta-se novamente que, apesar do foco dado à visibilidade do corpo - e, conseqüentemente, do *self* - a cultura do consumo contraditoriamente também contribui para disfarçar diferenças entre os corpos, os diferentes valores dados a diferentes corpos e especialmente as relações desiguais de poder, como as diferenças sexuais, de idade, raça e classe. A ênfase nos estilos de vida e mercadorias incidindo unicamente sobre o objeto físico, em detrimento do contexto social da qual se depreende, pode desviar ou ocultar importantes diferenças entre os indivíduos que são estruturadas pela desigualdade social.

Muitas análises afirmam que a “ausência” do corpo tem muito implicitamente constituído boa parte dos estudos sociais, que não têm considerado o corpo e o organismo como temas relevantes para a análise sociológica (TURNER, 1984). No entanto, uma recente e renovada atenção para o corpo tem sido demonstrada não só pelo crescimento das publicações, mas pelos novos cursos em causa especificamente do assunto. Em suma, desde a década de 1980, a sociologia traz o corpo para o foco teórico e metodológico em ciências sociais.

Algumas mudanças sociais podem ser listadas para se compreender a recente inclusão do corpo no âmbito dos “problemas” da teoria social. A importância do consumo e do lazer ocorrida na economia pós-fordista reestruturou as condições materiais de trabalho, legitimando prazer e hedonismo, fazendo com

que o corpo apareça como o veículo de uma nova interação emocional (GIDDENS, 1991). O corpo também se tornou uma preocupação sociológica a partir dos movimentos sociais, como o feminismo e os movimentos pelos direitos dos negros e dos gays, que colocaram uma nova ênfase sobre a construção social dos “corpos” e sobre suas implicações políticas.

A ausência do corpo na sociologia tem sido explicada através da incriminação da tradição cartesiana e da hierárquica separação radical da mente e do corpo, privilegiando o mental sobre o material. Portanto, o corpo se tornou o *outro* para o sujeito do conhecimento. Apesar do surgimento quase simultâneo das ciências sociais e da medicina moderna, a sua exclusão pode ter sido uma tentativa de estabelecer a sociologia como uma disciplina legitimada pela distância das outras ciências e de seus objetos. Ainda é lugar comum, hoje em dia, que a biologia e as ciências naturais tenham um *link* especial para com a corporalidade da “verdade” do corpo.

Corpo do gênero

Dada a importância que uma abordagem complementar ou alternativa a um *approach* biológico pode trazer para as ciências em geral, teóricos sociais contemporâneos têm, seguidamente, tentado corrigir essa ausência. Por outro lado, pode ser apontado que a tensão não é apenas entre as ciências naturais e as sociais. Algumas teóricas feministas criticam qualquer foco unilateral que incida sobre a biologia para explicar o comportamento da mulher e sua condição social, dada a crença de que as desigualdades sociais entre os sexos não estão enraizadas nos seus corpos, mas, na verdade, resultam de uma dominação masculina na civilização. O paradigma sexo/gênero que dominou o feminismo nos anos 1960 e 1970 restringiu o conceito de sexo em termos biológicos atribuindo, simultaneamente, “características socialmente construídas” ao gênero (OUDSHOORN, 1994, p.2). Isso explica parcialmente a razão pela qual o corpo, no feminismo contemporâneo, é, muitas vezes, considerado como um objeto cultural ou social. Supostamente, isso ocorre porque o tratamento biológico confere uma visão política e materialmente estática ao assunto, que é, então, considerado como uma abordagem estreita de tal questão complexa, com amplos efeitos.

Segundo a noção de *habitus* de Bourdieu (1995), que também desconsidera a origem biológica da sexualidade, as diferenças culturais entre os gêneros estão inscritas em seus corpos. Mas o *habitus* é uma disposição corporal construída pela sociedade e pela cultura, ou seja, uma lei social incorporada. Dessa forma, pode-se observar o corpo como locus de diferença sexual, não por suas disposições biológicas, mas aquelas que são socialmente construídas. A força simbólica que a sociedade exerce sobre o indivíduo, diz ele, também é exercida, principalmente, sobre os corpos. Assim, os corpos femininos e masculinos se diferenciam quanto a uma série de movimentos, posições e posturas que traduzem as diferenças pensadas e construídas sobre os gêneros, ou, ao menos, observa-se que os corpos apresentam tais diferenças.

As sociedades são, para Bourdieu (1995), organizadas segundo uma diferenciação entre os gêneros que dispõe o masculino como preponderante, o que o autor chama de dominação masculina. Esta dominação impõe uma visão androcêntrica de mundo, onde o que é masculino é visto como neutro, sem necessidade de ser enunciado em discursos que visem legitimar essa visão. A dominação masculina cria estruturas práticas de diferenciação entre os sexos tanto quanto estruturas mentais, de cognoscibilidade.

É a partir dessa forma de conhecimento sobre o mundo, que se pode perceber a experiência feminina do corpo como diferente da experiência masculina. O corpo feminino, diz o autor, é, sobretudo, um corpo-para-o-outro, um corpo objetificado pelo olhar e pelo discurso de outros. Sendo objeto de olhares, a mulher é tomada pela lógica da dominação e passa a exercer, sobre esse olhar, uma contrapartida, na ideia de atrair a atenção e agradar. Contudo, o olhar dos outros cria uma distância entre o corpo real e o corpo ideal.

Mariza Corrêa (1999), no entanto, mostra a dificuldade que o conceito de dominação traz, mesmo quando não se supõe uma igualdade ou diferença essencial, como no caso de algumas obras de Bourdieu, nas quais se propõe a ideia de “corporificação” no sentido de incorporação de um *habitus* dominante e, portanto, de sinais de distinção social. Ao problematizar a suposta homogeneidade e hegemonia da dominação masculina, Corrêa questiona a visão de Bourdieu sobre a incorporação de um *habitus* dominante. De acordo com ela, haveria uma incoerência na obra do autor, pois ora se fala – em seus textos – a respeito de uma dominação masculina (1995), ora se fala – em suas etnografias – de um princípio de dominação dessexualizado (pois seria preciso contextualizá-lo), estando o princípio simultaneamente aberto, portanto, a homens e mulheres (1998).

As diferenças entre os sexos, atualmente – e dependendo da corrente interpretativa dentro do debate contemporâneo –, são consideradas dados biológicos, como afirmam os que consideram os sexos como diferentes em suas essências, ou como uma subjetividade, na visão construtivista. Esta última,

fortalecida pelos trabalhos da antropologia cultural e social, prega que não existe um modelo universal de masculinidade ou de feminilidade que seja válido para todos os tempos e lugares, sendo ambos os modelos ideologias que tendem a justificar a dominação masculina (BADINTER, 1993, p.23).

A partir das referências citadas, e em termos de reflexões preliminares, sugere-se a consideração de material já produzido sobre o assunto (especificamente no Brasil) com o objetivo de elaborar indagações pertinentes a uma análise acerca do naturismo. Rojo (2005) relata como o estabelecimento de uma relação amorosa estável com uma frequentadora da Colina do Sol (comunidade naturista do Rio Grande do Sul), alterou positivamente a forma e a rapidez com que sua presença foi aceita dentro do grupo. Também, segundo outro estudo realizado na Praia do Pinho, praia naturista de Santa Catarina, nos ambientes naturistas existe uma hierarquização explícita das pessoas em relação a seu gênero e estado civil (REGO, 1992). Nessa hierarquia, o homem solteiro (principalmente o adulto) ocupa a posição sobre a qual recai a maior carga de suspeição já que em muitas áreas ele sequer será admitido, como o que ocorre na maioria dos clubes fechados, tais como o Recanto Paraíso (RJ). Em outros locais existem cordas ou outros sinais de delimitação entre as áreas familiares (também acessíveis às mulheres solteiras) e as áreas de homens solteiros, como nas praias do Pinho (SC) e de Tambaba (PB). Apenas em poucos espaços, como a Colina do Sol, os homens solteiros são aceitos e, mesmo nesses lugares, existe uma maior “seleção” na concessão da permissão para entrada.

Para ingressar no grupo naturista, então, o homem deve “fornecer” sua mulher para não recaírem suspeitas sobre ele, mostrando sua disposição em cumprir as obrigações implicadas nos laços sociais criados. Esse relato remete à análise em que Lévi-Strauss (1974) sugere que a proibição do incesto segue o modelo do sistema da dádiva, pois ambos compartilham uma “reciprocidade obrigatória, elemento essencial de constituição da cultura”. Dentre os presentes trocados, o “presente supremo” seria a mulher (COELHO, 2006, p.27).

Obviamente, não desejamos partir do suposto de que o naturismo promove um sistema de troca de mulheres baseado no tabu do incesto. A menção se refere a uma tentativa de pensar as obrigações naturistas como pautadas por uma lógica de reciprocidade que se assemelha à da dádiva. Esse sistema, da mesma forma que o naturismo, cria uma solidariedade, no sentido dado por Mauss (1974), que é advinda do respeito aos códigos que constituem os vínculos estabelecidos. Nesses códigos, portanto, talvez possamos encontrar indicações de como as diferenças entre os sexos se organizam. Logo, o naturismo, em suas variadas posturas e conformações, pode, de uma maneira generalizante e sem dúvida reducionista – mas inevitável neste contexto preliminar – ser avaliado em termos da reprodução de relações de gênero que conflitem com as noções de igualdade e de liberdade presentes em sua filosofia.

O fato de homens e mulheres terem condições distintas na adesão aos grupos naturistas, ou, mais especificamente, de existir a expectativa de que apenas o homem se disponha a “oferecer” a nudez de sua parceira, supõe que a não verificação dessa obediência resultaria que este mesmo homem não desfrutaria da oportunidade de receber a nudez das mulheres “do” e “no” grupo sem prestar a contrapartida.

Mudando radicalmente o ponto de partida sem, no entanto, mudar o foco dicotômico, pode-se também pensar a restrição de homens solteiros em alguns desses espaços como algo ligado ao controle dos impulsos animais masculinos, o que na verdade reforçaria o entendimento de que as mulheres são incapazes de se proteger. Cabe, mais uma vez, indagar às mulheres e aos homens naturistas como eles entendem tal restrição. Assim, algumas perguntas decorrem desse raciocínio e se incluem nos objetivos da reflexão aqui apresentada: qual o significado das distintas condições de homens e mulheres no naturismo? Teriam elas algo de circunscrito ao âmbito dessa prática ou manifestariam tais condições na sociedade como um todo? Se considerarmos o controle do ingresso de homens como fruto de uma condição da nudez do corpo feminino que deve ser protegida, o que o naturismo tem a oferecer como mudança

ou continuidade dessa mesma condição, dado que propõe uma transformação na postura dos indivíduos modernos em relação ao corpo nu?

Um dos caminhos que parecem ser oferecidos a uma abordagem que vasculhe as pistas levantadas acima é avaliar como no naturismo o corpo nu se apresenta entre a natureza e a cultura, dado que a filosofia naturista atribui um caráter de pureza ao que é chamado natural. O *natural* representa o espontâneo, o não corrompido pelas deturpações que a sociedade impôs ao corpo e aos indivíduos. O naturismo e seus regulamentos obedeceriam a uma tentativa de manutenção ou resgate dessa condição de pureza, onde se estaria mais em contato com os atributos primordiais do humano? E como se dá a questão dos atributos de sexo e gênero nessa busca do natural?

Analisando a associação que se faz da mulher com a natureza e do homem com a cultura, Ortner (1979) reflete sobre o *status* secundário da mulher e postula que se acredita que a cultura domina a natureza. Se as mulheres são consideradas parte da natureza, torna-se natural controlá-las. Embora a autora reconheça a simplificação exagerada desse argumento, ela afirma que as mulheres, na verdade, são consideradas “mais próximas” da natureza do que os homens, sendo, no entanto, reconhecido que elas participam ativamente nos processos da cultura (p. 102).

A antropóloga Marilyn Strathern (1980) também argumenta que o discurso natureza/cultura normalmente concebe que a natureza é “feminina” e precisa ser subordinada pela cultura, esta sim, invariavelmente masculina. Razão e mente são associadas a masculinidade e à ação, ao passo que corpo e natureza são considerados como fato feminino, à espera de significação a ser conferida por um sujeito masculino oposto, pois materialidade e significado são termos mutuamente excludentes. A política sexual que constrói e mantém essa distinção se oculta por trás da produção discursiva de uma natureza e, a rigor, de um sexo natural que figuram como a base inquestionável da cultura. Como são construídos e naturalizados os dualismos sexo/gênero e natureza/cultura? A que hierarquias de gênero eles servem e que relações de subordinação reificam?

Para Judith Butler (2003), a antropologia estruturalista de Lévi-Strauss foi apropriada por algumas teóricas feministas para elucidar a distinção entre sexo e gênero. A suposição de haver um feminino natural ou biológico, transformado em “mulher” socialmente subordinada, com a consequência de que o “sexo” está para a natureza assim como o gênero está para a cultura. Se a perspectiva de Lévi-Strauss fosse verdadeira, seria possível mapear a transformação do sexo em gênero, localizando o mecanismo cultural estável – as regras de intercâmbio do parentesco – que efetua essa transformação de modo regular. Nessa visão, o “sexo” vem antes da lei, no sentido de ser cultural e politicamente indeterminado, constituindo-se na “matéria-prima” cultural que só começa a gerar significação por meio de e após a sua sujeição às regras de parentesco (BUTLER, 2003, p.65).

A ação de localizar uma natureza sexuada antes da lei parece enraizar-se no projeto mais fundamental de se poder pensar que a lei patriarcal não é universalmente válida e determinante de tudo. Pois se o gênero construído é tudo que existe, parece não haver nada fora dele, nenhuma “âncora” epistemológica aferrada em um “antes” pré-cultural que fosse capaz de servir como ponto de partida epistemológico alternativo para uma avaliação crítica das relações de gênero existentes. Localizar o mecanismo mediante o qual o sexo transforma-se em gênero é pretender estabelecer, em termos não biológicos, não só o caráter de construção do gênero, seu *status* não natural e não necessário, mas também a universalidade cultural da opressão (BUTLER, 2003, p.67).

Uma característica comum à maioria dos sistemas de pensamento parece ser um compromisso com os dualismos pelos quais as diferenças se expressam em termos de oposições – natureza/cultura, corpo/mente, paixão/razão. Autoras e autores que criticam a oposição binária argumentam que os termos em oposição recebem importância diferencial, de forma que um deles é sempre mais valorizado do que o outro. Quão inevitáveis são essas oposições? São elas parte da lógica do pensamento e da linguagem como Saussure e Lévi-Strauss sugerem? Ou elas são impostas à cultura como parte do processo de dominação e exclusão? Essas dicotomias estão organizadas para desvalorizar um

dos elementos que as constituem? Tal como as feministas Simone de Beauvoir e, mais recentemente, Luce Irigaray têm argumentado, é por meio desses dualismos que as mulheres são construídas como “outras”. Irigaray utiliza o exemplo da sexualidade para argumentar que as mulheres e os homens têm sexualidades diferentes, mas não opostas (IRIGARAY, 1985). Ainda assim, a identificação das mulheres com a natureza e dos homens com a cultura possui um lugar bem estabelecido na teoria antropológica.

Henrietta Moore (1994) sugere que as desigualdades têm sido tratadas, na antropologia, a partir de duas perspectivas. Numa delas a desigualdade de gênero está ligada à tendência de identificar as mulheres com a natureza e os homens com a cultura: essa é a oposição fundamental da base social em Lévi-Strauss. A segunda centra-se nas estruturas sociais, onde as mulheres são identificadas com a vida privada da casa e das relações pessoais e os homens com a arena pública do comércio, da produção e da política. A evidência antropológica mostra, entretanto, que a divisão entre natureza e cultura não é universal. A crítica que Moore faz à oposição binária entre natureza e cultura (em sua relação com a oposição entre mulheres e homens), possibilita analisar as especificidades da diferença, na medida em que são propostas alternativas ao essencialismo e argumentos em prol da inclusão das diferenças de raça, classe, sexualidade, etnia e religião que problematizam os polos calcados simplesmente em “homens” e “mulheres”.

Mesmo deixando claro que a associação da mulher com a natureza no naturismo é algo a ter sua existência averiguada e analisada, e que as próprias noções de natureza e cultura no naturismo possuem um teor ambíguo, pois o naturista é mais civilizado justamente por andar ao natural, é pertinente salientar que o naturismo serve não somente como objeto de estudo para a análise dos papéis que cada sexo recebe num dado contexto social, mas também para estabelecer parâmetros de análise mais concretos para propostas como o naturismo, além de minimizar a ação de fatores que indiquem falta de igualdade de gênero, classe ou status no âmbito do vestuário.

Assim, compreender o significado sexual do corpo nu de cada sexo torna-se pertinente, uma vez que homens e mulheres têm diferentes condições de adesão aos grupos naturistas. Diferença que leva à indagar se a desigualdade é circunscrita ao âmbito de aplicação desta prática, ou se ela revela as condições da sociedade como um todo. Se considerarmos o controle da entrada dos homens nas áreas nudistas e associações, bem como a preocupação acerca da condição não erótica da nudez feminina, o naturismo passaria a conter elementos importantes para a reflexão a respeito das atitudes dos indivíduos em relação ao corpo nu como invadidas por posturas que se relacionam com a subjetividade contemporânea.

Deste modo, dada a ambiguidade da figura da mulher que é apresentada pelo naturismo, há a impressão de que podemos trabalhar com a hipótese de um naturismo no qual a nudez feminina é tratada como um objeto, com a sua importância e valor, uma reflexão, sobre os processos que criem condições para que isso aconteça, é necessária.

As questões complexas em torno de corpos nus demandam explicação adicional. Leituras comparativas das histórias de naturismo em diferentes contextos nacionais, sem dúvida, revelariam as teias ideológicas e filosóficas que dão apoio a isto e poderiam resultar em distintas atitudes em relação à nudez em diferentes lugares.

A página inicial no *website* do clube naturista *Recanto Paraíso* (Piraí, RJ), mostrando uma mulher e um homem de mãos dadas, serve de ilustração para se investigar o funcionamento de espaços onde a prática do naturismo se vale do estímulo à presença de “famílias” para que assuma como ambiente de respeito e não de promiscuidade. Em luta por se distinguirem dos “suingueiros” frequentadores da praia do Abricó nos dias de semana¹, como vem sendo relatado pela imprensa, esse ambiente familiar deve ser conquistado através do estímulo à

¹ A imprensa noticiou a disputa entre “suingueiros” – pessoas que frequentam a praia no intuito de aproveitar o isolamento do local para a prática de sexo ao ar livre, muitas vezes através de encontros arranjados no local – e os naturistas. Ver: http://www.terra.com.br/istoe/1917/comportamento/1917_nudistas.htm

presença de casais que demonstrem respeito pelo código de ética naturista sem, no entanto, ser possível a proibição da entrada de solteiros – como ocorre geralmente nos clubes fechados.

Nesta pesquisa – que conta com observação no local, com entrevistas aplicadas a praticantes e com análise das atas das assembleias da associação² – a noção de família que se apresenta é aquela centrada no homem e em que a mulher aparece como um objeto passível de controle e proteção. Nessa visão, a “família” e o “natural” se misturam. A pesquisa, então, procura entender como se combinam os conceitos de natureza e de família, e qual a ligação destes com a posição ocupada pela mulher dentro das perspectivas adotadas pelos praticantes e pela associação.

Despido da figura distanciada de simples observador, venho frequentando a praia do Abricó onde oficialmente funciona a associação responsável pelo cumprimento da lei que lá autoriza a prática do naturismo. Por obrigatoriedade, como qualquer outra pessoa maior de 12 anos que lá estiver aos sábados, domingos e feriados, a minha nudez, e por vezes a de minha esposa também, é obrigatória; essa nudez tem sido “trocada” por depoimentos e conversas com os praticantes.

Nessa praia, a presença de solteiros definitivamente é aberta e recebida sem problemas por aqueles que zelam pelo respeito ao direito de todos de ficarem sem roupa sem prejuízo moral ou social por isso. Quem chega desacompanhado e não tem a busca de encontros sexuais como interesse (pelo menos não prioritário ou exclusivo), mostrando-se submetido ao código de ética próprio da associação, não sofre nenhum tipo de constrangimento. Porém, todo um esforço de afirmação e difusão do naturismo passa pela aceitação do convite feito à sociedade em geral para conhecer e praticar essa maneira diferente de se frequentar um espaço de lazer. Isso leva à necessidade de controle sobre os possíveis descontroles de um erotismo que não combine com a liberdade do corpo

² Disponíveis no site www.anbrico.com.

nu não erotizado, onde há a busca de uma natureza civilizada, sobretudo dos impulsos sexuais masculinos. Nas respostas a “perguntas frequentes” na página da associação na Internet, lê-se:

- Homem desacompanhado de mulher pode frequentar?
- Claro. Não há divisões entre acompanhados e não-acompanhados. Todas as pessoas são bem vindas desde que se submetam às regras de convivência (leia a ÉTICA). O comportamento é fiscalizado pela associação³.

O fato de não ser perguntado se alguma mulher que esteja desacompanhada de um homem possa frequentar a praia, deixa claro que o controle do que seja “natural” é esperado de um homem e não de uma mulher.

O ponto central não é simplesmente mostrar como os entrevistados reproduzem as concepções sobre família e gênero que estão presentes na sociedade. Mais importante é medir, ou pelo menos assinalar, como a sociabilidade primária (das relações de amizade, família e etc.) é construída de maneira conflitante entre o que o grupo naturista supõe ser natural e o modelo de família utilizado como recurso para a prática do naturismo.

Um exemplo que pode ilustrar essa forma de organização do grupo aconteceu no Dia Internacional da Mulher, quando extraordinariamente as mulheres teriam o direito de entrar e permanecer na praia usando roupas, sendo que para aos homens a regra não mudaria. Pretendia-se com isso, segundo ata de assembleia realizada no dia 9 de junho de 2007, “que os maridos que possuam esposas não naturistas possam trazê-las para frequentar e constatar a paz e a fraternidade de nossa praia”. Isso, de certa forma, demonstra a particularidade da posição feminina, dado que não se imagina que o contrário seria proposto, ou seja, homens vestidos na presença de mulheres nuas. Noutras palavras, na figura do casal, é preciso que o homem esteja nu para assim se dar a condição de vulnerabilidade de todos os demais participantes, necessária ao nudismo. Provavelmente, já se assumindo a vulnerabilidade e a submissão “naturais” da

³ Idem

mulher, sua nudez pode ser até não demandada, caso o homem do casal assuma essa posição, já que ele é o “responsável” dentro do casal.

Em nossa hipótese, o natural é considerado pelos naturistas como um depurativo das opressões presentes na cultura. O natural significa o correto, o que não foi nem pode ser corrompido por preconceitos que estabelecem uma conotação sexualizada do corpo nu. Mas, para a preservação do natural, eles se valem dos modelos de afirmação da família nuclear, que além de reproduzir a condição naturalizada do feminino como ligado ao doméstico e subordinado à superioridade masculina, executa o preceito da heterossexualidade.

É interessante observar como essa família se centra no casal com seus possíveis filhos. Pelas entrevistas e pela observação de campo, nota-se que raramente a família presente na praia constitui-se para além dos cônjuges e sua prole, de modo a não estarem presentes os pais e mães dos adultos frequentadores, seus irmãos e irmãs, tios e tias, sobrinhos e sobrinhas, cunhados e cunhadas, etc.. A lógica parece advir do fato de que o casal nuclear e seus filhos estejam mais acostumados ao contato mútuo com a nudez uns dos outros.

No caso de parentes fora desse círculo, a nudez não só fica mais constrangedora – pois obriga a uma nudez comunal com quem possivelmente nunca se viu ou se mostrou nu –, como também quebra a “troca de mulheres”. Como no caso hipotético de um homem que queira trazer a sua mulher mais o irmão dela e a respectiva companheira, é possível que este cunhado não se interesse em trazer sua mulher pois a troca seria assimétrica dado a sua falta de interesse sexual pela irmã. Noutras palavras, o cunhado estaria, dentro da própria família, “servindo” a nudez de sua mulher a alguém sem parentesco consanguíneo, no caso, o marido da irmã.

De uma maneira geral, a impressão é de que talvez as relações com familiares mais distantes estejam de certo modo mais reguladas pelos costumes e normas, havendo um controle previamente estabelecido para os comportamentos. Desse modo, o naturismo reproduz a noção de família vigente, sem, no entanto, atrair a presença de parentes fora do casal nuclear dos já frequentadores. Para

este casal, o naturismo tem o caráter de proporcionar a “troca” com o universo fora da família, servindo para se experimentar de forma controlada situações que põem em questão – e por isso reforçam – atributos e expectativas do casal, como fidelidade, monogamia e posições de dominação/submissão entre homens e mulheres. Tais atributos são fonte de grande ansiedade e dúvida em tempos de rearranjo da subjetividade e da condição social dos sexos.

Assim, acreditamos que devem ser consideradas justamente aquelas possibilidades de superação de barreiras e desigualdade que foram abertas pela busca de um respeito a códigos estabelecidos em consenso pelo grupo e pelos direitos de uso pacífico da nudez sem que esta provoque ofensa ou vergonha. A reflexão sobre a vigência de estigmas e preconceitos visa não a anulação, mas o aperfeiçoamento de práticas que se incluam na busca de um diálogo aberto sobre o uso do corpo, em que pesem os princípios de igualdade.

Naturismo, lazer e consumo

O estudo do processo de construção das identidades, utilizando especificamente o caso do naturismo, em referência à transformação do lazer e do consumo na sociedade contemporânea, demanda adicionalmente uma denominação dos significados dos conceitos de *lazer* e *consumo*.

A primeira noção, a de *lazer*, pode ser definida através de sua diferenciação em relação à noção de *tempo livre*. Segundo De Grazia (1996), o lazer advém da ideia de ócio na antiguidade, significando uma isenção de obrigações e proporcionando o tempo necessário para a reflexão; para Platão e Aristóteles, a contemplação era considerada a melhor forma de se encontrar a verdade, sendo que os gregos consideravam-na, inclusive, algo divino. Posteriormente, Tomás de Aquino afirmará que a contemplação permite ver a Divindade no cosmos. Já no final da Idade Média, a grandeza do homem passará a não mais se encerrar apenas em sua capacidade de contemplação, mas

também em sua habilidade de submeter a natureza à sua própria vontade. A partir do Renascimento, a ideia clássica de que a felicidade só aparece no ócio, passa para a de ação e transformação. Se antes o ócio levava a Deus, agora é o trabalho que leva, principalmente após a Reforma.

No mundo contemporâneo, o lazer se converteu em tempo afastado da contemplação, do cultivo da mente e das ideias. O conceito de tempo livre então derivou do tempo cronometrado, do relógio do mundo industrial. Por isso, confundir lazer com tempo livre nos dá a ilusão de que a industrialização fornece trabalho e também o dom do lazer, isto é, o tempo livre. Porém, o ideal de lazer é um estado de isenção de obrigações, não podendo ocorrer num tempo livre se este está ligado ao tempo do trabalho e do relógio (THOMPSON, 1991).

Na ótica do tempo-mercadoria, tanto o tempo de trabalho como o de não trabalho estão permeados pela lógica da produtividade e da utilidade. Por isso, De Grazia diz que o lazer desaparece no mundo industrial, onde tudo deve ser justificado pela utilidade (BRUHNS, 2002).

Atrelada ao tempo livre, essa noção de lazer como uso do tempo-mercadoria permite que as atividades de lazer sejam consideradas como práticas de consumo, possibilitando várias interpretações, tais como os dois paradigmas da sociologia da cultura exemplificam: o frankfurtiano, no qual o consumo é visto como epifenômeno da produção cultural, e o de Bourdieu, concentrado nos processos de reprodução das diferenças e das desigualdades sociais por meio da acumulação de capital simbólico e econômico (ARANTES, 1993, p.12).

Arantes propõe a consideração do lazer como consumo, como “acesso (social), aquisição (material) e uso (prático e simbólico) diferenciado de recursos no contexto de sistemas de relações sociais e ordem moral” (Idem, p.21). Alargando a compreensão de Bourdieu, o autor entende consumo como um conjunto de práticas nas quais se experimentam realidades que não são necessariamente contraponto ou reforço ideológico das formas dominantes de diferenciação social, mas possibilidade de vislumbrar-se o que se deseja e imagina (BRUHNS, 2000, p.13).

Baudrillard (1975) também utiliza a ideia de diferenciação para explicar o consumo no capitalismo. Para ele, os objetos não remetem a uma função ou necessidade definidas, mas sim à lógica social ou do desejo, ambas a serviço do inconsciente da significação. A satisfação edifica-se sobre três lógicas diferentes: a do valor de uso, a do valor de troca e a social. A sociedade de consumo elimina a conexão entre objeto e sua função definida, criando a outra entre objeto e lógica social, ou lógica do *status*. Baudrillard supera a noção de utilidade do racionalismo marxista e introduz o consumismo supérfluo e irracional. O consumo de objetos/sinais simultaneamente diferencia o indivíduo, permitindo filiação ao grupo, e também distinguindo-o dos demais. De um lado, o consumo é individual e individualizante; de outro, ele apenas agrega os indivíduos, agrega porque diferencia (ARANTES, 1993, p.14).

Se o tempo para Baudrillard é uma mercadoria, sendo o tempo de trabalho vendido e comprado para a produção de mercadorias e o tempo de não trabalho, um tempo ganho, não há distinção essencial entre esses tempos, havendo, em ambos, normas e constrangimentos relacionados ao trabalho. Esse conceito de tempo também aparece em Thompson e De Grazia, que mostram como o relógio possibilitou o conceito de tempo linear no capitalismo industrial, e como as máquinas trouxeram a ilusão da venda do tempo – tempo agora concebido como dinheiro (“*time is money*”), como unidade tangível e valiosa que deve ser economizada, investida e contada. Ao vincular lazer ao “consumo de tempo improdutivo”, Baudrillard reduz a problemática do lazer à lógica da distinção, particularmente por uma troca social de sinais e suporte material de significações.

As interpretações apresentadas acima atribuem ao lazer, como atividade inserida na noção de consumo do tempo livre, uma impossibilidade deste trazer algum benefício emancipatório ao indivíduo. Dado que se vincula ao cálculo vigente na produção industrial, obedeceria somente ao descanso do trabalho, e não a uma construção de alternativas ou reflexões sobre o sentido e as condições de existência por parte dos atores sociais imbuídos desta lógica. O lazer, assim,

fica atrelado ao consumo na sociedade contemporânea, onde a busca da diversão reproduziria a lógica da competição relativa ao mercado e à produção.

Mas segundo Gutierrez, o lazer deve ser definido fundamentalmente por sua dimensão de busca do prazer, o que enriquece a possibilidade de análise a partir da noção de construção coletiva do ser social e da contrapartida da percepção individual do fenômeno. Assim, segundo o autor, a reflexão sobre o lazer: 1) permite perceber as contradições da racionalidade do sujeito da ação; 2) define o contato entre o racional e o emocional; 3) possui um paradoxo por se tratar de um aspecto do social menos controlado do que o trabalho e o ensino, e por outro lado dependente de valores e tabus introjetados, fazendo com que os comportamentos desviantes não sejam reprimidos de acordo com o direito formal nem com a discussão política propriamente dita (GUTIERREZ, 2002, p.153).

É desta perspectiva, então, que somos levados à tomada da obra de Habermas em função da importância que o autor confere à construção da identidade e à sociabilidade espontânea, o que pode contribuir para uma transformação do sentido atribuído ao lazer na pesquisa nas ciências sociais. Habermas elabora, no transcorrer de sua obra, um modelo de interpretação da realidade social baseado na dimensão discursiva dos processos de formação da ação coletiva.

No agir estratégico, dinheiro e poder codificam um acordo “racional com princípio a fins” suscetível a cálculos, possibilitando uma influência estratégica generalizadora sobre a decisão dos outros participantes na interação, num movimento de engano do processo de formação do consenso. Substituindo-se a comunicação linguística por uma generalização simbólica de prejuízos e ganhos, o “mundo da vida” fica submetido ao poder e à moeda, não sendo mais necessário para a coordenação das ações, ocorrendo a degradação do agir comunicativo e a autoregulação do poder e da moeda (HABERMAS, 1987, p.258).

No entanto, Habermas nega à razão instrumental qualquer possibilidade de totalização, na medida em que ela se faz dependente do próprio mundo da vida e ainda que a racionalidade deste último traga o paradoxo de

instrumentalização em função de sua própria complexificação. O importante é que, ao defender a categoria “mundo da vida”, o autor opta por dotá-la de uma racionalidade superior, a comunicativa, sem a qual os sistemas do poder e do dinheiro não poderiam existir. Na ação comunicativa, os participantes buscam o consenso, aproximando racionalidade e verdade relativa através do consenso como critério de validade.

Assim, sob o aspecto do entendimento, este agir serve à tradição e à renovação cultural; sob o aspecto da coordenação da ação, serve à integração social e à criação da solidariedade e; sob o aspecto da socialização, serve à formação de identidades pessoais. Tais identidades são forjadas na socialização, constituindo-se um espaço de racionalidade onde as subjetividades participantes constroem discursivamente um acordo mútuo, livre de coerções.

Dessa forma, segundo Gutierrez, toda atividade de lazer, caracterizada por essa sociabilidade espontânea na busca pessoal do prazer, pode ser estudada a partir das categorias de análise acima apontadas. O contrário, no entanto, ocorre quando as práticas de lazer mediadas pelo mercado preservam o movimento de ancoragem e colonização que generaliza as ações estratégicas.

Na verdade, é fácil perceber em boa parte das manifestações de atividades de lazer formas coletivas espontâneas de interação, com os mecanismos que caracterizam a ação comunicativa e o mundo da vida, inclusive reproduzindo-se no tempo sem ter que se apoiar necessariamente numa instância institucional, mas dependendo essencialmente da própria cultura do grupo. Porém, presenciamos uma enormidade de práticas de lazer, individuais ou coletivas, em que essas características da sociabilidade espontânea não estão presentes. Nesse caso, é preciso ter em mente a tensão interna entre a riqueza crescente no tempo do mundo da vida e a maior complexidade dos sistemas dirigidos pelo meio (GUTIERREZ, 2002, p.171).

Para a caracterização do naturismo dentro do modelo analítico adotado, propõe-se um levantamento de elementos que apontam para sua dimensão comunicativa consensual, sendo avaliadas as possibilidades de atender aos requisitos esperados.

Ao se acreditar que o naturismo, como prática de lazer, e, por isso portador de uma dimensão lúdica capaz de construir espaços privilegiados para a observação da construção de juízos éticos universais e de desenvolver uma comunicação voltada para o entendimento mútuo, pode ser pesquisado sob o prisma da ação comunicativa habermasiana (HABERMAS, 1987). Faz-se necessário definir até que ponto o nudismo se vincula à noção de consumo do tempo livre, para uma avaliação de *se e como* o participante adota uma comunicação estratégica regulada pelos mesmos meios sistêmicos que atuam no Estado e no mercado, esferas em que o cálculo e a busca da maximização dos interesses vigoram.

De forma geral, na proposta nudista, a nudez coletiva não teria somente a condição de estabelecer uma conotação diferente de uma nudez erótica. O ato de se despir, para defender a natureza humana como essencialmente nua, revela também uma forma de apropriação do corpo baseada num consenso entre as subjetividades restritas ao grupo específico. No caso, o consenso desafia a ordem estabelecida, que não só aconselha a modéstia e o pudor, mas também prevê como crime o assim entendido abuso.

Essa luta pela definição de como o corpo humano deve ser avaliado – e que chega a ser travada pelas associações e grupos praticantes no campo jurídico pelo direito de se apresentar nu publicamente – por um lado, remete à tendência de valorização do corpo na sociedade contemporânea, na qual a aparência física constitui num dos elementos impulsionadores da cultura do consumo através das imagens que o corpo adquire na comunicação de massa. Muitas das imagens, principalmente as usadas para vender mercadorias e experiências por meio de propagandas, referem-se a imagens de juventude, saúde e beleza dos corpos, construindo ideais de corpo como algo a ser atingido (FEATHERSTONE, 1994, p.68).

Mas por outro lado, o nudismo aparentemente negaria o pertencimento ligado às identidades produzidas pela sociedade moderna que as roupas e a moda simbolizariam. Assim, podemos entender, na verdade, que a nudez no

nudismo surge também como outro emblema de pertencimento à raça humana, se tomamos o nu como o humano em sua pureza, o que traz de volta a vinculação a um aparato simbólico. A afirmação do grupo “nu” perante uma sociedade “com roupas” adquire os contornos de um processo identitário no qual operam a ambivalência, presente em todo processo de formação de identidades e expressa na concomitância das tentativas de “assemelhamento” e distinção.

O naturismo também pode ser entendido como um fenômeno vinculado a uma busca de definições e modelos para se agir e pensar quando certezas e verdades (sujeitos a um constante questionamento) perderam seus valores absolutos. Quando a concepção naturista, segundo os preceitos gerais das diversas organizações dessa prática, promove um contato maior com a natureza e a nudez comunal, que traria o compartilhamento do humano em sua natureza pura, uma determinada forma de entender a natureza humana está sendo proclamada em detrimento daquela que pretende se afirmar por outros meios.

Mas se considerarmos o naturismo um tipo de troca simbólica, podemos investigar se a nudez compartilhada (dada, recebida e retribuída) serve de instrumento para que o consenso, o respeito mútuo e a solidariedade sejam fundados ou se, pelo contrário, serve para, valorizada, criar ganhos utilitários particulares.

Centrando a análise na relação dos nudistas com o símbolo de sua identidade, a nudez coletiva, há dois aspectos conectados e conflitantes: o “orgulho” e a “vergonha” da nudez, sendo preciso saber o que e como é trocado, bem como a atribuição de valores e significados conferidos à nudez. Se um orgulho da própria nudez nos remete ao agir utilitário que a nudez pode conter como símbolo social distintivo de um “vestir” civilizado, precisamos pensar também no sacrifício que pode estar por trás do gesto de se despír publicamente, gesto que pode conter uma grande conotação de vulnerabilidade e de humilhação (BARCAN, 2004). Se quem fica nu transmite, por um lado, a imagem de pureza, ingenuidade e sinceridade, por outro lado, fica à mercê de interpretações recheadas de julgamentos morais (inclusive estéticos), nem sempre positivos. Por

isso, a verificação dos conteúdos racional e emocional nas ações perpetradas pelos nudistas deve ser calcada sobre a dubiedade de significados da nudez.

Procurando resgatar a dimensão substantiva da solidariedade, L. Cardoso de Oliveira (1996b, p.164) chama atenção para o fato de que a noção de reciprocidade atribui uma importância decisiva aos valores no equacionamento dos direitos envolvidos nas relações de troca analisadas por Mauss. Ele argumenta que a institucionalização da relação entre as partes demanda o reconhecimento mútuo dos envolvidos enquanto merecedores da reciprocidade, isto é, da consideração mútua da “dignidade” das partes enquanto membros legítimos de uma comunidade determinada com a qual se identificam por meio da comunhão de valores e visões de mundo.

Através das noções de orgulho e vergonha, podemos tentar definir a dignidade no naturismo pelo respeito à nudez alheia tratando-a como natural, evitando referências ao sexo. Negar o desejo sexual é, portanto, imperativo, mesmo que isso possa ser defendido pelo nudista justamente como o seu contrário: a “desrepressão”. Alguém que tem inibições, vergonha da própria nudez, talvez acredite que enfrentar a nudez coletiva possa servir para combater este, digamos, problema de aceitação do próprio corpo. Daí a importância de se encarar o corpo humano como naturalmente nu, ou seja, destituí-lo de sua condição individual para “vesti-lo” de humano, uma condição acima e exterior aos indivíduos. “Desreprimir” é, portanto, lidar com o próprio corpo, aceitando-o como igual aos outros, havendo uma *reciprocidade naturista* do tipo: “eu fico nu se você também agir como se isto fosse natural”.

Esse contato, ao mesmo tempo coletivo e individual, racional e emocional com a nudez, com vistas ao estabelecimento de uma ação coordenada a partir de um consenso previamente acordado pelos agentes sociais, desempenharia um papel essencial para o desenvolvimento das identidades pessoais com base na comunicação livre.

CAPÍTULO I

Despindo-se das roupas

Em Grossi (1992), o trabalho de campo pode ser visto como uma experiência subjetiva que faz da busca do outro um encontro consigo mesmo. Como discutido por Zaluar (1985) e Lagrou (in GROSSI, op. cit.), assinala-se que o “Outro” tem poder e interfere na visão que o antropólogo constrói sobre si mesmo e sobre o objeto. As relações de poder envolvidas numa situação de pesquisa constituem-se numa relação de conflito em que se produz um discurso capaz de articular referências do sujeito em relação a si mesmo também. Partindo dessa noção, pode-se entender, depois de vivenciar “o campo”, que, como refere Buffon, o “acesso diferenciado a determinados espaços e informações” é uma contínua reconstrução que depende de uma mediação com o “outro” (in GROSSI, ibidem, p. 64), manifesta por diversas atitudes, entre elas, a de explicar o objetivo da pesquisa e as questões envolvidas. Salienta-se, conforme Laraia (in LEITE, op. cit.), que a privacidade, o consentimento, a confidencialidade e o trato final da publicação das informações são aspectos relevantes na relação do pesquisador com seus informantes.

A entrada em campo é também orientada pelas discussões de Bott (1996) em torno da preocupação com a escolha dos informantes, o respeito à sua vontade de participar e a apresentação das regras do desenvolvimento da pesquisa, dentre elas, a preservação do anonimato e a discussão sobre as expectativas dos informantes, sobre o material produzido e sobre o destino a ser dado a esse material.

Neste ponto, a discussão acerca da vergonha do pesquisador e das possíveis dificuldades de se ficar nu em público, específica da pesquisa sobre o naturismo, coloca o autor do texto como alguém que vivencia a experiência dos informantes. Geertz (1973) argumenta que na antropologia a “voz do autor” passa

a ser importante, o que leva ao questionamento da relevância para a pesquisa da timidez do pesquisador ao ficar nu. Ela remete não só ao ofício do antropólogo, mas também a questões relativas ao sexo e ao gênero envolvidas na pesquisa, não ficando claro se convém revelar ou esconder subjetividades do autor que tangem a capacidade de conhecer o desejo do outro, de falar de preferências, intenções e práticas sociais. É preciso dar voz ao outro; mas como lidar com essa questão quando se constata que é difícil perguntar como o entrevistado se define em termos de sua preferência sexual ⁴.

A questão sexual não deixa de ser um tabu dentro do naturismo. Há a preocupação de se afirmar a intenção não sexual daqueles que o praticam. Uma questão importante é a relação com o *swing* (ou suingue), termo utilizado para denominar aqueles casais que buscam outros parceiros para a realização de trocas ou para o sexo em grupo na praia do Abricó, de segunda a sexta-feira, período em que a ANA não está presente. Por que será que a praia atrai os chamados “suingueiros”? Se, por um lado, não temos a exigência de entrada de homens acompanhados de mulheres – como é corrente nos clubes naturistas fechados –, por outro lado, a luta dos naturistas no Abricó se trava contra aqueles que acompanham os parceiros para manterem relação sexual com outros parceiros “conseguidos” na praia.

Uma forma específica de encontro sexual entre casais constituídos pela configuração homem-mulher parece “rondar” a prática do naturismo, trazendo uma indagação do motivo que atrai este tipo de interesse em uma prática sexual que envolve casais e que inevitavelmente diz respeito ao “ambiente familiar” do naturismo.

⁴ Particularmente no caso do naturismo, este é um ponto delicado devido à existência de suspeita constante de interesse sexual. A particularidade é sentida especialmente na comparação com outro projeto de pesquisa de que participei e no qual perguntávamos tranquilamente a alguns entrevistados sobre o tema da prática sexual. Naquele projeto os entrevistados eram voluntários consumidores de cocaína injetável que se dirigiam à entrevista cientes de que seriam perguntados sobre algum tema relacionado à AIDS, e que isso envolveria responder a perguntas sobre o uso de drogas e práticas sexuais. Ver TELLES, P. Preventing HIV/AIDS and other sexually transmitted diseases among injecting drug users in Rio de Janeiro. *International Journal of Drug Policy*, Volume 10, Issue 5, Pages 365-373.

Uma preocupação relevante, no contexto antropológico da pesquisa de campo, é saber se os antropólogos do sexo masculino seriam capazes de escrever com autoridade sobre a vida e as preocupações das mulheres⁵. O acesso torna-se fundamental para a análise e para a exposição, e, por esta razão, assume destaque na antropologia. Com base nessa questão, Kulick (2008) explica que há afirmações de que só as antropólogas poderiam compreender inteiramente o feminino e as perspectivas próprias do mesmo, e que pesquisadores mulheres desfrutariam de um melhor acesso às pessoas em suas inserções no campo, porque, como mulheres independentes, são/possuem um “gênero anômalo”, estatuto que lhes dá acesso tanto ao "mundo feminino", quanto à "sociedade masculina" (Idem, p.187).

Esse tipo de discussão revelaria um reconhecimento de que a semelhança física ou a experiência é um fato social que facilita o acesso a determinados tipos de grupos específicos de pessoas. Mas o acesso e, especialmente, a compreensão não devem ser restringidos à similaridade. Ainda segundo Kulick, uma observação feita até mesmo por mulheres que afirmam que elas têm maior acesso antropológico no campo é que elas teriam essa possibilidade justamente porque são diferentes das mulheres locais, pois não são independentes e se movem e agem de maneira distinta daquelas que são estudadas.

Kulick, então, se pergunta se podemos nos identificar realmente com alguém e se um homem poderia sentir ou imaginar sensações específicas do sexo feminino ou de um grupo de mulheres. Apesar de a resposta a tal questão ser positiva, ao perguntarmos se podemos, realmente, ser uma outra pessoa, a

⁵ Na pesquisa aqui apresentada, as pessoas, incluindo amigos, parentes ou colegas da área acadêmica, em geral reagem ao fato de eu estar estudando não só o naturismo, mas também a praia; no primeiro caso, eles normalmente se referem à uma disfarçada intenção de ir à praia apenas para “ficar de olho nas mulheres” e, no segundo caso, à ideia de que eu iria a campo não para trabalhar, mas para me divertir. Quando perguntado se Braz (2009), ao realizar sua pesquisa de campo em Locais Comerciais para Encontros Sexuais (LCES), não ia até o local, “na verdade”, para fazer sexo, ele replica que a indagação implica na assunção de que o pesquisador também está sob o julgamento de seu “real interesse” na pesquisa (Idem, p.90).

resposta, então, será, evidentemente, negativa. Um antropólogo pode analisar as experiências da vida das mulheres no seu campo mas não “plenamente saber” os pensamentos e experiências de uma outra pessoa.

Por se tratar de uma discussão epistemológica a respeito da possibilidade de se manter o ponto de vista antropológico tradicional quando o objeto observado se estende a questões e conflitos subjetivos do observador, essa reflexão se dá por meio de uma conceituação sobre discussões da antropologia clássica, sobre a observação antropológica e sobre a minha própria experiência de campo. Através desses conceitos, procura-se equacionar uma série de questões cruciais para a antropologia contemporânea como, por exemplo, se é efetivamente possível assumir um olhar distanciado em relação a algo tão central para o observador quanto algo tão subjetivo quanto seus medos e inseguranças privadas, bem como os valores que carrega de acordo com seu gênero e posição social.

Refletindo sobre a possibilidade de manter o ponto de vista antropológico tradicional na observação antropológica e experiência de campo, Goldman (2003) tenta equacionar se será efetivamente possível assumir um olhar distanciado. Para tanto, o autor descreve uma ocasião em que esteve pesquisando eleições e participação política dos movimentos negros em Ilhéus (sul da Bahia), na qual foi de forma inexplicável “afetado” – no sentido que Favret-Saada (1990) confere à expressão – num evento em que Goldman ouviu “tambores dos mortos” (imaginários ou não) que um de seus informantes ouvira em sua iniciação religiosa. Ao contrário do modelo clássico de trabalho de campo, Goldman instrui que há outra forma de entender “participação”, argumentando, alinhado com Favret-Saada, que entende a necessidade do etnógrafo aceitar ser afetado pela experiência indígena, o que, diz ela, “não implica que ele se identifique com o ponto de vista indígena, nem que ele aproveite a experiência de campo para excitar seu narcisismo” (Idem, p. 7).

Essa concepção do trabalho de campo como uma espécie de processo aponta para que os etnógrafos, quando refletem sobre sua experiência, sejam (ou deveriam ser), modificados por ela.

Limitar-se, então, a comentar a posteriori os efeitos de sua presença sobre os nativos, tecendo comentários abstratos sobre seu trabalho de campo, parece trair uma certa sensação de superioridade: invulnerável, o antropólogo atravessa a experiência etnográfica sem se modificar seriamente, acreditando-se ainda capaz de avaliar de fora tudo o que teria ocorrido (GOLDMAN, op. cit.: 463).

Muito se tem discutido sobre a relação entre antropólogo e nativo, a autoridade no texto antropológico (CLIFFORD, 1983), o contexto nativo e o contexto do observador (ASAD, 1973), o caráter realista ou ficcional (GEERTZ, 1989[1973]; CLIFFORD, 1986). Segundo Marques e Villela (2005), talvez possamos caracterizar o trabalho de campo e o texto etnográfico atuais como derivados da antropologia do século XIX: num primeiro momento, o material examinado pelos antropólogos ditos “de gabinete” provinha de relatos e crônicas elaborados por exploradores, missionários e funcionários coloniais; num segundo momento, os dados, embora ainda provenientes dos mesmos agentes, passaram a ocupar uma posição paralela ao trabalho analítico. O cenário seguinte irá se caracterizar pelo abandono dos funcionários e missionários em direção à utilização dos cientistas naturais na coleta de dados, em razão da maior intimidade destes últimos com os procedimentos científicos. A partir da introdução da obra *Argonautas do Pacífico Ocidental*, de Malinowski, (1978[1922]) os antropólogos ganham o chamado método de “observação participante”, que além de produzir o texto etnográfico, produz também um texto paralelo, útil para a elaboração do escrito principal. Por meio do caderno de campo, é possível descrever todas as atividades do grupo estudado, ponto de partida para a elaboração analítica e para a organização dos dados. A partir da década de 1960, esse caderno de campo passa a fazer parte do texto etnográfico, movimento proveniente sobretudo da antropologia americana.

Através dessa mudança de perspectiva sobre a possibilidade de realmente se “falar sobre o outro”, os fatos culturais deixam de ser coisas expostas à observação e à coleta e passam a ser considerados invenções que se dão no diálogo com a cultura, vista, agora, como conjunto de símbolos tal como a definiu Geertz (1989[1973]). O objetivo final da etnografia é a compreensão da cultura como conjunto de símbolos ou de signos interpretáveis, que não são construções nativas, mas sim construções dos antropólogos.

Na representação do “outro” na antropologia pós-moderna, a crítica recai principalmente sobre a observação participante, e a chamada “voz do autor” torna-se referência obrigatória no texto antropológico.

Uma vez que o autor é compreendido como um *eu-instrumento* do conhecimento do outro, é preciso expor os efeitos subjetivos acarretados no etnógrafo na situação de campo. Efeito: inclusão da experiência de campo e auto-reflexividade (MARQUES E VILELLA, op. cit: 43).

É nesse contexto que se instala a crise dos novos paradigmas na antropologia: uns prometendo a reformulação radical da própria natureza da cientificidade e outros procurando adequar as novas bases epistemológicas da ciência. Cabe à antropologia não mais a busca de leis universais para o gênero humano, mas sim a interpretação das culturas existentes, a sua compreensibilidade por nós através de sua tradução. Ou seja, o critério de cientificidade deve residir na estruturação lógica da pesquisa, na compreensão do fenômeno estudado e, não, em uma neutralidade e uma objetividade absolutas do conhecimento. A etnografia deve ser mais que uma interpretação sobre o outro. Deve ser uma negociação com diálogos, uma expressão das trocas entre uma multiplicidade de vozes, em que fique evidente o outro no texto etnográfico e seu relacionamento com o antropólogo, além da própria voz deste último. O importante nisto tudo é perceber que existe uma reflexão profunda no pensar e fazer antropológico, necessária no mundo contemporâneo, para uma reflexão da própria ciência como conhecimento absoluto da realidade.

Entrando em campo

O vão entre as duas pedras, de dois metros de largura, serve como um portal por onde se tem acesso à Praia do Abricó. Antes da área naturista, é colocada uma placa que, de maneira simpática, informa as leis vigentes a partir daquele ponto. A placa de aviso, com aproximadamente 1,5 m de altura, impõe regras e recomenda atitudes àqueles que se dirigem para a área naturista, bem como informa a presença de pessoas nuas depois das pedras, evitando, senão alguma reprovação, pelo menos a surpresa por parte de transeuntes desavisados. É colocada também uma corrente de plástico para servir de cordão de isolamento quando a maré está muito baixa, evitando a possibilidade de se entrar pelo outro lado da pedra maior, junto à beira da água.

O trecho da praia utilizado para o naturismo compreende uma pequena faixa, com aproximadamente 250 m de extensão, entre as duas rochas grandes e o fim da praia na encosta do morro por onde passa a estrada de acesso às duas praias e de onde é possível observar os banhistas. Já dentro da área naturista, ouvíamos pessoas do morro rindo alto e gritando, de maneira debochada, coisas do tipo: “Quando você andar, todo mundo vai ver a tua bunda, mané!”, o que provavelmente era dirigido a alguém cá embaixo na areia. Mas quem está na praia não consegue ver os curiosos no alto do morro por causa da vegetação, o que confere certo anonimato aos curiosos. Os gritos e gozações que ouvimos foram ignorados – muito provavelmente de forma intencional – pelos que estavam ao nosso redor, que eram em grande parte membros da associação, e, portanto, talvez mais experientes e respaldados pelo sentimento de grupo unido contra quem poderia infligir a eles alguma ofensa.

Os naturistas no presente trabalho são tomados como informantes e suas práticas caracterizam grande parte do objeto de estudo delineado. No entanto, considerando-os sob uma perspectiva mais ampla, eles não são pessoas muito diferentes de mim, no sentido de pertencerem a uma cultura com visões de mundo, valores e regras diferentes das que eu, enquanto pesquisador,

compartilho. São, inclusive, pessoas socialmente muito próximas de minha condição social de originário e integrante das camadas médias cariocas⁶.

Essa identificação, por semelhança de origem e *status* do investigador em relação aos seus informantes, está presente na discussão de Velho (1998), em que os laços afetivos íntimos que existem – entre o grupo e seus membros com o autor – são discutidos. Ele revela que as pessoas do grupo vanguardista-aristocrata “representam parte considerável do meu círculo de relações”, admitindo que se considera parte do universo investigado, compartilhando das mesmas visões de mundo (Idem, p.185). Ficam claras, em relação ao grupo por ele estudado, as facilidades do acesso, assim como as dificuldades metodológicas e teóricas pertinentes.

Se Velho apresenta dois grupos de camadas médias cariocas e suas hierarquizações internas, na praia do Abricó haveria uma hierarquia interna dada pelas distinções entre “verdadeiros naturistas” e aqueles que não cumprem as regras, ou que cumprem, mas possuem a mente ainda voltada para a nudez como erotizada.

“Nobres e anjos” fala de uma vontade dos vanguardistas de “pertencer ao mundo”, e que eles se sentem mais em casa na Europa. O naturismo é um movimento internacional e nascido em países desenvolvidos; assim, os naturistas se encontram numa situação de pertencimento a instituições internacionais, mas o contato com estrangeiros não é muito frequente; por exemplo, apesar do Rio ser uma cidade com a presença constante de turistas, o que poderia estimular a presença de naturistas estrangeiros, isto, no entanto, não ocorre.

A tensão psicológica provocada pela percepção das expectativas sociais no território transitório da entrada da praia fica expressa no duplo vetor que

⁶ Adoto aqui o termo “camadas médias” utilizado por Velho (VELHO, Gilberto. 1998. Nobres e Anjos. Um Estudo de Tóxicos e Hierarquia. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas Editora. 214 pp). Ver também Goldemberg (2005). Dominação masculina e saúde: usos do corpo em jovens das camadas médias urbanas [Versão eletrônica]. Ciência e Saúde Coletiva, 10(1), 91-96.

atua nas possibilidades de tomada de atitude do novo visitante: naquele ponto, é necessário decidir entre não ir adiante, evitando a situação que é fonte de ansiedade e assumindo, assim, uma falta da “coragem” naturista; ou seguir em frente, enfrentando o medo, mas sabendo que se parte para um caminho de retorno difícil. Além da insegurança de ficar nu, é importante entender que também se coloca a vergonha de ter vergonha, pois isso significaria transparecer que compartilhamos os preconceitos moralistas em relação à nudez, tão criticados pelos naturistas como uma repressão nociva que coloca pecado onde não há. Atravessar aqueles 40 metros de chão de areia tomam a proporção, senão de um rito de passagem, pelo menos de uma passagem, mesmo que sem um ritual⁷.

Um aspecto importante dos ritos de iniciação é a “autorreferencialidade”, ou seja, a “ação transitiva de sua transmissão ritual, em outras palavras, pela reiteração da iniciação que ela engendra. É apenas quando nos tornamos iniciadores que nos tornamos plenamente iniciados” (ZEMPLÉNI, 2000, p. 377). Os saberes específicos da iniciação são válidos para aquele círculo fechado dos neófitos ou noviços, “não são aplicáveis fora de seu campo de aquisição”, portanto. É por isso que a iniciação pressupõe um antagonismo entre os grupos “de fora” e os “de dentro”: a lógica da iniciação, autorreferenciada, cria uma linguagem, um simbolismo e saberes que lhe são próprios e que acabam por possuir um “sentido iniciático”.

O participante a ser “iniciado” no naturismo precisa abandonar o ambiente em que a nudez deve ser resguardada aos momentos dos vestiários masculinos e das relações sexuais, para outro bem diferente, onde, por exemplo,

⁷ “O ritual é um sistema cultural de comunicação simbólica. Ele é constituído de sequências ordenadas e padronizadas de palavras e atos, em geral expressos por múltiplos meios. Estas sequências têm conteúdo e arranjos caracterizados por graus variados de formalidade (convencionalidade), estereotipia (rigidez), condensação (fusão) e redundância (repetição). A ação ritual nos seus traços constitutivos pode ser vista como ‘performativa’ em três sentidos; 1) no sentido pelo qual dizer é também fazer alguma coisa como um ato convencional [como quando se diz ‘sim’ à pergunta do padre em um casamento]; 2) no sentido pelo qual os participantes experimentam intensamente uma performance que utiliza vários meios de comunicação [um exemplo seria o nosso carnaval] e 3), finalmente, no sentido de valores sendo inferidos e criados pelos atores durante a performance [por exemplo, quando identificamos como ‘Brasil’ o time de futebol campeão do mundo” (PEIRANO, 2003, p. 11).

as dúvidas masculinas quanto ao prazer que seu pênis pode proporcionar a outros não podem ser resolvidas através da performance do ato sexual, ou onde a exigência social de pudor feminino não está protegida pelos limites que a roupa de banho, ainda que mínima, concede.

Márcio Goldman nos fornece uma interessante análise das teorias antropológicas sobre o ritual. Sobre as abordagens possíveis no estudo dos ritos, Goldman identifica “verdadeiras estruturas elementares do pensamento antropológico”, ou seja, três modelos básicos de análise que cobrem tanto as reflexões sobre a noção de ritual, quanto à noção de pessoa:

[um] primeiro esquema de origem durkheimiana de origem estrutural funcionalista, [que] pretende derivar o ritual da ‘estrutura social’, encarada como sistema concreto de inter-relações pessoais, terminando por atribuir a ele uma função psicológica de reforço de sentimentos comuns. Já o segundo modelo, de inspiração nitidamente malinowskiana e utilizado hoje em dia por autores como Edmund Leach e, especialmente, Victor Turner, inverte esta posição e, ao invés de fazer derivar os sentimentos do ritual, pretende ver neste último uma expressão direta daqueles. Finalmente, no terceiro caso, imagina-se que o comportamento ritual não passa de transposição empírica de certas idéias místicas adotadas pelo grupo (GOLDMAN, 1987, p. 106).

Turner (1974) discute, no capítulo “*Liminaridade e Communitas*”, sobre um tipo específico de ritual: o chamado rito de passagem, que acompanha toda mudança de lugar, estado e posição social de idade, como um ritual de distanciamento do indivíduo da sua estrutura social e, depois, um retorno com novo *status*. A *liminaridade*, ou *fase liminar* é a fase intermediária existente entre o distanciamento e a reaproximação em que as características do indivíduo que está transitando misturam sagrado e profano, por exemplo. Esse é um dos principais pontos de discordância de Turner em relação à alguns de seus colegas e isso ocorre tanto porque estes acreditam que existem espaços bem definidos de sagrado e profano, quanto porque consideram que os ritos de passagem se dão

com uma simples “ida” para o estado sagrado e uma “volta” posterior ao estado profano original.

A simples passagem do naturista pelo vão das pedras, na primeira visita à praia do Abriçó, contém essa condição de *liminaridade*. Turner relata que a *liminaridade* é frequentemente comparada com a morte, invisibilidade e outros estados que demonstram que, como seres liminares, os indivíduos não possuem *status*, qualquer que seja, e mostra que, por várias vezes, as roupas normais são substituídas por simples tiras de pano ou, até mesmo, nudez, para simbolizar a falta desse *status*.

No estado liminar, dado o distanciamento simbólico da estrutura hierárquica da sociedade, aparece um segundo modelo que se alterna com essa estrutura: um estado de comunidade ou comunhão, de indivíduos iguais, um estado que ele chama de *Communitas*. Este não é, segundo Turner, uma simples distinção entre o sagrado e o mundano, por assim dizer. O sagrado, presente em diversos cargos da estrutura hierarquizada de uma sociedade, advém de ritos de passagem graças aos quais as pessoas adquirem essa posição. Nos rituais em que tal *status* é concedido, segundo Turner, a humildade da igualdade do estado liminar modera o orgulho do indivíduo que o recebe.

Na opinião do autor, isso se deve a um reconhecimento de um laço humano essencial para a existência da sociedade: para haver o que está acima, deve existir alguém que está abaixo. Mais do que isso, o indivíduo que se eleva deve experimentar o que significa estar embaixo. Daí o fato de que, em vários ritos de passagem para empossamento de líderes seculares e espirituais, seja costume de vários povos denegrirem a imagem do indivíduo que está trocando de *status*.

Os ritos de passagem marcam mudanças do indivíduo na estrutura social e, de acordo com os conceitos de *liminaridade* e *communitas* de Turner, essa passagem envolve algo como um renascimento. Para mudar de *status*, o indivíduo primeiro é distanciado da estrutura social, como se morresse ou deixasse de existir naquela posição que ocupava na sociedade. Passa, então, por um processo liminar, em que está fora da sociedade, em que é colocado em um

estado de igualdade e humildade, desprovido de *status*. Só então o indivíduo volta a ser integrado na estrutura social, ocupando agora uma nova posição, tal como se renascesse.

Ao propor que a sociedade seja analisada enquanto processo ritual, Turner argumenta que a vida social é feita por processos de homogeneização e diferenciação, processos dinamizados por passagens de uma situação baixa para outra mais alta, sendo que a qualidade diferenciadora que permite essa passagem diz respeito aos atributos adquiridos em situações liminares – a exemplo dos “ritos de passagem” feitos de experiência iniciática; de aprendizagens que levam o neófito ao reconhecimento de dependência em relação à fonte de poder sagrado, dando-lhe a experiência de humildade e de ausência de modelo de diferenciação social, naquele tipo de sentimento de integração com o todo propiciado pela *communitas*.

Na verdade, se não existe um ritual propriamente dito no entrar no Abricó, há, de qualquer forma, a passagem de uma condição a outra, uma condição reversível, lembrando mais um teatro onde desempenhamos papéis, personagens, e depois voltamos a ser nós mesmos. Contudo, no arredor do Abricó é que se vive a iniciação; talvez seja uma iniciação voluntária e sem ritual, uma iniciação individualizada, pois se há uma “passagem” no sentido antropológico, não há uma “passagem” ritual em que a coletividade participe e legitime um processo que possua uma função e uma obrigatoriedade dentro da cultura.

Na entrada do Abricó, o iniciado está sozinho e por conta própria; realiza a passagem por iniciativa pessoal. As sociedades modernas proporcionaram a ideia do indivíduo livre. Paralelamente, edificou-se uma economia livre baseada na iniciativa privada, no mercado e em regimes políticos democráticos. No que se refere à vida cotidiana, ao modo de vida e à sexualidade, o individualismo viu-se, até recentemente, contido na sua expansão por estruturas ideológicas rígidas, por instituições e costumes ainda tradicionais. O processo de personalização impulsionado pelo consumo de massa, pela mídia, pelos

desenvolvimentos da ideologia individualista leva ao reinado do indivíduo. A sociedade pós-moderna, ou, em outras palavras, a sociedade que generaliza o processo de personalização, realiza o ideal moderno da autonomia individual (LIPOVETSKY, 1983).

Lipovetsky afirma que os costumes inclinam-se também no sentido da lógica da personalização. O culto da espontaneidade e a cultura “psi” estimulam o indivíduo a ser “mais” ele próprio, a sentir mais, a analisar-se, a libertar-se dos papéis e dos “complexos”. A cultura pós-moderna é a cultura da emancipação individual alargada. O hedonismo encoraja cada um a realizar-se sem constrangimentos e a buscar constantemente a felicidade. À personalização da sociedade corresponde uma personalização do indivíduo, que se traduz no desejo de sentir, de experimentar sensações imediatas. Fase pós-moderna da socialização, o processo de personalização é um novo tipo de controle social em que toda a vida das sociedades contemporâneas é doravante governada por uma nova estratégia de sedução. Longe de se circunscrever às relações interpessoais, a sedução tornou-se o processo geral que tende a regular o consumo, as organizações, a informação, a educação, os costumes. A sedução não diz respeito à representação falsa e à alienação das consciências; é ela que configura o nosso mundo e o remodela segundo um processo sistemático de personalização. A sedução remete à variadas opções tanto de produtos como de modos de ser. Segundo Lipovetsky, a vida é, assim, condicionada em função das motivações individuais, e o processo de personalização funciona quando o indivíduo vive cuidando do seu bem-estar, da sua liberdade, do seu interesse próprio.

CAPÍTULO II

O risco

Faz parte da reflexão proposta neste estudo a opção de assinalar as condições em que o pesquisador se propõe a estudar algo que represente uma situação de vergonha e de risco. Segundo Le Breton (2007), a existência individual localiza-se entre a segurança e a vulnerabilidade. Justamente por nada ser garantido, o risco é inerente à condição humana, pois esta nunca está dada de forma definitiva e em nossa sociedade de indivíduos, a liberdade é a possibilidade de perder ou de ganhar. Quando se põe a vida à prova, isto é, na ruptura provisória do familiar, quando o poder de revelação pessoal torna-se maior, o indivíduo descobre por si mesmo que a existência passa a ter valor pela própria possibilidade de perdê-la. Os riscos assumidos e a exposição pessoal deliberada em circunstâncias difíceis são uma maneira de intensificar o sentimento de existir. Construindo sua identidade, o indivíduo é submetido à aprovação dos outros para tranquilizar-se sobre seu valor, uma vez que a legitimidade pessoal faz parte da busca de identidade em uma sociedade em que é preciso conquistar um lugar no seu interior. Na falta dos limites culturais, o indivíduo busca as referências de que precisa para sustentar sua identidade pessoal, para “ultrapassar seus limites”, para “provar a si mesmo”, para “aceitar um desafio”, para suprir a necessidade interior de demonstrar seu valor, para justificar sua existência quando a sociedade não satisfaz mais totalmente a orientação social de seus membros. “O paradoxo do extremo consiste em juntar uma identidade fragmentada” (LE BRETON, 2007 p.11).

Esse processo – guardadas as devidas proporções do grau e do tipo de risco – assemelha-se ao vivido pelos naturistas. É possível tentar entender o naturismo como uma ação levada a cabo por indivíduos que buscam um significado para as próprias vidas através de uma situação que remete a um limite. Apesar de não arriscarem a vida para descobrir seu lugar ou sentido, os naturistas

expõem-se a uma vivência que, para muitas pessoas (inclusive para mim), está associada a um medo, mesmo que irracional e não explicável em termos práticos e imediatos. Despir-se ou estar nu, pelo menos nas primeiras vezes na praia, é uma situação em que é preciso vencer limites, impostos não só pelo simples hábito de usar roupas, mas por todo um rol de costumes atrelados, uma situação em que é preciso arriscar-se em algo até então não familiar e, por isso, fora dos parâmetros de controle.

Apesar de não oferecer um risco que ameace a integridade física, no sentido de poder diretamente causar danos à saúde ou mesmo a morte, o que o naturismo põe em risco é a própria aceitação social do que é certo e do que é errado. Mesmo não acatando as referências mais rígidas e moralistas sobre a nudez, o indivíduo no naturismo confronta o julgamento e a possível reprovação social daqueles que não concordam com tal atitude. Sabendo do teor de ilegalidade, enquanto passível de acusação de ultraje público, e de condenação moral e religiosa, ele experimenta um deslocamento dentro das posturas que se alinham em torno disto, encontrando um espaço socialmente estabelecido pela forma de contestação. Os riscos de não ser aceito e de ser recriminado são possíveis devido à falta de rigidez e fixidez das normas e posições específicas da sociedade, que hoje não dizem mais explícita e categoricamente o que deve ser feito ou quais seriam as consequências de não se cumprir certos preceitos. A dúvida abre precedente para que seja possível comportar-se de maneira não conformada, mas também implica na falta de certeza a respeito das sanções e implicações. O risco, então, está no usufruto da liberdade que a dúvida traz, mas também na busca de uma definição de limites que amenizem essa dúvida. Ficar nu em público, bem como lutar pelo direito a isso, é uma condição dada pela liberdade conquistada na modernidade, sendo que implica numa identificação de quem o faz com esse ideal de liberdade. Risco e liberdade assemelham-se pela condição de incerteza quanto aos limites mesmos desta liberdade.

Discutindo a produção socioantropológica que trata do turismo, Piscitelli (2002) apresenta em linhas gerais o pensamento de MacCannell (1989), que

afirma que a viagem do turista é uma espécie de voo nostálgico com o objetivo de afastar-se das implicações da vida moderna e de vivenciar a “autenticidade” – antiga conexão sem contradições das pessoas com o trabalho, com a família e com a comunidade. A perda desses laços teria produzido uma falta do que existia anteriormente e, ao mesmo tempo, uma busca de algo real, não importando que isto ocorra de fato, mas que pelo menos o indivíduo o experimente enquanto tal, diz MacCannell. O turismo, assim, representaria uma forma de se transcender a perda da autenticidade, representando algo semelhante à transcendência religiosa e à preocupação com o sagrado.

Mesmo criticando a perspectiva de MacCannell, que não elabora uma devida conceitualização de autenticidade (o que pode levar a uma confusão desta com a tradição), Piscitelli, ao analisar romances e relatos ficcionais, bem como ao pesquisar sobre turismo sexual internacional no Nordeste do Brasil, aponta para uma busca de aventuras por meio da procura por autenticidade em lugares exóticos, mesmo que haja implicada nesta procura uma pluralidade de estratégias e de dimensões. Em todos os casos, a busca dos turistas é pela autenticidade: “O ápice dessas sensações é alcançado através das experiências sexuais” (PISCITELLI, 2002 p.216).

A ideia de “respeito” dentro do naturismo que é praticada na Praia do Abricó apresenta-se, no cerne da reflexão proposta por esta pesquisa, como um conceito base para a compreensão da noção de uma “identidade naturista”. A prática naturista preconiza uma nudez pública e coletiva num determinado espaço geográfico – no caso analisado, uma praia da cidade do Rio de Janeiro – como um retorno daqueles que lá se encontram ao “corpo natural” e, portanto, menos carregado das premissas vigentes na sociedade contemporânea, premissas essas que atribuem valores negativos e eróticos à nudez. Assim, o naturismo deve lidar com as dificuldades de se realizar uma atividade onde a nudez seja obrigatória sem que isto seja visto como obscenidade.

A forma como o respeito às normas, estabelecidas pela legislação vigente e específica ao naturismo e pelo controle ostensivo da Associação

Naturista do Abricó, formulado e evidenciado pelos praticantes, tem suas origens numa busca por reconhecimento não só do naturismo, como forma legítima de uso do corpo, mas também dos indivíduos enquanto naturistas. Na base do respeito, que é uma condição fundamental para que as pessoas entrevistadas se sintam “à vontade” e, portanto, dispostas a frequentar a praia totalmente nuas, está uma necessidade de afirmação de uma individualidade combinada a uma contrapartida em termos de um “sentimento” de comunidade.

O ponto que gostaríamos de ressaltar aqui é que o respeito a que os informantes se referem e valorizam, como objetivo, como algo a ser proporcionado pelo naturismo, mas também como elemento “através do qual” o naturismo se afirma, é condição para a formação de laços de reciprocidade entre as partes no sistema de trocas simbólicas que o naturismo realiza. Assim, podemos demonstrar que a identidade naturista – que participa do processo contemporâneo de afirmação das identidades sociais – remete paradoxalmente a uma busca dos indivíduos por reconhecimento, por espaço social dentro de uma sociedade em constante mudança. Por outro lado, essa construção de uma identidade atua na reprodução de sentimentos relativos a uma tentativa de manutenção de formas de classificação e comportamento tradicionais, em que a família, a tradição e a comunidade estão entre as prioridades a serem afirmadas.

Quando falamos do respeito no naturismo, referimo-nos a como os participantes esperam que sua nudez – historicamente confinada, sobretudo na modernidade, ao limite social da intimidade e da vida privada dos indivíduos – será recebida por aqueles presentes na praia. A preocupação naturista com o controle e estabelecimento de normas de conduta para o lado “exterior”, ou seja, para além dos limites da praia, demonstra como o naturismo pode ser confundido com uma forma de expor eroticamente o corpo. Por outro lado, esse mesmo respeito que tem de ser cobrado e executado em termos de normatividade, serve, no interior da área do naturismo, de referência simbólica para aqueles que o valorizam e o demonstram. Através da preocupação com as ofensas morais apresentadas pelos entrevistados, notamos que o naturismo, fora do ambiente da praia e da

associação, não é abertamente assumido pelos praticantes, não sendo sempre uma fonte de um “orgulho” para eles.

As pessoas que não praticam, elas acham do naturismo um milhão de coisas. Tem gente que acha que é uma baixaria, que é sacanagem, tem gente que acha que é putaria, né? Tem gente que num acha nada. Tem gente que num tem ideia nem do que é que seja. Tem gente que morre de vergonha. As pessoas pensam de tudo (Cezar, 42 anos, casado)

Dizem que nós somos anormais (risos)... Não encaram muito bem, não respeitam nossa opinião e não praticariam. Acham que não é muito normal isso, acham que não tem necessidade de você ficar nua: “o que é que tem botar um biquíni? Não tem problema algum”. Para mim, já não. Para mim, já tem muito problema (risos). Eu prefiro ficar nua, entendeu? E poder expressar e ficar naturalmente sem dar satisfação para ninguém (Aline, 37 anos, solteira)

Não acho que o naturismo seja motivo de orgulho. Se fosse motivo de orgulho eu sairia por aí espalhando isso para tudo mundo. Eu não, não, eu me sinto bem...e isso me basta, não preciso passar isso adiante (Márcia, 29 anos, solteira)

Mesmo quando ser naturista não é algo velado, ainda há grande referência a uma interpretação negativa e uma resistência à aceitação do naturismo sem uma conotação erótica ou como “normal”.

Olha, falo com o maior prazer pras pessoas que eu sou naturista. Eu tenho prazer de falar isso. As pessoas falam assim “Ai, você não tem vergonha?” Eu, não, eu tenho o maior prazer, tanto que eu não tive vergonha de contar no meu trabalho... sim, eu num vou chegar assim e falar assim: “Ah, eu num te conheço, eu sou naturista.” Não, mas... com o passar do tempo, eu falo numa boa. Não tenho vergonha nenhuma. Eu nunca tive vergonha de dizer que sou naturista, mesmo da primeira vez que eu vim. Eu nunca tive vergonha de dizer que fui no Abricó. Apesar de chegar assim, ter muito homem e você ficar um pouco constrangida... Mas, eu nunca tive vergonha de dizer e num tenho vergonha de dizer que no naturismo existem pessoas que usam o naturismo pra... pra ver, pra ficar olhando as pessoas...pra...talvez caçar alguém...Eu nunca tive vergonha de dizer. É mesmo... que seja...não interessa. Eu não tenho vergonha (Conceição, 35, casada)

A preocupação com a reputação também faz parte das preocupações da ANA, que tem de lidar com questões relativas às consequências negativas de fatos ocorridos na praia durante os fins de semana, quando seus membros se unem pela observância dos preceitos e normas naturistas.

Reportagem: Pedro (presidente da ANA) informou que foi procurado por uma jornalista do canal “Sex Hot”, que lhe solicitou o apoio da ANA para uma “matéria daquele canal sobre o naturismo, enfocando a Praia do Abricó”. Pedindo detalhes sobre tal matéria, Pedro recebeu da jornalista um vídeo de programa anterior, feito em outro local, cujo conteúdo, principalmente a partir das perguntas feitas pela entrevistadora ao convidado, confirmaram a impressão de todos os presentes: o canal em questão, aliás como o próprio nome indica, tem o objetivo de publicar matérias de conteúdo sexual, ficando evidente a intenção de usar o naturismo para fim de servir de pretexto para tal tipo de programa. Ora, como isto é exatamente o contrário dos princípios do naturismo e da razão pela qual tiramos a roupa em público, foi aprovado, por unanimidade, que a ANA não apoiará a matéria pretendida. Como o local da praia é público, a associação não poderá impedir tal matéria, se a emissora assim insistir, mas que a façam sem qualquer participação seja da associação seja de naturistas a ela filiados⁸

(...) Quanto à vigilância para os dias de semana do verão, ficou decidido que haverá alternância de dias em que a associação estará presente na praia. Nestes dias serão cumpridas as mesmas regras que são realizadas nos finais de semana e feriados: determinação de áreas de nudismo obrigatório e vigilância da ética naturista. O associado Humberto Fittipaldi fará um levantamento sobre os custos de serviço de vigilância permanente para os meses de janeiro e fevereiro. Caso seja viável economicamente ela será diária. A decisão sobre isso será tomada em reunião de diretoria a posteriori⁹

O órgão superior à ANA na hierarquia nacional, a Federação Brasileira de Naturismo (FBrN), filiada à associação responsável pela prática no mundo inteiro, a *International Naturist Federation* (INF), da mesma forma, discute e

⁸ Ata da Assembleia Geral Ordinária da Associação Naturista do Abricó realizada em 26/08/2008.

⁹ Ata da Assembleia Geral da ANA realizada em 11/12/2005.

delibera iniciativas no sentido de preservar uma imagem adequada aos princípios naturistas dentro e fora das praias e clubes a ela formalmente subordinados.

O objetivo da reunião era dar um encaminhamento oficial acerca da criação de um órgão denominado “Polícia Naturista”, que tinha sido autorizado a funcionar em nome da FBrN sem a devida aquiescência da maioria de seus dirigentes. Inicialmente fez uso da palavra o Presidente da FBrN, Elias Alves Pereira, que declarou haver autorizado o funcionamento do grupo, mas que diante de uma reação negativa da maioria das lideranças naturistas brasileiras, estava disposto não só a colocar o assunto em discussão, como também propor a alteração da denominação do referido grupo para CONSELHO DE ÉTICA. Em seguida, falou o 1º secretário, Jaime Batista Belém (relator da ata)... [Ele] Acrescentou que a Diretoria da FBrN recebe muitas denúncias de ocorrências em áreas naturistas e muitas vezes fica impedida de agir ou propor algum encaminhamento, chegando a devolver as denúncias para as próprias agremiações para proporem encaminhamentos internos.

O Sr. André Herdy (...) Informou que havia sido contatado por um grupo que propôs a criação da “Polícia Naturista”, como uma Central de Informações que pudesse colaborar com o controle do conteúdo de sites naturistas na Internet, sobretudo no intuito de identificar grupos ou sites na Internet que estivessem fazendo uso indevido do nome naturismo ou utilizando-se de sua imagem para veicular pornografia na rede. Enfatizou que esse controle inclusive já vinha sendo feito de forma autônoma, tendo repercutido na remoção de grupos no Yahoo!, bem como de comunidades no Orkut.

(...) Para João Carlos o Conselho de Ética da FBrN precisa atuar também como um veículo farejador no sentido de identificar práticas inadequadas na Internet envolvendo a imagem do naturismo.

(...) Convergindo as discussões para uma proposta de consenso, os presentes aprovaram de forma unânime a criação de um Conselho de Ética provisório, a ser substituído ou confirmado na próxima eleição do Conselho Diretor da FBrN¹⁰

O orgulho, no entanto, parece muito mais presente na relação com os outros praticantes em situação de nudez dentro da praia, onde a condição de igualdade dos corpos nus estabelece a possibilidade de se saber, primeiramente, os que tiveram “coragem” de tirar a roupa, e segundo a chance de demonstrar

¹⁰ Ata da 2ª Reunião Extraordinária da Federação Brasileira de Naturismo – FBrN. Realizada em 11/12/2005.

quem é “um verdadeiro naturista”, ou seja, aquele que se comporta com respeito em relação à nudez do outro.

A pessoa quando está nua, assim, quando ela passa a frequentar socialmente uma área naturista, (...) ela se mostra como um todo, ela se mostra não só de corpo não, ela começa a se mostrar. E o legal é quando... porque defeito todo mundo tem, é quando a pessoa passa a controlar essa, esse defeito ou seja lá o que for. A pessoa, ela... ela faz, ela abdica de uma certa coisa em relação ao outro, entendeu? E quando eu tenho esse controle sobre si mesmo. Eu não vou fazer isso pra não ferir a liberdade do outro. Entendeu? Isso é legal. (Carlos, 48 anos, solteiro)

O respeito, que o naturista acredita ser algo que possui individualmente e que, ao mesmo tempo, é tanto promovido, quanto requisitado pelo naturismo, serve de base na construção de um sentimento compartilhado pelo grupo; construção que possui como ancoragem visual a presença de corpos nus, que pela descontinuidade com que são apropriados no ambiente naturista, constroem uma distinção entre aqueles que têm “coragem” de enfrentar a exposição pública da nudez (e que se comportam com respeito depois de nus) e aqueles que não têm.

Ah, tem gente que não respeita e tem gente que é mais civilizado nesse sentido, mais educado. Ele não vai, mas também não recrimina. Mas o que mais se vê é a história da raposa que não consegue apanhar as uvas, não conseguiu e... “não vou apanhar porque tão verde, tão podre, tão...”. Então, geralmente eu penso dessa forma. As pessoas que não conseguem, que não viriam nunca, que não conseguiriam nunca ficar nu perto de uma outra pessoa. Agora, tem gente, tem pessoas que, pelo fato de não conseguir, como a raposa que não consegue pega as uvas, “ali só tem putaria, só tem isso, só tem aquilo...” pra justificar. É preciso ter coragem de você enfrentar uma, uma resistência social! (Carlos, 48 anos, solteiro).

Eu acho que pras pessoas...é internamente...pra elas é exatamente em função de seu tabu na sociedade, né? A pessoa que consegue vir e tá aqui, quer dizer, ela vence uma série de barreiras internas. Barreiras internas, quer dizer...é... limitações que a sociedade impõe... que acaba por...restringir a liberdade da

peessoa. E é uma espécie de... dizer: "Não, eu consegui...vencer essas barreiras". (Álvaro, 60 anos, casado)

Talvez, o importante neste ponto seja notar a forma como que, através da afirmação do respeito, a identidade naturista se constrói. Para isso, torna-se, então, imprescindível definir o que expressa o conceito. A busca de um respeito que afirme o reconhecimento das particularidades e virtudes do naturismo, pode ser relacionada a um processo característico da modernidade, onde a fluidez e a dinâmica sociais colocam os valores e posicionamentos assumidos pelos sujeitos em situações de permanente risco. Giddens se interessa pela maneira como o indivíduo contemporâneo lida com as instituições e os outros que o cercam, usando como "arma" a identidade, que lhe garante segurança psicológica e ontológica frente ao risco do mundo atual. Grande parte da sua investigação se concentra no que o autor (GIDDENS, 2002) denomina *sensação de risco*, o impacto da modernidade sobre a percepção que o homem contemporâneo possui do dinamismo, inconstância e fluidez da vida cotidiana e de seus valores, que o faz, então, buscar uma segurança através da identidade. As fontes mais importantes desse dinamismo e ritmo acelerado de mudanças seriam a *separação entre tempo e espaço*, o desenvolvimento de *mecanismos de desencaixe* e a *reflexividade*, como modo propriamente moderno de apropriação do conhecimento.

O que Giddens define como *mecanismo de desencaixe* é talvez o principal motor do dinamismo moderno, produto de uma ruptura na relação tempo-espaço. Nas sociedades tradicionais, pré-modernas, tempo e espaço estavam diretamente vinculados e eram vivenciados pelo indivíduo especialmente através da ideia de lugar, baseada na comunidade, no lugar em que cada indivíduo vivia e constituía laços de pertencimento. Com a separação entre tempo e espaço, e a consequente distinção entre espaço e lugar, o mecanismo de desencaixe "retira a atividade social dos contextos localizados, reorganizando as relações sociais através de grandes distâncias tempo-espaciais" (GIDDENS, 2002, p.58). A partir

daí, tais interações passam a se dar em contextos nos quais os outros com que lidamos estão ausentes ou, se presentes, são apenas a ponta de um sistema mais amplo e impessoal, fora do alcance direto. Nas culturas pré-modernas, o indivíduo estava ligado necessariamente ao seu grupo, à comunidade, aos laços de parentesco que eram estabelecidos concretamente em um lugar. Agora, inversamente, ao mesmo tempo em que o indivíduo se encontra isolado – tendo valor em si e independente do grupo, colocando-se, dessa forma, no centro da organização social –, esse lugar perde sua *ancoragem*.

Com o advento da idade moderna desaparecem também outras categorias responsáveis pela relação de confiança que o indivíduo estabelecia com o mundo, as pessoas e até a natureza. Esses *contextos de confiança* (GIDDENS, 1991) seriam o sistema de parentesco, a comunidade local, a cosmologia religiosa – que, juntos, proporcionam interpretações morais e práticas da vida pessoal, social e do mundo natural, representando, assim, um ambiente de segurança – e, por último, a tradição, que contribui de maneira básica para a segurança ontológica na medida em que mantém a confiança na continuidade do passado, presente e futuro.

As relações de parentesco se modificam não só pelo surgimento de novas formas de parentalidade, mas pelas transformações na própria estrutura da família, que deixa de ser a principal referência para o estabelecimento de vínculos sociais, restringindo-se ao âmbito da família nuclear, agora fundada na troca e na igualdade entre as partes, minando a velha hierarquia alicerçada na figura paterna. O lugar se torna *fantasmagórico* para Giddens, um espaço vazio, posto que a comunidade passa a ser a expressão local de influências sociais distantes, não visíveis, deixando de ser a materialização aparente da inserção do indivíduo no mundo.

O indivíduo, sem pontos de ancoragem, sem um sistema absoluto de organização do real (como era a religião), precisa estabelecer novos contextos de confiança para encontrar e afirmar seu posicionamento no mundo, frente ao outro e a si mesmo. É nesse contexto que podemos pensar o naturismo, como forma de

estabelecimento de uma aproximação do indivíduo com seu próprio corpo – e nada mais enfático do que apresentá-lo nu e revestido de uma condição natural e eterna (“somos nus e sempre seremos”) – e com o espaço através da apropriação da localidade em nome da prática e crença de um determinado grupo de pessoas.

Com o advento da modernidade, as instâncias tradicionais perdem força e são substituídas pelos *sistemas abstratos*, fundados basicamente na racionalidade formada no modo de produção capitalista e no desenvolvimento científico baseado no controle e transformação da natureza e do próprio homem. Eles ocupam o lugar das cosmologias e tiram a força da tradição pré-moderna. Esse caráter reflexivo da modernidade torna o saber algo sempre inacabado e, portanto, fonte de uma busca constante e aparentemente infinita de respostas e verdades para os homens. Tal busca de saber, ao invés de proporcionar uma segurança sobre o mundo, potencializa os efeitos desestabilizadores da modernidade, aumentando a sensação de insegurança que o conhecimento deveria, através da confiança, neutralizar (GIDDENS, 1991).

A reflexividade, característica da razão moderna, faz com que o conhecimento se transforme incessantemente, produzindo desconhecimento e risco, certeza e segurança ao mesmo tempo. Através dos *sistemas abstratos*, conjunto formado pelos *sistemas peritos* – “sistemas de regras de procedimento transferíveis de indivíduo a indivíduo” –, a racionalidade moderna transforma-se na atual instância de garantia que substitui as antigas, tais como a tradição e a fé religiosa. Esses novos contextos de confiança, no entanto, são muito mais instáveis, pois:

Em condições de modernidade, o futuro está sempre aberto, não apenas em termos da contingência comum das coisas, mas em termos da reflexividade do conhecimento em relação ao qual as práticas são organizadas. Este caráter contrafactual, orientado para o futuro, da modernidade é amplamente estruturado pela confiança conferida aos sistemas abstratos (...). A fidelidade conferida pelos autores leigos aos sistemas peritos não é apenas uma questão – como era normalmente o caso no mundo pré-moderno – de gerar uma sensação de segurança a respeito de um universo de eventos independentemente dado. É uma questão de cálculo de vantagem

e risco em circunstâncias onde o conhecimento perito simplesmente não proporciona esse cálculo mas na verdade cria (ou reproduz) o universo de eventos, como resultado da contínua implementação reflexiva desse próprio conhecimento (GIDDENS, 2002, p.222).

A manutenção da confiança, inclusive em *si mesmo*, central para a autoidentidade, funda-se, para Giddens, numa determinada forma de domínio da natureza e de si mesmo marcada pela possibilidade de garantir previsão e controle, uma existência fundada no cálculo consciente de decisões e escolhas, reflexo da racionalidade moderna. Nesse contexto, a ideia de risco implica ao menos determinado nível de conhecimento da situação ameaçadora e da possibilidade de controle da situação. Consequentemente, para o homem moderno numa situação de risco, a confiança pressupõe a consciência desse risco e o cálculo das probabilidades de sucesso e fracasso. Ao contrário da crença ou da fé, a confiança moderna – ancorada nos sistemas abstratos – envolve o máximo de consciência da situação vivida, o maior nível de informação possível sobre a situação e o contexto e o reconhecimento dos limites desta informação da capacidade de ação e do nível de decisão. Dessa forma, o risco se vincula à perda de controle por parte dos sistemas desenvolvidos (reflexivamente) para controlar a natureza ou o outro, quando este aparece como ameaça. A confiança, segundo Giddens, é necessária quando há ignorância sobre a situação vivida como de risco, em que as causas e consequências são desconhecidas e fora do controle.

Nos novos modos de viver a relação tempo e espaço, em que as relações aparecem desencaixadas, o espaço assim esvaziado torna-se *fantasmagórico* e ameaçador para o sujeito. A confiança então se refere à estabilidade do eu. A identidade se aproxima do campo do eu e da consciência. No pensamento de Giddens, é a construção de um eu (ego) forte, capaz de sobreviver à ausência do outro ou de enfrentar a sua presença que permitirá o relacionamento com outros indivíduos e constituirá a base para a experiência identitária.

Para enfrentar a situação de risco que marca a experiência contemporânea, é preciso desenvolver uma confiança vinculada ao controle pelo conhecimento racional e previsibilidade do futuro. O oposto da confiança não será a desconfiança, mas a angústia, vista como um *pavor existencial*. Tal oposição entre confiança e angústia se articula à questão da previsibilidade e do conhecido, na medida em que a presença do outro, estranho e desconhecido, se torna uma fonte de angústia. Mais uma vez, a experiência subjetiva moderna sedimenta-se na permanente busca do domínio de si mesmo, do outro e da natureza pela via do conhecimento.

Nesse sentido, pelo paralelismo entre o domínio do mundo e o domínio de si, o *eu* pode ser tomado por Giddens como um projeto reflexivo, fundado na autoidentidade. Mesmo que a confiança e a segurança ontológica, formadas nas primeiras experiências da infância, tenham um componente inconsciente (de um ponto de vista psicanalítico), seu ponto de ancoragem é a domesticação dos afetos. Estes passam a ser regidos por uma economia de trocas e devem ser inseridos nas escolhas conscientes baseadas em cálculos de probabilidade de êxito. A angústia originada no sentimento de insegurança diante de uma ameaça tem como elemento principal a incapacidade de calcular e estabelecer o risco envolvido na situação. E, se o desconhecido é fonte de ameaça, segue como consequência a busca apaziguadora de uma imagem e representação de si estabilizada – o que se dá por meio de maior vigilância e de controle.

Se antes o estranho era o estrangeiro, vindo de fora e sem vínculo na comunidade, agora ele pode surgir a qualquer instante ou advir de alguém conhecido ou até mesmo íntimo. Nesse sentido, o relacionamento com o outro precisa tornar esse alguém também inteligível e previsível, pois o estranho será sempre ameaçador e demandará mais cuidado.

Nas sociedades pré-modernas, o sujeito tinha sua identidade – e seu posicionamento diante de si e dos outros – determinados diretamente pela coletividade. No Ocidente moderno, a construção subjetiva já não pode ser baseada no confronto direto – temporal-espacial – com o outro, e é a construção

de uma relação de confiança mútua que possibilitará a formação de um contexto de intimidade no qual o indivíduo pode se sentir seguro, ao mesmo tempo em que experimenta o encontro com o outro. É nesse contexto de intimidade que a figura do outro deixa de ser encarada como ameaçadora e a diferença pode ser assimilada por esse indivíduo moderno.

Na modernidade, tal intimidade passa a ser construída também reflexivamente, a partir do conhecimento adquirido no convívio com o outro. Assim, uma espécie de cálculo de ganhos e perdas pessoais causados pelo outro opera, dentro do relacionamento sexual, de amizade ou familiar modernos, orientando-se exclusivamente pelas gratificações e resultados que produz. A confiança se estabelece, então, com base na previsibilidade.

Nesse campo de valorização extrema da individualidade, os modos de experimentação dos corpos, tal como a sexualidade, passam a ocupar um lugar cada vez mais fundamental e a experiência privada (ou íntima, segundo Giddens) passa a ter maior interesse. Tal abertura ao outro, como toda a experiência subjetiva moderna, fica circunscrita à lógica do desempenho, como mais negociações e trocas.

Nas relações de intimidade do tipo moderno, a confiança é sempre ambivalente, e a possibilidade de rompimento está sempre mais ou menos presente. Os laços pessoais podem ser rompidos, e os laços de intimidade podem voltar à esfera dos contatos impessoais – no caso amoroso rompido, o íntimo torna-se de súbito novamente um estranho. A exigência de “se abrir” para o outro que as relações pessoais de confiança pressupõem hoje, a injunção de nada ocultar do outro, misturam renovação de confiança e ansiedade profunda. A confiança pessoal exige um nível de autoentendimento e autoexpressão que deve ser em si uma fonte de tensão psicológica. Pois a autorevelação é combinada com a necessidade de reciprocidade e apoio; essas duas coisas, contudo são freqüentemente incompatíveis. Tormento e frustração entrelaçam-se com a necessidade de confiança no outro como o provedor de cuidados e apoio (GIDDENS, 2002 p.144).

Em um mundo marcado pelo desencaixe tanto espacial quanto temporal, a identidade, para o autor, teria exatamente a função de restituir a

linearidade entre passado, presente e futuro, possibilitando a previsibilidade. Cabe à identidade, e aos vínculos intersubjetivos construídos a partir dela, o papel de substituir a comunidade tradicional. Seria uma narrativa produzida nos domínios da razão com função de eliminar dúvidas sobre si mesmo que podem abalar a segurança. A dúvida, nascida do questionamento moderno da natureza e do humano, produz a incerteza existencial da atualidade.

O naturismo como fenômeno do dilema brasileiro

Em contraposição à ênfase na reflexividade – que Giddens atribui à modernidade e às suas consequências e que gera a busca por um reencaixe no processo de afirmação das identidades –, devemos pensar o naturismo na Praia do Abricó não só como derivado das alterações nos comportamentos e instituições contemporâneos, mas também em suas vinculações com a própria realidade brasileira. Se buscamos entender o naturismo através do conceito de identidade, como necessidade moderna de afirmação de uma individualidade que suprime os encaixes anteriormente experimentados na comunidade, é preciso analisar como são absorvidas as categorias que enquadram o processo no âmbito das relações no Brasil. O pensamento de Roberto Da Matta parece servir como condutor da análise que une as referências a um âmbito da identidade ligado à afirmação da individualidade ao vetor que leva à manutenção de estruturas opostas, valorizando as relações.

As categorias mais gerais do raciocínio do autor, as de *indivíduo* e *pessoa*, articulam-se de forma peculiar em cada sociedade. O indivíduo, no Brasil, não seria uma categoria universal pois ele seria aquele que não participa de nenhum poderoso sistema de relações pessoais. O indivíduo, entre nós, se definiria pela oposição com o seu contrário: a pessoa, que se definiria como um ser basicamente relacional, uma noção apenas compreensível, portanto, por referência a um sistema social onde as relações de compadrio, de família, de

amizade e de troca de interesses e favores constituem um elemento fundamental. No indivíduo teríamos, ao contrário, o mundo das leis impessoais que o submetem e subordinam.

Desse modo, teríamos no Brasil um sistema “dual” e não um sistema unitário. A questão essencial para Da Matta, portanto, trata-se de, no caso brasileiro, perceber a “dominância relativa de ideologias e idiomas através dos quais certas sociedades representam a si próprias” (DA MATTA, 1981 p.23). Nesse sentido, nossa especificidade seria essa dualidade constitutiva.

Seus termos mais abrangentes são as noções de “indivíduo” e “pessoa”. Assim, outras dualidades importantes para o autor, como aquela entre a “casa” e a “rua”, por exemplo, são decorrentes da oposição entre “indivíduo” e “pessoa” na medida em que indicam “espaços” privilegiados onde cada uma dessas modalidades de relações sociais se realizaria. À oposição entre “a casa e a rua” corresponderiam, por sua vez, “papéis sociais, ideologias e valores, ações e objetos específicos, alguns inventados especialmente para aquela região no mundo social” (DA MATTA, 1981). Nesse sentido, os nossos rituais são analisados e compreendidos a partir dessa oposição casa/rua e se distinguem entre si na forma e modo específico de lidar com esse antagonismo.

A singularidade do Carnaval, por sua vez, residiria no fato de a *rua* tornar-se *casa* por alguns dias. Uma casa que celebra em praça pública o mundo em que os dias normais são escondidos dentro de casa, em contraste com a competição hostil que caracterizaria a rua. Ao mesmo tempo, a rua transformada em casa subverte tanto o código (hierárquico) da rua quanto o da própria casa. Daí o Carnaval ser uma perfeita inversão da realidade brasileira: é uma festa “sem dono” num país que tudo hierarquiza (DA MATTA, 1981 p.116).

Assim, segundo o autor, a realidade do caso brasileiro apresenta uma dualidade de dois princípios antagônicos: o “indivíduo” das relações impessoais e a “pessoa” das relações de compadrio e de amizade. Nas sociedades modernas, os dois poderes impessoais mais importantes são o Estado e o mercado capitalistas, instituições que ele caracteriza como um mundo competitivo, hostil,

das regras gerais e impessoais associadas à competição capitalista e ao aparelho repressivo do Estado. Em oposição a este, teríamos o mundo da casa, onde as relações se regem pela afetividade, onde os brasileiros se sentiriam à vontade para desenvolver sua cordialidade.

Aprofundando a noção de indivíduo como usada por Da Matta para especificar a cultura ocidental moderna e desenvolvida, Souza (2001) apresenta a genealogia do indivíduo moderno como a elaborada por Charles Taylor (1997) no seu *As fontes do self*, mostrando que o elemento universalizante ao qual Da Matta faz referência seria um de seus componentes fundantes, mas não o único. Esse componente normalizante e generalizante que Taylor chama de “*self* pontual” (para enfatizar o elemento disciplinável que será a matéria-prima das burocracias da economia e da política modernas) não corresponde à totalidade do individualismo ocidental.

Se o “*self* pontual” permite as construções universalizantes, que conferem “dignidade” ao indivíduo através da política (cidadania) e da economia (sujeito contratual), é apenas com uma outra fonte do individualismo moderno, o que Taylor chama de “autenticidade”, que se pode compreender as bases do indivíduo moderno ocidental. Na busca por autenticidade das características particulares a cada um de nós, criamos uma diferença específica a nosso respeito, valorizando relações e objetos que são particulares e não generalizáveis, na medida em que são hierarquizados em sua importância por nossos afetos e sentimentos.

Para Taylor, esse renascimento do sentimento é um traço marcante da cultura moderna. A vida social moderna contém, portanto, as duas vertentes da configuração moral ocidental, baseada numa noção dúplice de indivíduo: a noção de dignidade generalizável, cujo lugar privilegiado é a economia e o mundo do trabalho, e a noção de autenticidade, que tem no casamento baseado em sentimentos e na constituição de um espaço de intimidade e cumplicidade compartilhada, talvez, a sua objetificação mais importante. A “casa e a rua”, portanto, dimensões que Da Matta supõe tão brasileiras, são construções sociais

que se tornam possíveis apenas no mundo moderno e diferenciado de sociedades complexas e dinâmicas. O ponto essencial para Souza é que o elemento expressivo e afetivo da personalidade individual é considerado como componente constitutivo da noção de indivíduo moderno. Assim, o indivíduo e a pessoa de Da Matta referem-se, na realidade, a dimensões distintas do mesmo conceito de indivíduo, o qual só encontra condições de desenvolvimento em sociedades modernas e complexas.

De qualquer forma, a análise serve para dimensionar as questões envolvidas na busca da construção de uma identidade naturista, que envolvem dignidade e autenticidade.

O respeito e a coragem

A discussão de Cardoso de Oliveira (2004) acerca de uma “negação da dádiva” como insulto moral pode ser encaixada dentro do âmbito do naturismo na praia do Abricó, visto que o insulto moral ao naturista se traduz no não reconhecimento do respeito que ele busca promover e praticar, que procura estabelecer na sua relação com o outro dentro do espaço naturista. O não reconhecimento e a não obediência das regras compartilhadas dentro do naturismo têm como implicação uma negação das bases de uma identidade naturista, pois a prática da nudez comunal em público está assentada em um comprometimento das partes – no caso, os praticantes presentes – de que a nudez será tratada de forma não ofensiva e não erotizada.

Com a transformação da noção de “honra” em “dignidade” na modernidade (BERGER, 1983; TAYLOR, 1994), e o desenvolvimento da ideologia individualista no ocidente (DUMONT, 1986), o processo de institucionalização da cidadania passou a articular de maneira cada vez mais próxima demandas por direitos (MARSCHALL, 1976) e demandas por reconhecimento de identidades (TAYLOR, 1994).

O eixo da demanda por reconhecimento, como um direito ou condição para o exercício pleno da cidadania, gira em torno das dificuldades encontradas na formulação de um discurso legitimador para a institucionalização de direitos não universalizáveis; direitos estes que visam contemplar a situação singular de grupos específicos, cujo valor é reivindicado como característica intrínseca de suas identidades. De outro ângulo, a dificuldade também está presente no esforço em dar visibilidade ao insulto ou ato de desconsideração — decorrente da falta de reconhecimento — como uma agressão objetiva, merecedora de reparação. Ou seja, a percepção de desonra ou de indignação experimentada pelo ator que vê sua identidade negada, diminuída ou insultada não encontra instrumentos institucionalizados adequados para viabilizar a definição do evento como uma agressão socialmente reprovável (BERGER, 1983), nem mecanismos que permitam a reestruturação da integridade moral dos concernidos.

Lançando mão de depoimentos, comentários, reações discursivas e manifestações de indignação diversas, Cardoso de Oliveira aponta para a revolta dos atores frente à experiência do insulto, onde percepção e emoção costumam estar fortemente associadas, como dois lados “de uma mesma moeda”. A relação entre dignidade, identidade e sentimentos indica a importância da alteridade ou do caráter dialógico do reconhecimento, que não pode ser expresso adequadamente no plano exclusivamente formal, exigindo trocas substantivas de palavras ou gestos que representem manifestações mútuas de consideração e respeito.

Assim, entrando na problemática da dádiva e na dimensão moral dos conflitos, Cardoso de Oliveira chama atenção para a fecundidade da discussão de Marcel Mauss sobre as obrigações recíprocas na análise empírica de questões de ordem moral nas dimensões de justiça e de solidariedade da eticidade, assim como proposta na ética discursiva de Habermas (1983/1989). Ele argumenta que as trocas, ou as obrigações de dar, receber e retribuir examinadas por Mauss (1925/1974), simbolizavam não apenas a afirmação dos direitos das partes, mas o reconhecimento mútuo da dignidade dos parceiros, cujo mérito ou valor para participar da relação seria formalmente aceito. Em sua discussão sobre o

significado do potlatch no ensaio de Mauss, Cardoso de Oliveira enfatiza que na farta distribuição de bens que caracteriza o evento não é o interesse ou o lucro que motiva as partes, mas a manifestação de reconhecimento ao patrocinador do potlatch por parte daqueles para os quais os bens foram oferecidos (KARSENTI, 1994 p.32 apud L. CARDOSO DE OLIVEIRA 1996c). Isto é, o reconhecimento almejado é o do *status* ou posição social pretensamente superior daquele que oferece o potlatch. Embora a ênfase no reconhecimento não esteja presente com a mesma intensidade nas trocas do kula ou nas dádivas trocadas em sociedades modernas, o reconhecimento não deixa de estar embutido nessas práticas, ainda que estas possam estar associadas à celebração de relações igualitárias.

Outro aspecto importante do reconhecimento associado às obrigações recíprocas, assim como descritas por Malinowski (1922/1984; 1926/2003) e tematizadas por Mauss (1925/1974), está na dramatização dos atos de troca e na expressão dos sentimentos dos parceiros. Como assinalam os autores, em várias circunstâncias os atos de troca são ritualizados; o cumprimento da obrigação moral nestes atos não se esgota na satisfação dos interesses das partes, nem na afirmação de um direito, mas requer a demonstração do reconhecimento do valor ou mérito do receptor da dádiva. Assim, L. Cardoso de Oliveira sugere ser o reconhecimento como a outra face do hau (força presente nas coisas que circulam) do doador. Pensando-se a dádiva como um sistema, percebe-se que já no ato inicial, quando há a primeira troca entre os atores, está embutida uma obrigação (MAUSS, 1925/1974; KARSENTI, 1994 p.40).

Os conflitos estariam associados à ausência da dádiva, e esta ausência seria percebida como um insulto, como uma falta de reconhecimento; nestes casos, a ausência da dádiva é percebida então como a sua própria negação, expressa na recusa em compartilhar o hau com o parceiro e, conseqüentemente, como a negação do *status* ou a rejeição da identidade do parceiro na troca. Segundo L. Cardoso de Oliveira, a negação da dádiva se expressa em uma “ausência de deferência”, percebida como um insulto ou um ato de

desconsideração, que frequentemente não pode ser traduzida em evidências materiais.

A recusa da troca, enquanto padrão de sociabilidade, é vivida pelo interlocutor como uma afirmação de indiferença ou como uma agressão (insulto moral). Deste modo, a desconsideração ou o insulto aparece como um ato significativo tanto nos casos em que o desprezo ou a depreciação da identidade do outro é dramatizada pelo agressor, tal como acontece no rito do “você sabe com quem está falando” analisado por Da Matta (1979). Uma dimensão performativa do reconhecimento, compartilhada com os rituais de uma maneira geral (TAMBIAH, 1979; PEIRANO, 2002), chama a atenção para a importância simbólica da *performance* mesmo quando o não dito se torna um feito (PEIRANO, 2002).

Como enfatizam Godbout (1992; 1998) e Caillé (1998), a dádiva não apenas se mantém relevante na contemporaneidade, mas se constituiria num aspecto central das relações sociais. Diferentemente das perspectivas de caráter utilitarista, que têm como foco o indivíduo, na ótica da dádiva a precedência está no elo social. Da mesma forma, podemos acreditar, no caso naturista, que os frequentadores da Praia do Abricó e os organizadores das funções e atividades das entidades naturistas não estão apenas preocupados com o ganho ou com seus interesses materiais, nem tampouco apenas com seus direitos individuais, mas também, à luz da formulação de Godbout e Caillé, com a qualidade do elo social, havendo, assim, uma preocupação com o que possa haver de ofensivo na interação social.

Rezende (2003) também aborda o tema da troca e dos sentimentos correlatos de ofensa e reconhecimento entre jovens amigos no Reino Unido. Mostrando a ambivalência entre “ser você mesmo” e “ser educado”, que expressam, por um lado, os interesses conflitantes entre a espontaneidade individual, de alguém buscando um reconhecimento de si, e, por outro, a obediência e conformidade aos padrões socialmente estabelecidos, que ao mesmo tempo em que limitam a individualidade, servem de base para a afirmação

de particularidades de cada um. Rezende mostra como a ideia de *politeness*¹¹ está associada a uma rejeição de classe, no caso, da *working class* por parte da *middle class*. Comparativamente, no naturismo, o respeito que alguns não possuem na praia significa uma “falta de educação”, um pretense comportamento de alguém de classe mais baixa. Assim, poderíamos entender que o naturista quer fixar esse valor de respeito relativo ao pertencimento a uma classe mais elevada. O respeito é o de reconhecimento dos comportamentos baseados na individualidade. No entanto, da mesma forma como “ser você mesmo” não condiz com “ser educado”, isso contrasta com o ser “natural”, “espontâneo”, “livre” – como se dizem sentir os naturistas quando estão nus na praia.

Dessa forma, devemos procurar compreender os sentimentos implicados no estabelecimento do convívio e de regras para tal dentro das interações provocadas pela prática e engajamento dos frequentadores da Praia do Abricó naquilo que entendemos como naturismo. A questão é a busca da percepção de como a construção da identidade naturista também toca a atribuição de comportamentos ofensivos e o reforço de uma preocupação com o reconhecimento dos esforços que evitem as ofensas na organização do sistema de troca elaborado e efetuado lá.

Unindo as identidades interna e externa

Os sentimentos atrelados às vivências são múltiplos e variados e obviamente não poderiam ser resgatados em sua totalidade dentro das páginas deste trabalho; mas alguns motivos ou condicionantes e requisitos para a prática do naturismo poderiam ser aqui destacados, não em prol da “revelação da verdade última por detrás das aparências do naturismo” mas de uma significação dos discursos produzidos e registrados pelos grupos de informantes e nos materiais coletados. Supondo que ao recorte dos dados deve estar aliada uma

¹¹ Tradução: “educação” ou “polidez”.

atribuição de valor analítico ao que resta dos dados originais após a eliminação do que “não interessa” ao pesquisador (por não se encaixar no quadro de preocupações que a pesquisa se propõe a considerar), algumas referências e posturas parecem ser mais conectadas ao que os entrevistados e instituições estabelecem como presentes e relevantes em suas práticas e ideais.

Desse universo, a demonstração de que há no gesto de se despir em público uma condição necessária que definiríamos como “coragem”, requisito que juntamente com um comportamento onde o “respeito” se destaca seriam a base dos sentimentos e atitudes adequados e constatados nos “verdadeiros naturistas”. Como diz o famoso rock brasileiro¹², “*Pelado todo mundo fica/ Todo mundo é...*”, mas a entrada e permanência (pacífica, pelo menos) dentro de uma praia naturista parecem requerer alguns outros atributos emocionais e de sociabilidade que vão além do ato de simplesmente despir-se.

Desta feita, das atribuições manifestadas aos elementos adequados e necessários ao naturista, a “coragem” se mostra como um fator de destaque no que tange àquilo que chamaremos de uma identidade externa. Esse sentimento refere-se a uma busca individual de demonstração de uma força ou poder de autodeterminação, de enfrentar o que os outros não possuem capacidade de fazer. Essa coragem, e a demonstração dela (o ato de se despir na praia), unifica os sentimentos coletivos naturistas de defesa da causa e de agrupamento em torno de uma prática que eles acreditam ser benéfica, importante e justa. O enfrentamento do medo, e a capacidade de superá-lo, proporciona uma sensação de conquista individual àqueles que se reúnem em torno do naturismo.

Bom, eu acho que para quem tem a capacidade de ficar nu na frente do outro sem ter problema nenhum com isso, de ser uma pessoa aberta ... eu acho que sim. Acho que o cara tem que...se orgulhar disso (César, 28 anos, solteiro).

¹² MOREIRA, Roger (Compositor). Pelado. In: ULTRAJE A RIGOR. Sexo!! (Álbum original de 1987). Versão disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=DBFen3yUPXc>>. Acesso em: 03/04/2012.

Nesse ponto, a associação naturista do Abricó (ANA) deve ser vista como instituição que fornece amparo, reforço e justificação coletiva a esse sentimento de coragem, em que a imitação daquilo que se vê e que se supõe como positivo é importante para consolidar uma postura social através do corpo. A tal elemento de observação e assimilação de uma forma de apresentação do corpo (que o naturismo estabelece e que transforma num estilo de vida e numa definição daquilo que é natural, enquanto correto ao mesmo tempo em que imutável) podemos atribuir uma função primordial que une a demonstração de “autenticidade” e individualidade de quem fica nu à regulação coletiva que endossa a transição nem sempre segura para o estado de nudez; essa transição implica em uma dignidade do *self* em relação a desvios dos deveres e direitos estabelecidos para os contatos públicos com a alteridade.

Marcel Mauss apresenta uma referência de dois conceitos fundamentais para explicar os mecanismos de consolidação de determinadas configurações que estabelecem como e quando o corpo deve aparecer e funcionar de uma forma e não outra: o de “técnicas corporais” e o de “imitação prestigiosa”. Para o autor, o conjunto de hábitos, costumes, crenças e tradições que caracterizam uma cultura também se referem ao corpo (MAUSS, 1974). Assim, há uma construção cultural do corpo, com uma valorização de certos atributos e comportamentos em detrimento de outros, fazendo com que haja um corpo típico para cada sociedade. Esse corpo, que pode variar de acordo com o contexto histórico e cultural, é adquirido pelos membros da sociedade por meio da “imitação prestigiosa”: os indivíduos imitam atos, comportamentos e corpos que obtiveram êxito, que se tornaram bem sucedidos. O autor chama atenção para o fato de que as técnicas corporais “variam não simplesmente com os indivíduos e suas imitações, mas, sobretudo, com as sociedades, as educações, as conveniências e as modas, com os prestígios” (MAUSS, 1974 p.28).

A recorrência, no caso em cena do naturismo, pode revelar também a centralidade que o corpo adquiriu para os indivíduos das camadas médias do Rio de Janeiro. Esse segmento social tem sido estudado por muitos autores, como

Gilberto Velho (1981), por ter uma visão de mundo e estilo de vida que produzem um efeito multiplicador que extravasa seus limites, podendo revelar, de forma mais geral, o processo de mudança que vêm sofrendo todos os segmentos da sociedade brasileira.

Porém, a coragem reflete um risco. O risco externo é o de se ser criticado ou rejeitado por causa de uma reputação negativa do naturismo ou até pelo simples fato de se estar fazendo algo diferente. A moda, por exemplo, é um desejo de fazer algo que seja considerado importante, mais bonito ou de *status* superior, mesmo que para isso tenha-se que fazer exatamente o que muitas outras pessoas fazem. Assim, é difícil precisar até que ponto a coragem do naturista consiste em fazer algo considerado por muitos como errado, imoral ou indecente ou algo que simplesmente pouca gente faz ou sabe exatamente o que é. De qualquer maneira, o desconhecimento ou a falta de informações são sempre bases para o preconceito e a rejeição.

É, eu acho assim: acho que depende do lugar. Se você está num lugar onde as pessoas, que você sabe a mente das pessoas é não é legal, esse tipo de coisa, eu não vou me sentir muito...à vontade. A gente nunca quer ser recriminado... por ninguém, nem provocar confusões. É, assim, se tiver que ficar nu na frente de alguém, não tem problema nenhum. Eu acho apenas que é o lugar... é para você pensar e ficar, por exemplo, eu não ficaria na frente da minha avó, com todos os irmãos dela, no meio da casa dela, do nada...e tirar a roupa ali. São coisas que eles não admitem. São conservadores (César, 28, solteiro).

A coragem naturista, então, significa uma busca individualizada e individualizante, sendo que, contraditoriamente, refere-se a um medo da perda do respeito dentro do universo relacional dos naturistas. Indica, assim, a presença de um dilema das matrizes que regem a identidade dentro do naturismo na praia do Abricó. De um lado, o caráter universalizante da busca pelos direitos e opções individuais, que representam a liberdade de usufruir garantias civis, por lei estipuladas como o acesso indiscriminado e inclusivo ao uso do corpo como expressão de singularidade pessoal. De outro lado, uma rede de relações nas

quais os naturistas se veem inseridos e que forma a base de apoio e referência para suas vidas, sendo, portanto, elemento constitutivo de suas identidades sociais e independente dos vínculos com o naturismo e a identidade dele advinda.

A identidade naturista, dessa forma, lida com as duas fontes. Apresenta-se como escolha individual, de busca reflexiva de opções para a existência dos sujeitos, ao mesmo tempo em que possui um caráter relacional, estando fortemente conectada ao valor que o naturismo possui em círculos sociais externos à Praia do Abricó e dentro dos ambientes naturistas. Se os praticantes informantes não relatam suas experiências na praia nem compartilham seu gosto e estilo de lazer com os parentes e colegas de trabalho, isso não torna a opção pelo uso do tempo livre no naturismo algo individual: pelo contrário, quando se faz essa escolha, deve-se lidar com as impressões e opiniões dos que agem e pensam diferentemente. Mesmo que a coragem seja a de não obedecer às pressões sociais das redes de relação, existe oposição à elas e, como consequência, a identidade naturista tem de lidar com este elemento. A coragem, assim, é um dos liames presentes na identidade naturista e isto pode ser conferido através das entrevistas em que muitos afirmam não frequentar a praia do Abricó na presença de colegas e parentes ou, mesmo, quando os entrevistados se referem a uma impressão negativa geral do naturismo quando perguntados sobre como são vistos por aqueles que não o praticam.

Minha sobrinha, minhas irmãs, elas defendem o naturismo...a minha sobrinha inclusive já brigou na escola por causa disso, porque a professora achou um absurdo, é... passou uma reportagem aqui da praia...e ela achou um absurdo aqui. Falou que era um absurdo e minha sobrinha defendeu a gente... Isso, o quê? Ela tava na 4ª série. E ela brigou. Falou, “não que isso não é assim, meus tios são, né? Mas, elas não têm coragem ainda” (Conceição, 35, casada).

Contudo, mesmo possuindo um efeito catalisador de investimentos em termos de expressão de uma liberdade individual e de uma apropriação simbólica do *self* em relação ao corpo, a coragem no naturismo vincula-se amplamente às consequências externas e internas à praia em termos de reputação e aceitação

daqueles que têm tal coragem. Logo, sem uma noção precisa do risco de perda do respeito que estes indivíduos devem enfrentar e controlar, não haveria a necessidade de tal força para lidar com os obstáculos sociais e psicológicos. Isso faz com que o sentimento de coragem seja, na verdade, subordinado à condição de “respeito” que deve ser verificada dentro e fora dos ambientes naturistas, como é caso da praia em questão.

Assim, o outro sentimento destacado, aqui, como fundamental para a identidade naturista é o de “respeito”. Este, que tem sua experimentação sobretudo no âmbito interno, ou seja, dentro dos limites das areias da praia, apresenta-se paradoxalmente em oposição ao sentimento correspondente ao ato de coragem. Pois, ao se afirmar a coragem de ficar nu em público, o naturista submete-se ao risco de perder o respeito – no sentido de não ser mais respeitado – pelos colegas e parentes. O respeito que o naturista busca na praia liga-se, assim, indiretamente ao desrespeito que a coragem enfrenta fora dela.

Da mesma forma como a coragem engloba no indivíduo um desejo, bem como um medo de “ser diferente” – havendo na identidade externa, portanto, um dilema entre sentimentos opostos que se completam na mesma ação –, o respeito buscado e praticado pelos naturistas também consiste em uma dupla negação: quando o indivíduo se sujeita a humilhações, ofensas ou insultos na praia, ele também obtém o respeito dos demais frequentadores que reconhecem, na sua atitude, o respeito por ele dedicado à nudez de todos os outros presentes.

A coragem de quebrar certos padrões comportamentais dos grupos dos quais os naturistas participam reflete o desencaixe vivido na modernidade, em que o indivíduo não tem mais sua existência ancorada por tradições, costumes e religiões de suas comunidades localizadas e ancestrais. Por outro lado, numa tentativa de reencaixe, esse mesmo indivíduo é levado a buscar, a criar ambientes de sua escolha onde ainda possa se reconhecer pelo respeito mútuo no interior de situações vividas dentro de um grupo, com localização não abstrata e pertencente a um espaço e de compartilhamento de símbolos carregados de sentido temporal,

que expressem continuidade entre passado, presente e futuro, como são os casos da territorialidade da praia e a nudez do corpo.

A presença da Associação Naturista do Abricó na praia nos fins de semana reforça essa sensação de participação em uma comunidade, mesmo que seja de maneira extracotidiana e esporádica (a associação está presente somente aos sábados e domingos, e, mesmo assim, quando a chuva não impede). Inclusive para aquele que não participa como membro oficial da associação, a presença da ANA produz a expectativa de que insultos que venham a ocorrer sejam punidos ou, ao menos, amparados moralmente

Pedro informou sobre o acontecimento de sábado, 14, quando ele e Hamilton (vigilante) foram convidados a prestar depoimento na 16ª D.P. por policiais à paisana que se passaram por banhistas comuns e ficaram vestidos dentro da área naturista e esperaram ser interpelados pela orientação. Na delegacia foi explicado que se tratava do inquérito aberto em janeiro de 2006, quando os jornais fizeram sensacionalismo a respeito de haver “vigilantes” despidos na praia do Abricó, que gerou ordem de investigação do comando da polícia. A Delegada de plantão ouviu as declarações dos policiais de que tudo estava tranqüilo na praia, de que foram interpelados por Pedro e Hamilton de maneira muito cordial, mas que havia muitos curiosos que tentavam entrar na praia ou ficavam observando de longe fazendo comentários maliciosos e jocosos sobre os naturistas e que não havia ninguém armado fazendo segurança. A delegada mostrou-se sensível às nossas razões mas pediu nossos depoimentos ao Escrivão. Aguarda-se a consequência.

Pedro fez uma pequena preleção a respeito do que se espera do associado: seguir à risca o compromisso com as éticas do naturismo, que estão descritos nas carteirinhas sociais e ajudar a observar nas atitudes de outros frequentadores no tocante ao cuidado com o lixo, nas atitudes inconvenientes e obscenas e com tiradas de fotografias clandestinas, interpellando as pessoas sempre de maneira cordial e esclarecendo sobre os problemas daquelas atitudes para o bem da praia e do espaço naturista.¹³

Paralelamente, a associação serve de reforço e de instituição legitimadora e incentivadora do respeito que o naturista demonstra ao outro na

¹³ Ata Assembleia Geral – 15/04/2007.

praia. A condição de impor respeito que a associação parece ter, de certa forma, transmite a impressão de que a imitação do comportamento de seus membros fará com que o naturista usufrua de um respeito dentro da praia.

Mesmo que esse respeito do qual a associação desfruta seja em parte decorrente de seu respaldo legal, inclusive para o uso da força policial, existe a afirmação de um respeito supostamente espontâneo, vivido por aqueles que dão, recebem e retribuem uma atitude não erótica em relação à nudez dos presentes na praia.

É um ambiente familiar, um ambiente de amigos, cada um tem, pode ter até seu grupo, né, distinto, mas todos, todo mundo não tem discriminação, um ambiente familiar, todo mundo se respeita (Aline, 29 anos, casada).

É grande a importância de uma definição que eu tenho: é que eu acho que o Abricó parece uma praia de uma cidadezinha pequena... as pessoas se conhecem, cuidam das coisas se você quiser fazer, dar uma caminhada... as pessoas cuidam, cuidam de teu guarda-sol se tomba... é agradável, tem uma coisa coletiva aqui (Márcia, 39 anos, divorciada).

O respeito no naturismo também inclui uma relação de proteção e contato com a natureza. Essa relação tem fundamentos recolhidos de uma consciência ecológica muito valorizada sobretudo ao longo do século XX, quando o impacto humano sobre o meio ambiente começou a afetar mais diretamente uma maior parcela da humanidade, principalmente nos centros urbanos. Quanto aos estímulos e justificativas utilizados para se praticar o naturismo e para a obediência às normas elaboradas e postas em prática na praia, eles são baseados numa postura que também remete a um sentido de troca com o ambiente natural. A beleza natural da área naturista e as sensações de diversão e entretenimento que o sol, a brisa e o mar proporcionam são tratadas como bens obtidos e usufruídos pelos frequentadores. Então, o sentido de ser naturista e respeitar a natureza tem relação direta com os prazeres proporcionados pelo local enquanto praia e área de lazer.

O associado Marco Antonio chama a atenção para que todos se conscientizem que a praia é de todos. Propõe que Pedro continue presidindo, mas com Delegados para auxiliá-lo, que tenham a mesma filosofia. Bia lembra a responsabilidade de associados que assumiram para si alguns compromissos e que não cumpriu, ela tem buscado apoio no sentido de haver mais comprometimento de todos os envolvidos para tentar uma alternativa que atenda a todos sem prejuízos diretos da tranquilidade da praia, pois é importante o entendimento que a praia e a Associação são um problema de todos. Paulo lembra que existem outros compromissos fora da praia que necessitam serem bem amarrados para que o dia na praia seja tranquilo. Carlos lembra que a falta de uma Associação forte poderia fazer com que fosse criada outra Associação, mas de praia pública, o que nos traria problemas sérios, atenta que estamos em um belíssimo dia e com tranquilidade, pois estamos com dois seguranças nos garantindo. E levanta as seguintes questões: teremos condição, sem o Pedro, de manter essa tranquilidade?

(...) A associada Denise levantou assunto sobre boatos que denigrem a praia, sobre a frequência em dias de semana. Decidiu-se que esse assunto será discutido em outra reunião, mas Bia já levanta a hipótese da segurança da praia passar a ser da alçada dos barraqueiros e que dessa forma a ANA estaria isenta de responsabilidades nesse assunto e voltou-se ao foco desta. (...) Marcos Antonio chama a todos mais uma vez as responsabilidades como naturistas e pela preservação do espaço e sua filosofia. Pedro lembra que a comissão tem que eleger o responsável pelo dia, para que organize a praia desde sua abertura até seu fechamento. Deu-se a idéia que um associado pode abrir a praia e outros, ou outros, fecharem. Paulo Figueiredo sugere que a própria segurança abriria e fecharia a praia, porém um ou mais associados que fizerem parte da comissão serão responsáveis pela ordem, orientação e coordenação durante o dia. Foi decidido por unanimidade que a ANA se mantém. Também por unanimidade decidiu-se que será criada uma comissão de naturistas para preservação de Abriçó. Haverá convocação para 15 de março (sábado) para se eleger essa comissão¹⁴

A nudez do corpo e a sensação de se estar vivenciando duplamente uma situação não cotidiana – visto que, primeiro, as pessoas durante a semana não andam nuas pelas ruas, no trabalho, na escola, e, muitas vezes, nem mesmo em suas próprias casas, e que, segundo, elas não vivem em contato com o sol, a

¹⁴ Ata da Assembleia Geral Extraordinária de 08.03.2008.

areia e a água do mar tão diretamente – trazem ao naturista um elo entre a descontinuidade da nudez pública e coletiva em relação a sua vida ordinária com o extraordinário de se ver próximo da concretude do que se estabelece como natural, sem ter sequer as próprias roupas para “atrapalhar” esse contato.

A relação de respeito e de troca está ligada a um autocontrole necessário para que o naturista possa ser respeitado na praia. Se o praticante precisa controlar seus impulsos sexuais, numa situação que pode parecer menos propensa ao controle, já que a nudez alheia serve eroticamente de estímulo a tais impulsos, ele também deve estar atento a um comportamento de não agressão às condições ambientais.

No entanto, pelas respostas obtidas dos informantes sobre se ser naturista significa estar em maior contato com a natureza, o que consequentemente exigiria uma maior atenção a questões como a preservação ecológica do Abricó, não se nota uma mobilização em torno de atitudes que viabilizem essa exigência. Apesar de todos responderem afirmativamente quanto à presença mais próxima do “natural” no naturismo, nenhum deles citou ou se referiu a uma contrapartida em termos de “responsabilidade” pela natureza enquanto naturista. Quando indagados sobre o que é ser naturista, os entrevistados quase sempre se referem ao contato com a natureza, sem, no entanto, mencionarem uma atuação ecologicamente correta em relação ao ambiente utilizado para a prática.

A vinculação do “ser naturista” com a “natureza” parece em grande parte derivar das condições particulares que a Praia do Abricó apresenta. Por ser uma praia dentro de um parque pertencente a uma Área de Proteção Ambiental (APA) onde a urbanização mais profunda e as construções são proibidas por lei e razoavelmente respeitadas, onde há uma paisagem em que os elementos naturais sobressaem em relação à interferência humana, o Abricó possui uma influência sobre a percepção do naturismo como forma de se atingir uma maior proximidade com um estado natural.

Naturismo é a pessoa que...tem um estilo de vida mais ligado ao natural, não apenas à nudez. Tem mais relação com o meio ambiente. Pensa nessas coisas: aqui está cheio de garrafinhas boiando, a gente vê que não são muito naturistas, alguns não são naturistas (César, 28 anos, solteiro).

Eu acho assim que as pessoas levam pelo lado mais vulgar. Tem muitas pessoas que eu conheço que freqüentam aqui e que gostam de ficar pelado. Eles não têm esse negócio de respeitar o próximo...respeitam porque nós estamos aqui, a Associação está em cima. Mas se tiver que acontecer alguma coisa, eles fazem. Eles não têm esse negócio mesmo do naturismo, de você respeitar o próximo, de respeitar a natureza (Conceição, 35 anos, casada).

É difícil medir exatamente o quanto a sensação de ser naturista, e, como dito, de estar mais próximo da natureza, está vinculada às condições físicas do ambiente. Mas isso nos leva a pensar o naturismo praticado na área estudada também como um fenômeno de percepção do espaço geográfico. Se o naturismo tem como fundamento a exigência da nudez coletiva – o que, por um lado, traz a necessidade de se gerir os conflitos que tal condição pode trazer para os indivíduos em termos de ofensas pessoais e, por outro, cria um sentimento de comunidade através da reciprocidade e da obediência às normas estabelecidas –, ele também constrói uma linha contínua que liga a nudez do corpo individual ao território em que este corpo se despe.

Assim, as condições concretas de onde o naturismo é praticado também influem na construção da identidade naturista por dois motivos distintos, porém interligados: primeiro, o fato de ser praticado em uma área específica e fechada, ao invés de haver uma autorização por lei e um hábito de se ficar nu onde se bem entender, como por exemplo nas outras praias, em parques, jardins e áreas públicas de lazer em geral; segundo, por estar a Praia do Abricó localizada numa área “paradisíaca” e, portanto, destoante da maior parte das demais praias do Rio de Janeiro onde há prédios, calçamento, trânsito e outras referências urbanísticas de “civilização”. Estas condições espaciais não podem deixar de ser consideradas como formadoras de uma conexão específica entre o naturismo e a vivência do que é considerado “natural”; da mesma forma, a

identidade naturista não pode deixar de ser considerada como elemento constitutivo de uma apreensão normatizada de localidade. Assim, também se faz necessário entender o naturismo como processo identitário que reencaixa o sujeito espacialmente; como possuidor de uma parcela de territorialidade em suas próprias necessidades e particularidades.

Neste ponto, a associação, da mesma forma que serve como instância reguladora e irradiadora do respeito que o naturista acredita espontâneo, desempenha também um papel unificador da relação do corpo nu na praia com a apropriação do espaço. Ao invés de ser vista como uma interferência humana e, portanto, “artificializadora” de um ambiente supostamente natural ou selvagem, a associação transmite a impressão de que o espaço está sendo regulado e dirigido por aqueles que têm por objetivo a manutenção do ambiente dentro da proposta naturista, que em si já seria uma forma de se estar mais próximo da natureza. Mesmo não sendo membro ativo dentro das reuniões e das atividades da associação, o frequentador, em todos os casos de pessoas contatadas no trabalho de campo, sabe da presença e atuação da ANA, e de alguma forma participa do estabelecimento de uma conexão entre o estar nu e a proximidade da natureza através da associação. Além de criar um sentimento de pertencimento a um grupo – mesmo que não haja contato formal e constante com os integrantes da ANA, os presentes na praia possuem uma ligação, no mínimo, visual devido aos corpos todos nus –, a presença de uma organização responsável pela estruturação e reprodução de normas e preceitos compartilhados por instituições locais, nacionais e internacionais de divulgação e prática do naturismo dá ao ato singular e privado de estar com o corpo nu à mostra em público um caráter que extrapola a mera relação de banhista com o acidente geográfico que uma praia é.

Um ponto novo apresentado, fora de pauta, foi a criação de grupos itinerantes pela praia. [O objetivo é que] O grande grupo que se senta junto fique a cada dia de praia baseado em um local diferente: no local atual, em um dia, no meio da praia, no outro dia, no final da praia em seguida, depois retornando ao local atual e assim sucessivamente. O Objetivo é provocar maior integração dos frequentadores da praia com a associação e dificultar ações

*não naturistas de alguns freqüentadores. Foi aprovado por unanimidade e decidido que essas modificações comecem a partir de sábado 30 de julho*¹⁵

Uma “aura” de movimento ecológico não deixa, de fato, de estar presente nas diversas entidades ligadas ao naturismo, como é possível constatar através dos objetivos expressos nos variados sites envolvidos com o naturismo e através do modo como a causa da legalização da praia naturista foi abraçada por partidos políticos ligados à causa ecológica, como é o caso de Fernando Gabeira, autor da lei e filiado ao Partido Verde (PV). Essa “aura” de movimento ecológico faz com que a relação do indivíduo com seu corpo nu e com a praia ao seu redor seja mediada por referências mais abstratas e complexas do que a simples experimentação do corpo e da praia; a referência ao contato com a “natureza” é, portanto, representante desse tipo mais complexo.

Essa forma de estar presente naquele local determinado e com características próprias contém para o naturista uma significação muito particular e, sem dúvida, fundamental para a elaboração e continuidade da identidade e da prática naturistas. A constatação de uma correlação unívoca dos entrevistados entre naturismo e proximidade da natureza representa a possibilidade de se pensar um itinerário que vai da experiência individualizada de tirar a roupa na frente de pessoas fora do círculo considerado íntimo até a criação de vínculos pessoais com o conceito abstrato e idealizado de natureza, “concretizado” na praia. Na percepção do naturista, a elaboração desse itinerário (que pode ser traçado de forma circular) transmite ao sujeito dessa ação toda uma unidade em relação ao fato e desejo de tirar a roupa e de buscar justificativas para isso.

No centro e ao redor do *élan* criado pelo naturista com “algo maior” (o naturismo como forma organizada de lazer fundada numa proposta de comportamento, num dado estilo de vida, e também no contato presencial com pessoas representantes desse “algo maior”), acreditamos que passa a “corrente de transmissão” impulsionada pelo respeito ao qual se referem os entrevistados. A

¹⁵ Ata da Assembleia Geral realizada dia 23/07/2005.

base desta manifestação coletiva de apropriação do corpo, de sua nudez e de um enquadramento específico do indivíduo no seu espaço físico e na sua localização em termos de relações sociais, seria o “respeito” que os naturistas manifestam como condição necessária e como objetivo a ser alcançado. O respeito seria o *mana* que os participantes desse sistema de trocas dão, recebem e retribuem. Através desse respeito (sem o qual provavelmente não pensariam em “correr o risco” de expor a intimidade da nudez, nem se sentiriam capazes de lidar de maneira “civilizada” com o estímulo causado pela nudez alheia), os indivíduos se encaixam numa forma de lidar com o dilema presente na interseção entre os seus desejos e aspirações individuais, tão reforçados pelas instituições tipicamente modernas como o mercado e o Estado, e as restrições e retribuições características das tradicionais relações de parentesco, amizade e comunidade, que zelam pela existência da pessoa e com todo o aparato relacional em seu entorno. O respeito dentro do naturismo serve como elo, como ponte que une a representação que o naturista tem de si enquanto indivíduo, com todas as suas implicações em termos de direitos e liberdades, e enquanto pessoa, no sentido de levar em consideração seu reconhecimento dentro dos laços afetivos de uma comunidade e de segurança ontológica advinda da afirmação de um local onde vínculos pessoais se misturam com a inclusão no espaço.

Já a descrição da necessidade de “coragem” para ir ao Abricó e lá ficar nu, como elemento de unificação destas duas parcelas do *self*, o indivíduo e a pessoa (que na obra de Da Matta referem-se a espaços específicos, representados, respectivamente, pela rua e pela casa), remete a uma perspectiva de capacidade individual de enfrentamento e superação de amarras e disposições presentes no círculo privado de relações. Nesse sentido, a atitude de ir ao Abricó e praticar a nudez total e coletiva que, segundo as entrevistas, necessita de uma coragem, cria uma ponte também entre as duas facetas do *self* moderno, pois estabelece meios de se expressar uma necessidade do indivíduo de afirmação da sua autenticidade, de sua singularidade através da exposição de sua nudez, algo antes restrito ao limite da casa, que agora passa a ser testado publicamente.

A coragem é a reunião de recursos para superar os limites impostos pelas relações pessoais de maior proximidade, que podem causar reprovações e, portanto, perdas para a pessoa no âmbito privado. É, também, a reunião de recursos para enfrentar o ambiente hostil e de desamparo do indivíduo que é o espaço da rua e das relações sob o universalismo e impessoalidade do público. Na identidade externa construída no naturismo, a coragem representa “perda” e “corte” em relação a vínculos pessoais, que, na contrapartida interna, relativa às identificações presentes nos vínculos estabelecidos na praia, tem no dar, receber e retribuir do respeito a sua compensação através do estabelecimento de laços com o grupo e de contato com a “natureza”, tradução do que vive como ancoragem de sua existência no espaço físico, aquilo que se pode chamar significativamente de “sua praia”.

O “Imaginário Social” dos naturistas

Esta tese investiga a noção de um “verdadeiro naturista”¹⁶ e os modos como os seus discursos são construídos a partir de um jogo que envolve as diferentes percepções que o indivíduo tem de si e de sua relação com os demais frequentadores da praia naturista. Charles Taylor (2004), através do conceito de “imaginário social”, procura imprimir um formato concreto às ideias de “imaginação” e “imaginário”, e assim transformá-los em instrumentos de investigação sociológica, em que o imaginário social “não é um conjunto de ideias, mas sim aquilo que possibilita, ao dar-lhes sentido, as práticas de uma sociedade” (p.153).

As pessoas imaginam sua existência social, como elas se encaixam junto aos outros, como as coisas acontecem entre elas e seus companheiros, as expectativas que são normalmente

¹⁶ A sugestão desta análise provém da argumentação encontrada no artigo em coautoria de Santos e Veloso denominado “Consumo e sociabilidade na construção do imaginário carioca” (2009).

atingidas, e as noções e imagens normativas mais profundas que estão por trás destas expectativas (TAYLOR, 2004, p.23).

O imaginário social compreende as expectativas normais que temos uns dos outros e o tipo de entendimento comum que possibilita as práticas coletivas. “Este entendimento é tão factual quanto normativo, ou seja, nós temos uma idéia de como as coisas geralmente acontecem, mas isto está entrelaçado com uma idéia de como elas deveriam acontecer” (Idem, p.24).

A expressão “deveriam acontecer” é chave pois permite compreender o alcance do imaginário para a prática e a identidade naturistas. Trata-se não de um conceito antropológico de cultura, ou seja, as normas, valores e lógicas cujos significados implícitos remetem às estruturas mais profundas de uma sociedade – as “estruturas estruturantes” a que Bourdieu se referia em “La distinction: critique sociale du jugement”¹⁷. Para os nossos entrevistados, “ser naturista” é um modo de ser valorado positivamente, predefinido como melhor que outros, é de onde advém o orgulho de ser naturista. Tem a ver com expectativas e proposições, com uma ideia do que é esperado e positivamente avaliado e também com as formas de comportamento que devem reger as relações pessoais.

Não se trata tampouco das “comunidades imaginadas” de Anderson (1983), ou seja, aquelas estruturas sociais que, mesmo quando formadas por indivíduos distantes entre si e regidas por lógicas que não as das antigas comunidades “face a face”, ainda assim retêm características de “comunidade”. Segundo Anderson, uma comunidade “imaginada” é aquela em que mesmo sem os laços pessoais imediatos e diretos entre todos os seus membros, ainda assim se mantém.

Portanto, o “imaginário naturista” nas falas dos entrevistados não pode ser adequadamente compreendido nem pelo conceito antropológico tradicional de “cultura”, nem pela noção de “comunidade imaginada”. Só se consegue compreender o verdadeiro alcance de “ser naturista” quando se recorre ao

¹⁷ Na tradução brasileira, "A distinção: crítica social do julgamento".

conceito de “imaginário social” de Taylor – a ideia de uma concepção normativa do que deveria ser essa sociedade e o comportamento de seus membros. “O naturista”, tal como narrado nas entrevistas, é um modelo com o qual cada um se compara e que cada um procura promover, indo além da condição de “obrigatório” pois os significados são considerados “apropriados”, “adequados” e “corretos”. O imaginário da identidade naturista é, por isso, propositivo: sugere como o indivíduo deve se comportar para ser um “verdadeiro naturista”.

A Associação cuida da manutenção da “ordem” naturista. As assembleias tratam de assuntos internos e administrativos, como o pagamento de mensalidades, a aceitação de novos membros associados, a limpeza e a preservação ambiental da praia. Os pontos de discussão são propostos, discutidos e votados pelos membros presentes. Mas a associação não trata só de si mesma e de seus associados. Ela estabelece normas para a utilização da praia por banhistas e cuida da obediência às normas, referências essenciais para a coordenação de atitudes dos “verdadeiros naturistas”.

A ANA, ao controlar a obrigatoriedade da nudez juntamente com a observação de uma ética naturista, coloca a questão do respeito como central em relação ao uso do corpo nu em público. O ponto que desejamos levantar é que a decisão de controlar o comportamento dos frequentadores não tem necessariamente relação com os atributos e tarefas da instituição. Os naturistas, através da legislação vigente sobre o assunto, obtiveram o direito de praticar a nudez em público. A vigilância de um bom comportamento, então, parte de uma conexão entre nudez e respeito que é arbitrariamente construída pelo grupo. Ofensas, insultos e maus tratos análogos são possíveis de ocorrer a qualquer um em outras praias ou áreas públicas de lazer. Nenhuma praia, nenhum banhista está livre de sofrer atos moralmente lesivos. Mas a associação toma pra si a função de gestão da ordem e da disciplina, zelando para que se cumpra a “ética naturista” de respeito. Essa busca de controle e de respeito acaba por se tornar uma tarefa associada à identidade naturista, como composta por essa deferência em relação ao outro. Lembremos que a proposta naturista é a de tornar a

interpretação da nudez como algo natural, ou seja, algo que espontaneamente e inerentemente já existe no ser humano, o que conflita com a adoção a elaboração de normas disciplinares e punitivas para que isso aconteça.

O lado externo dessa identidade é a reputação de que na Praia do Abricó não há “pouca vergonha”. Então, a preocupação com a manutenção de atitudes de respeito entre os naturistas na praia, e também perante a “sociedade” e nos “meios de comunicação”, baseia-se na supressão do caráter sexual da nudez.

Desse modo, dando abertura a uma interpretação particularmente desenvolvida nesta pesquisa, a associação serve como organizadora de um “sistema de troca” calcado, à primeira vista, no “dar, receber e retribuir” de um bem individual que é o corpo em sua nudez. Mas esse corpo nu, apesar de expressar simbolicamente a figura do *self* do indivíduo que o possui e expõe, não teria efeito de reconhecimento e afirmação se não houvesse a construção da exigência de um respeito. Assim, o respeito é o outro “bem” fundamental a ser trocado.

A área de entrada na praia é o ponto de encontro das duas facetas da identidade naturista, a externa e a interna. Tais facetas, que já são conflituosas em relação ao “orgulho” de ser naturista dentro da praia e a “vergonha” de sê-lo fora dela, também se chocam na área de acesso, pois há uma preocupação de que quem chega possa permanecer de roupa até um certo trecho mais longe da entrada para evitar olhares e comentários “desrespeitosos” dos que são de fora; mas também há uma preocupação dos que já estão dentro, que se sentem incomodados com a presença de pessoas vestidas na praia, pois não há a observância da troca. A nudez, tratada como ofensa fora daquele espaço, e por isso sujeita a comentários e olhares de reprovação e deboche, é vista como respeito do lado de dentro.

Essa mudança, do sinal negativo para o positivo a depender de “onde” a nudez se encontra, remete a outro aspecto constitutivo da identidade naturista que é a referência de territorialidade. A relação do naturista com o espaço físico

ocupado pela sua prática está diretamente ligada às noções de coragem e respeito. Os dois conceitos referem-se à autoidentificação do naturista em relação aos ambientes de fora e de dentro da Praia do Abricó. A coragem remete ao impulso e ao ato de entrar nu na praia, enquanto o respeito remete ao ato de participar das regras do sistema de troca do naturismo que é regido pela associação. Esses dois aspectos proporcionam um sentido de territorialidade ao naturismo praticado naquela praia, tornada uma das “dependências” (uma “área útil” por assim dizer) do naturismo brasileiro. Logo, ser naturista é um ato de pertencimento a um local, fazendo parte de uma identidade vinculada a um determinado espaço.

A própria associação, que supostamente trataria apenas do “naturismo”, ou, no mínimo, dos “membros naturistas”, tem por extensão a guarda da Praia do Abricó que desempenha funções de controle da limpeza, da vegetação etc., tarefas ligadas ao parque onde se localiza a praia, e não somente do naturismo em si. Mesmo que a associação não execute as tarefas de limpar a sujeira da praia, por exemplo, ela organiza esforços para solicitar isso junto aos órgãos competentes e, acima de tudo, inclui tais solicitações em suas pautas de atividades.

A associação, que basicamente se constituiria numa união de pessoas que ficam nuas numa área em que o naturismo é permitido (e não obrigatório), passa a ter uma vinculação com a área, criando uma sensação de comunidade através do reconhecimento dos “verdadeiros naturistas” (aqueles que dão, recebem e retribuem respeito), e, também, da vigilância do respeito, aparentemente interpretada como algo “natural” do verdadeiro naturista. Esse elo criado torna o naturismo uma ponte entre a identidade social e a localidade da praia, portanto.

As atividades da ANA possuem duas frentes: i) coibir as ofensas que, basicamente, se referem ao apelo sexual que a nudez pode conter; ii) gerir a preservação e ocupação do espaço geográfico da praia. Ambas as frentes têm, no

controle do sistema de trocas de “respeito” entre os presentes, a base da legitimidade da associação.

Na ata da Assembleia do dia 28 de setembro de 2008 há uma discussão sobre o passaporte naturista, mostrando que, para recebê-lo, o naturista tem de se mostrar como seguidor dos “preceitos éticos naturistas”. Isso fornece uma pista para a interpretação da identidade naturista como dependente de um comportamento de respeito às normas, que basicamente são relativas à conduta em questões de cunho sexual, ou, mais exatamente, *não* sexual, de quem não causa problemas para a “imagem” de “local de respeito”¹⁸ e de nudez “natural”. O medo citado na ata é de que a conduta de alguém que frequente a praia durante três meses seja falsa e objetiva apenas romper a barreira¹⁹ que os clubes fechados naturistas impõem acerca da presença exclusiva de casais – o objetivo seria evitar condutas sexuais de homens solteiros que frequentariam tais espaços com o único intuito de usufruir da nudez alheia, sem prestar o respeito devido.

Isso igualmente reforça a ideia de que a troca realizada não é só a da nudez, a do tipo “eu fico nu e espero que o outro faça o mesmo”. Essa condição seria obtida sem a necessidade de se controlar a entrada de homens solteiros. Mas quando se tenta controlar o “respeito entre os naturistas”, procura-se anular também o caráter sexual da nudez. Desse modo, podemos entender melhor o receio da associação de autorizar um “falso naturista” a frequentar um clube exclusivo de naturismo por meio da concessão do passaporte que o identifica como um “verdadeiro naturista” pronto a seguir, portanto, certa conduta de respeito. O clube busca controlar as situações de ofensa através da preferência por casais e a expectativa é a de que os “sócios” realizem o ato contínuo de dar, receber e retribuir a nudez, afirmando o valor agregado do respeito, da nudez não erotizada.

¹⁸ Entenda-se: não voltado para práticas sexuais.

¹⁹ Barreira esta, vale lembrar, criada em torno dos papéis de gênero assumidos pelos sexos.

Espontaneidade

A obrigatoriedade do respeito dentro do naturismo também é tomada como espontânea quando se atribui certa “pureza” a quem pratica. Por não tomar o corpo nu como referência erótica e tratar o outro com respeito, ou seja, sem atribuir sentido sexual à sua nudez, o naturismo associado a esse tipo de postura é, em algumas afirmações das entrevistas e divulgações oficiais na Internet, comparado a um retorno à inocência da infância, em que as crianças encarariam a nudez de forma “natural”, “sem maldade”. O fato de que até uma determinada idade as crianças não fazem ainda distinção em relação à anatomia sexual leva a crer que o naturismo teria também, metaforicamente, a capacidade de trazer de volta uma inocência perdida em relação à nudez. O respeito no naturismo, assim, seria algo espontâneo, onde os praticantes não mais se importariam com roupas como as crianças naturalmente o fazem. O recurso da analogia do naturista é um exemplo extremamente acionado pelos frequentadores e remete a essa obrigatoriedade tomada como o seu oposto.

A criança é a coisa mais simples do mundo. Para ela é a coisa mais simples. Eu já vi aqui uma criancinha de cinco anos que os pais tiraram roupa e ela estava de roupa e a própria criança pediu para mãe para tirar a roupa. “Mamãe, eu posso ficar igual ao papai?” A maldade está na nossa cabeça. Na criança é uma coisa assim. O naturismo é família (Ruth, 43 anos, casada).

A própria deliberação da ANA a respeito da forma de controle da nudez das crianças que frequentam a Praia do Abricó expressa essa contradição, já que a nudez de crianças na praia é valorizada com o fim de demonstrar a existência de um ambiente familiar e não de promiscuidade – tal deliberação faz, inclusive, com que essas crianças tenham de ser eventualmente repreendidas por não estarem nuas. Um caso interessante observado na vivência de campo foi o do filho de Denise e Anderson (PQD), estes, donos de barracas de bebidas que marcam presença constante na praia e que demonstram total tranquilidade com a nudez,

tanto que cada um deles administra uma barraca separada, e tanto que Denise lida com o público majoritariamente masculino sempre nua e sem parecer se importar com tal fato. O garoto, de idade entre 3 e 4 anos, ficava vestido todo o tempo de sunga. Quando a mãe trocou aquela peça de vestuário por um calção seco, ele imediatamente cobriu o pênis com as mãos, demonstrando grande constrangimento em ficar nu, mesmo que por poucos segundos. A cena alerta para uma certa idealização da nudez na infância e de como ela pode ser acionada para desassociar o “natural” do corpo nu de uma obrigatoriedade.

As regras para estabelecer quem é ou não criança ainda são debatidas, havendo discussões sobre o limite de idade para aqueles que são autorizados a ficar de roupa. E, ambigualmente, considera-se que as crianças têm o direito de ficarem vestidas, mas não se definiu até qual idade elas ainda podem ser consideradas propriamente “crianças”.

O respeito dentro do naturismo pode consistir em considerá-lo como algo ligado não somente ao caráter erótico da nudez, mas também ao caráter “ridículo”, “inadequado” de se estar nu diante dos demais, e outros significados relacionados ao corpo nu. A nudez, como nos sonhos, tem o aspecto de vulnerabilidade; quem está nu está exposto, indefeso. Mas tal caráter é dúbio, pois, ao mesmo tempo, a nudez também ofende e pode ser agressiva.

É interessante tentar decifrar como funciona o binômio ofensa/ridículo. Podemos pensar na prática do *swing*, por exemplo, algo que envolve os naturistas numa luta constante para provar que o naturismo não visa o hedonismo nem a erotização da nudez. Neste ponto, o naturismo luta contra o caráter de “insulto” da nudez.

No entanto, a busca de respeito pelo naturista tem uma necessidade de normatização das regras em nome de um respeito à nudez que visa resguardar os praticantes do olhar/agir erotizado dos outros. Nesse ponto, a preocupação com a entrada de homens solteiros na praia pretende impedir que eles entrem lá, a sós ou acompanhados de outros, para satisfazerem o desejo sexual de olhar as

mulheres naturistas ou para, homoeroticamente, se aproveitarem da nudez masculina.

Esse *modus operandi* supõe que mulheres não praticam o naturismo com intenções eróticas, ou seja, que elas não vão até a praia apenas para se satisfazerem sexualmente com a nudez alheia masculina ou feminina, ou supõe, ao menos, que as mulheres têm uma atitude muito mais passiva e recatada em relação a comentários e propostas sexuais ofensivas.

Um outro ponto a ser destacado é a regulação dos comportamentos e ingressos nas áreas naturistas, que é basicamente focada na prevenção de ofensas de caráter erótico. As ofensas/insultos em forma de deboche (risos, piadas, etc.) não são tão fortemente citadas nas entrevistas e, tampouco, parecem motivo de preocupação dos naturistas. Essa diferenciação entre “insulto” sexual (dentro da praia, interno) *versus* “deboche”, parece remeter a uma questão relacionada às posições de gênero assumidas dentro do naturismo, pois a preocupação com a “proteção” da mulher está acima da própria condição isolada do homem. Ao buscar garantir a ordem e o respeito, os naturistas se preocupam com a tranquilidade dos casais no “ambiente familiar” para que possam compartilhar a nudez fora do âmbito doméstico. Mesmo que a grande maioria de frequentadores seja de homens desacompanhados, inclusive dentro da ANA, a regulação permanece nesse sentido, pois mesmo que o naturista, membro da associação, não frequente a praia acompanhado de uma parceira, a lógica da proteção das mulheres ainda se verifica, mostrando não ser apenas uma regra de funcionamento adequada às condições e contingentes masculinos e femininos da praia e da associação, mas um modelo social de regulação das respectivas qualificações e posturas ligadas aos sexos e gêneros.

Nas entrevistas, o que se constata é uma preocupação dos informantes quanto ao respeito que o outro demonstrará em relação a um uso sexual da sua nudez. Dificilmente alguém se refere a ofensas relativas a algo que não seja de cunho sexual. Esse afastamento de qualquer outro “perigo” da nudez que não seja o sexual coloca o naturismo na busca de um posicionamento subjetivo

basicamente relativo ao aspecto sexual da nudez. Mas a nudez não é só sexual, ela possui também um caráter de humilhação e de condição vulnerável. Os próprios princípios e premissas naturistas preconizam o equívoco de se associar nudez com sexo. Mas, no contexto estudado, por precaução contra uma deturpação desta máxima naturista ou por uma própria incapacidade de se lidar com o que se tenta evitar, o sexo ainda ocupa o centro da cena, e as construções regulatórias neste sentido denotam a reprodução de modelos baseados numa hierarquia de atributos de homens e mulheres. “A nudez feminina é um bem precioso e deve ser protegido”.

Os sites naturistas da Internet falam da necessidade de se afirmar o caráter não sexual do naturismo, usando a figura da família como conceito que legitima esse caráter, pois os indivíduos que frequentam a praia nos fins de semana em companhia de seus parentes teriam um vínculo de casal que impediria que se envolvessem na busca de encontros sexuais. Se o homem do casal olhar ou assediar explicitamente outra mulher na praia, ele estará insultando não somente a mulher cobiçada, mas também sua própria parceira.

A conexão entre preocupação com a imagem não erotizada e o respeito restringem o insulto ao âmbito sexual, o que demonstra um vínculo do naturismo com o sexo e, conseqüentemente, com as relações de gênero. Interessante pensar como a preocupação com os insultos morais ligados ao aspecto sexual da nudez está presente em quase todo lugar; não é só na praia naturista que o casal precisa se preocupar com o assédio: em praias de “vestidos” (ou mesmo fora delas), homens e mulheres também podem se sentir insultados com olhares, gestos ou comentários de outros para com os seus parceiros. Isso, portanto, não é uma preocupação exclusiva dos naturistas, apesar de a situação de nudez provocar maior insegurança quanto ao risco, real ou imaginário, de se sofrer tais ofensas.

Já o insulto quanto ao “ridículo”, “engraçado” ou “grotesco” da situação de nudez é um elemento que praticamente só apareceria no naturismo. Mesmo que a preocupação com a boa forma e com a beleza física reflita, em certo grau,

um medo do ridículo ou do feio como símbolos de inferioridade, a situação de nudez parece superar tais nuances, já que é possível imaginar a situação de vergonha de alguém nu mesmo que esta pessoa cumpra os requisitos de um corpo considerado belo. O próprio fato da pessoa subjetivamente se encaixar na “vergonha”, tentando esconder a nudez por conta disso, já demonstraria a vulnerabilidade da condição a que estaria exposta, abrindo espaço para ofensas relativas ao ridículo. No entanto, a preocupação ou o medo do ridículo aparece muito pouco nas linhas e entrelinhas das entrevistas. A quase unanimidade é de depoimentos que atestam uma “falta de preocupação” com a beleza corporal por parte dos “verdadeiros naturistas”, que estariam supostamente mais interessados em “curtir” a liberdade e o contato com a natureza, do que fiscalizar o cumprimento dos padrões estéticos corporais de seus corpos e dos outros.

A força com que uma moral da “boa forma”, que impõe um corpo “malhado” ou “sarado”, é instaurada no Rio de Janeiro pode ser explicada pela existência de numerosas praias e áreas de lazer e pela temperatura que favorece o desnudamento, fazendo com que a cidade seja lembrada, dentro e fora do país, pela descontração, liberdade e sensualidade dos corpos expostos ao sol. Porém, basta um exame mais apurado dos principais jornais e revistas, especialmente nos meses que antecedem o verão, para verificar que a cultura corporal carioca possui normas mais rígidas do que se imagina.

A gordura surge como inimiga da “boa forma”, quase uma doença (FISCHLER, 1995), especialmente para aqueles que buscam um corpo “sarado”, símbolo da “cultura da malhação”. Nesta cultura, que classifica, hierarquiza e julga a partir da forma física, é preciso construir um corpo firme, musculoso e livre de qualquer marca de relaxamento (LIPOVETSKY, 2000). A gordura e a flacidez são tomadas como indisciplina, como falta de uma certa virtude e de investimento do indivíduo sobre si mesmo.

Num contexto em que a beleza e a forma física não são mais percebidas e valorizadas como “obra da Natureza Divina” e passam a ser concebidas como resultado de um “trabalho” sobre si mesmo, recai sobre os

indivíduos a absoluta responsabilidade por sua aparência física. Segundo Sant'Anna (1995), diferentemente da primeira metade do século XX, quando a "Natureza" era escrita em maiúsculo e considerava-se perigoso intervir no corpo em nome de objetivos pessoais e dos caprichos da moda, hoje, a liberdade para agir sobre o próprio corpo não cessa de ser lembrada e estimulada. Como destaca Baudrillard (1975), os cultos higiênicos, dietéticos e terapêuticos com que o corpo se rodeia; a obsessão pela juventude, magreza e elegância; os cuidados, regimes e práticas que com este corpo se conectam; o Mito do Prazer que o circunda, "tudo hoje testemunha que o corpo se tornou objeto de salvação. Substitui literalmente a alma, nesta função moral e ideológica" (p. 136).

Nesse processo de responsabilização do indivíduo pelo seu corpo, a mídia e, especialmente a publicidade, possuem um papel fundamental. O corpo virou "o mais belo objeto de consumo" (BAUDRILLARD, 1975) e a publicidade, que antes meramente chamava a atenção para um produto ao exaltar suas vantagens, hoje em dia serve, principalmente, para produzir o consumo como estilo de vida, procriando um produto próprio: o consumidor, perpetuamente intranquilo e insatisfeito com sua aparência. Programas de televisão, revistas e jornais, também, vendem o que Bourdieu (1989) chama de "ilusões bem fundamentadas", que, ao se referenciar no discurso científico dos especialistas, prometem perfeição estética desde que sejam cumpridas, rigorosamente, todas as orientações fornecidas.

Durante muito tempo, a preocupação com a aparência e com determinado modelo de corpo ficou restrita às mulheres. No entanto, na sociedade contemporânea, os homens também perseguem um determinado modelo de corpo. Badinter (1993) acredita que a fragilidade masculina, frente a novos imperativos sociais, impõe novas exigências e obrigações sexuais. A autora afirma que o ideal viril custa caro para os homens, que fazem esforços para se adequarem a um modelo masculino que supervaloriza o tamanho do pênis e provoca a obsessão pelo desempenho sexual, causando comportamentos compensatórios potencialmente perigosos. Estudos destacam que homens,

meninos e adolescentes sofrem silenciosamente com a imposição do ideal viril e não conversam sobre seus problemas, pois, em nossa sociedade, os “homens de verdade” não devem demonstrar preocupação com a aparência, pois podem ser considerados “afeminados” ou “gays” (POPE & PHILLIPS, 2000).

A aparente liberação dos corpos, sugerida por sua atual onipresença na publicidade, na mídia e nas interações cotidianas, tem como pano de fundo um processo de “imitação”, como queria Mauss, que se empreende e se legitima através dela. Devido à mais nova moral, a da “boa forma” (GOLDENBERG & RAMOS, 2002), a exposição do corpo, em nossos dias, não exige do indivíduo apenas o controle de suas pulsões, mas, também, o (auto)controle de sua aparência física.

É interessante destacar o paradoxo que o culto ao corpo gera nessa cultura das camadas médias urbanas. Quanto mais se impõe o ideal de autonomia individual, mais aumenta a exigência de conformidade aos modelos sociais do corpo. Se o corpo se emancipou de muitas de suas antigas prisões sexuais, procriadoras ou indumentárias, ele se encontra, atualmente, submetido a novas coerções estéticas em que os modelos de conformidade se chocam com o ideal individualista e sua exigência de singularização dos sujeitos.

Segundo Baudrillard (1998), na sociedade de consumo, existe um objeto ainda mais precioso, com conotações ainda mais atraentes do que o próprio automóvel: o corpo. Sua “redescoberta”, num espírito de liberação física e sexual após um enorme período de puritanismo, demonstram que o corpo atualmente virou um *objeto de salvação*. A propaganda nos lembra, segundo ele, que não temos mais do que um corpo e que ele deve ser salvo. Durante séculos, um esforço constante foi realizado para convencer as pessoas de que elas não possuíam um corpo, mesmo que elas nunca tenham sido plenamente persuadidas disto. Atualmente, a tarefa é a de convencê-las de que o possuem. O corpo na verdade é um fato cultural, e o modo de organização da relação com ele reflete o modo de organização das relações sociais e com as coisas. Na sociedade capitalista, o *status* comum de propriedade privada se aplica também ao corpo, ao

modo como operamos socialmente com ele e a representação que dele fazemos. A estrutura de produção/consumo induz o sujeito a uma prática dual, ligada a uma representação dividida do próprio corpo: como *capital* e como *fetichê*. Em ambos os casos, é importante que, longe de ser negado ou desconsiderado, haja investimento no corpo, tanto no sentido econômico, quanto no físico.

No longo processo de sacralização do corpo, do *corpo funcional* – que não é mais “carne” como na concepção religiosa, nem a força de trabalho da lógica industrial, mas objeto do culto narcisista –, beleza e erotismo são o *leitmotiv*. Para a mulher, a beleza se tornou um absoluto, um imperativo religioso, uma qualidade daqueles que cuidam tanto do corpo como de suas almas. É um sinal, ao nível do corpo, de que alguém é um dos “eleitos”, do mesmo modo como o “sucesso” é sinal nos negócios.

Juntamente com a beleza, a sexualidade orienta a “redescoberta” e o consumo do corpo na contemporaneidade. O imperativo da beleza, que torna o corpo uma vantagem através do investimento narcisista, envolve o erótico como um invólucro sexual. No corpo erotizado, é a função social da troca que predomina, sendo, então, o imperativo erótico – como a cortesia ou outro ritual social qualquer, mediado por um código instrumental de signos – apenas uma variante do imperativo funcional. Assim, o erotismo do corpo não nasce da intimidade nem da sensualidade, mas de uma significação sexual calculada. O corpo da modelo de revista ou de passarela não é mais um objeto de desejo, mas, sim, um objeto funcional em que a moda e o erótico estão entrelaçados. O fato é que, na propaganda e na moda, o corpo nu (tanto do homem quanto da mulher) recusa o *status* de carne, de sexo, de finalidade do desejo, instrumentalizando assim as partes fragmentadas do corpo em um gigantesco processo de sublimação, de negação do corpo na sua evocação.

Na beleza funcional dos modelos, as irregularidades e defeitos são excluídos, pois a beleza é somente uma abstração, vazia e transparente. Por isso, juntamente com o corpo desvelado e exaltado pela moda, o verdadeiro significado do corpo desaparece nesse processo hipnótico. O corpo – particularmente o da

mulher, e mas especificamente o do modelo absoluto, do manequim – consiste num objeto que é equivalente a qualquer outro que seja isento de sexo e que possua um perfil funcional dentre o conjunto de objetos apresentados pela propaganda"

É assim que essa psicofuncionalidade adquire seu completo sentido ideológico e econômico. O corpo vende produtos assim como a beleza. O erotismo também vende produtos e isso orienta todo o processo histórico de “liberação do corpo”, que deve ser obrigatoriamente liberado, emancipado para poder ser explorado racionalmente por motivos de produtividade. Da mesma forma que a liberdade de se dispor de si mesmo e de interesses pessoais (os princípios formais da liberdade individual do trabalhador), o indivíduo deve redescobrir seu corpo e investir narcisisticamente nele para que a força do desejo consiga se transformar em demanda por objetos racionalmente manipuláveis.

As longas dessacralização e secularização do corpo no ocidente trouxeram uma desmistificação do corpo que serviu para o estabelecimento de um esquema de salvação. A “descoberta”, que por muitos séculos representou a crítica ao sagrado, um grito por liberdade, verdade e emancipação – uma batalha pela humanidade, contra Deus –, hoje se tornou uma ressacralização. O culto do corpo não mais se coloca em oposição ao culto da alma: é seu sucessor e herdeiro na função ideológica.

Sassatelli (2000), em seu estudo sobre as academias de ginástica, mostra como a disciplina física e a busca da boa forma ocupam um espaço muito significativo na cultura ocidental. As práticas e discursos do controle do corpo, manutenção da saúde e a promoção da eficiência corporal podem servir para que as nações consigam regular o envelhecimento de suas populações, mas, principalmente, são produzidas pelos crescentes mercados privados de bens e serviços. Cada vez mais, cuidados com o corpo são cultivados em estabelecimentos comerciais (como as academias) e por práticas de indivíduos exercitando a liberdade de escolha no mercado e sobre si mesmos.

Apesar de ser simplista demais afirmar que os clientes são levados a academias por uma escolha meramente racional, é importante lembrar, no entanto, que, enquanto instituições comerciais, as academias necessitam da noção de escolha, pois elas precisam que os frequentadores sejam clientes, consumidores, isto é, sujeitos capazes de decidir suas preferências autonomamente. Frequentar voluntariamente a academia tem, portanto, uma forte ênfase no indivíduo. Ainda assim, ao contrário do sugerido tanto pelos críticos, quanto pelos defensores da cultura comercial, o individualismo se expressa não pela liberdade total, mas dentro dos limites da responsabilidade e do autocontrole. Isso desloca o paradigma pós-moderno da plasticidade absoluta, que tem sido associado à cultura comercial, o qual vê a intenção do indivíduo de transformar seu corpo como somente atrelada à vontade de agradar aos outros (BORDO, 1993). Pelo contrário, as academias atualmente se assemelham mais à expressão de uma outra cultura comercial, talvez do tipo mais antigo, menos permissiva e indulgente. Os entusiastas da boa forma não são apenas estimulados a escolher um corpo de acordo com suas preferências, mas a se esforçarem com determinação, ou seja, a se disciplinarem.

A busca da boa forma incorpora a noção de escolha que inclui as técnicas disciplinares modernas de autocontrole obtido pelo estímulo do corpo e de suas capacidades. Para homens e mulheres, o corpo atlético, tonificado e dócil se tornou um importante sinal de virtude e de caráter. O corpo é visto como a única área sobre a qual o sujeito pensa que pode ter algum controle num mundo aparentemente sem controle, ou de instrumento de demonstração de superioridade em tempos de competição social tão acirrada.

Apesar de a escolha de frequentar academias ser voluntária, os clientes não contam apenas com o livre-arbítrio para atingir a boa forma. Pelo contrário, eles acreditam que através de exercícios físicos podem descobrir a “natureza” de seus próprios corpos, reforçando e melhorando o *self*.

Assim, pode-se dizer que ter um corpo “em forma”, com tudo o que ele simboliza, promove nos indivíduos das camadas médias do Rio de Janeiro uma

conformidade a um estilo de vida e a um conjunto de normas de conduta, recompensada pela gratificação de pertencer a um grupo de “valor superior”. O corpo é um valor que identifica o indivíduo com determinado grupo e, simultaneamente, o distingue d. Esse corpo “sarado” se constitui, hoje, um sinal indicativo de uma certa virtude humana. Sob a moral da “boa forma”, “trabalhar” o corpo é um ato de significação, tal qual o ato de se vestir. O corpo, como as roupas, surge como um símbolo que consagra e torna visíveis as diferenças entre os grupos sociais. O corpo é, portanto, um valor nas camadas médias cariocas estudadas, um corpo distintivo que sintetiza a capacidade de cada um de domesticar o seu próprio corpo para atingir a “boa forma” – símbolo de pertencimento e superioridade.

À primeira vista, a referida “moral da boa forma” não tem muito respaldo entre os naturistas entrevistados. É difícil precisar até que ponto este “não olhar” ou este olhar desinteressado pela ditadura do corpo perfeito estaria ligado, na verdade, a uma impossibilidade ou constrangimento habitual de ficar observando diretamente o que os naturistas sofrem e praticam. Ao mesmo tempo em que ocorre a vigilância constante quanto ao cumprimento da norma expressa da nudez total, há sempre a preocupação de que tal vigilância seja mantida no nível da legitimidade.

Segundo Debert (2004), disciplina e hedonismo combinam-se quando os indivíduos são convencidos a assumir a responsabilidade pela sua própria aparência e são responsabilizados pela sua própria saúde, através da ideia de doenças resultantes de abusos corporais como a bebida, o fumo e a falta de exercícios. A suposição de que a boa aparência seja igual ao bem-estar demanda de cada indivíduo uma boa quantidade de “hedonismo calculado”, encorajando a autovigilância da saúde corporal e da boa aparência.

Pelo que se pôde observar, e pela experiência deste pesquisador como tradicional frequentador das praias cariocas, a praia do Abricó realmente não pode ser considerada como um local de encontro de indivíduos que se esforçam para

ter²⁰, ou que deveras tenham (independentemente do esforço), um corpo que chame a atenção pela beleza e que instigue nos outros o sentimento da inveja. Tanto pela textura, firmeza, volume e sinais da idade, o corpo do naturista parece confirmar a dita falta de preocupação com as imperfeições que os corpos da grande maioria dos brasileiros trazem. No entanto, saber se estes indivíduos com corpos não disciplinados pelas formas de beleza vigentes se sentem de fato atraídos pela praia naturista por suporem que os naturistas lá presentes se sentem mais à vontade em relação aos corpos alheios, ou se é a prática do naturismo que proporciona tal despreocupação estética, também é difícil precisar. O que podemos afirmar é que os entrevistados postulam não se sentirem vigiados pelos demais frequentadores em termos do imperativo do corpo “malhado”. De novo, elipticamente, a ausência de pessoas com corpos dentro do modelo de beleza pode minimizar o constrangimento e o sentimento de inferioridade naqueles que não se encaixam no mesmo modelo, o que estimularia ainda mais a presença de corpos fora do padrão naquele local.

Mas o motivo da ausência dos corpos “perfeitos” na praia do Abricó fica aberto a especulações. Se entendermos o naturismo pela lógica do reconhecimento e da normatização de um respeito como condições do processo de afirmação de identidades na contemporaneidade, pelos mesmos motivos descritos pelos autores utilizados nesta tese para apresentação da questão, podemos crer que aqueles que possuem corpos valorizados teriam seu reconhecimento dado pela própria apreciação conquistada fora da praia naturista. Quem “trabalha” o corpo por meio de artifícios como academias, dietas e clínicas de estética ou quem se sente “proprietário” de tal corpo, obtém sua identidade dele. Assim, essa pessoa não “necessitaria” do naturismo para receber respeito, pois a beleza do seu corpo já o distinguiria como respeitável fora dali.

Essa suposição restringe-se a si mesma, visto que não estamos trabalhando com sua verificação empírica. Mas parece conveniente exercitá-la

²⁰ Diga-se: com a infinidade de recursos hoje disponíveis para a realização deste fim.

para dar mais substância aos elementos na formulação, então necessária e obrigatória, das conclusões mais apuradas sobre o funcionamento da identidade entre os naturistas do Abricó.

Assim, do mesmo modo, poderíamos, especular sobre uma variável completamente oposta que cancelaria a explicação dada acima para a ausência de corpos bonitos e invejáveis no Abricó. O fato de o naturismo proporcionar um ambiente de baixa pressão quanto à necessidade de um corpo perfeito, seguindo nossa suposição, seria, pelo contrário, um fator de atração para aqueles que o possuem e que, por isso mesmo, gostariam de ter um lugar com mais privacidade, onde não se sentissem foco da atenção dos olhares alheios. No entanto, tal cenário não ocorre.

Os mecanismos e probabilidades explicativas são complexos e exigem atenção mais detalhada. Mas o que percebemos das especulações acima é a referência a um valor social para os corpos, que são hierarquizados a partir de sistemas de classificação. Esse valor, o da beleza, mesmo que as pessoas na praia do Abricó não declarem prezar ou não busquem em seus próprios corpos, está presente (mesmo que de forma indireta) nos objetivos da prática e na construção dos próprios valores naturistas. A identidade naturista se constrói apoiada em, dentre outras coisas, uma união em torno de um ideal de pureza que rejeita as “opressões” estabelecidas pela vida das sociedades modernas, que tem na repressão sexual moralista um dos pontos principais a serem atacados e remediados através de uma visão mais natural, por isso menos artificial, do corpo nu. A preocupação com o corpo belo pode ser, por semelhança, associada a este artificialismo – que remete a superficialismo e materialismo –, sendo criticado na sociedade em geral e simbolizado pela moda e pelas roupas.

Por outro lado, o insulto ou a quebra dos códigos de respeito possui um efeito de reforço na identidade naturista. Pelo temor do comportamento indesejável de um outro não comporta adequadamente, o naturista pode construir seu entendimento do que seja adequado e do que seja necessário para levar a cabo a realização desta ideia. A própria experimentação de situações em que os

indivíduos faltam com o respeito a outrem faz com que uma diferenciação e distinção do que é ser naturista e de *quem* é realmente naturista seja vivida e reafirmada.

Rezende (2002) fala da obrigatoriedade do dom, apesar de ter de parecer espontâneo. Essa obrigatoriedade pode caracterizar no naturismo a obrigação de ficarem nus, mesmo que seja em nome de uma nudez “natural”. De novo, o natural se mescla ao civilizado, sendo exercido o controle pelo grupo sobre o grupo para que haja a contrapartida da dádiva – no caso, a nudez oferecida – em nome da simetria da troca. A impossibilidade de negação da dádiva, pela coerção legitimada de fiscalização e promoção da nudez total e constante, dissolve-se na liberdade de poder expressar uma intimidade para fora do privado e na impessoalidade, por estar acima de todos e por não ser particularmente de ninguém, quase uma versão sagrada do natural. O natural, que pode conter diversos significados, é vivenciado pela materialidade do corpo nu (expressão objetificada do *self* e, ao mesmo tempo, dado imponderável da existência), assim como pelo contato com o outro sem roupas, quando partes de sensibilidade especial, não cotidianas, são expostas, não só aos olhares, mas ao sol, ao vento, à areia. Essas duas naturezas, a do corpo e a do ambiente, trazem um sentido de natural, logo, de não coercitivo da obrigatoriedade da nudez.

Mauss evidencia que a dádiva é o oposto da troca mercantil e, paradoxalmente, procura nela a origem da troca. Para o autor, as dádivas são reguladas por três obrigações interligadas: dar, receber, retribuir (MAUSS, 2003, p. 200 e 243). Dar é uma obrigação e cada obrigação cria um laço com os atores da dádiva. A retribuição da dádiva seria explicada pela existência de uma força, dentro da coisa dada: um vínculo associado ao nome do doador e ao seu prestígio. A essa força ou à sua expressão simbólica, Mauss dará o nome polinésio de *mana*.

Em primeiro lugar, Mauss encontra nas sociedades indígenas formas de troca que não correspondem “à nossa”, no sistema ocidental. De outro lado, algumas dessas prestações representam, precisamente, o contrário da troca,

inclusive para as prestações de coisas úteis. O autor identifica nas prestações totais das sociedades antigas ou primitivas uma forma de relação que ele chama de “dádiva-troca” e que se diferencia da troca mercantil, na medida em que associa uma moral, um valor ético, à transação econômica.

Mauss diferencia essas dádivas de presentes, bens e símbolos da troca utilitarista. Não são os indivíduos e, sim, as coletividades que mantêm obrigações de prestações recíprocas, mediante os grupos familiares ou comunitários. O que eles trocam não são exclusivamente bens, riquezas, coisas úteis economicamente, pois material e espiritual se misturam, havendo na coisa dada algo do ser do doador. O mana expressaria o sentido dado ao homem ou criado pelo homem quando entra numa relação recíproca. Em síntese, pode-se concluir que as observações descritas mostram que a dádiva equivale, para Mauss, a autoridade e fama para o doador, em que o prestígio relaciona-se ao “renome” (MAUSS, 2003, p. 258).

A troca é chamada de recíproca quando satisfaz o interesse de cada parceiro. Ela utiliza valores humanos para se poupar da violência. Trata-se de uma relação de interesses, mas que supõe uma reciprocidade mínima, de confiança e de paz pela compreensão mútua produzidas pelas relações de reciprocidade.

Mauss foi capaz de vislumbrar a continuidade dessas categorias da dádiva do intercâmbio e da reciprocidade nas sociedades modernas. Essa continuidade vislumbrada pelo autor estabelece uma possibilidade de inserção da noção de troca simbólica nos parâmetros de análise do processo de construção de uma identidade naturista. A consideração desse modelo contemplaria a existência de um ambiente de reciprocidade de bens que teriam o controle do respeito dentro da praia do Abricó como regulação embutida numa espontaneidade da prestação de contrapartidas.

O naturismo enquanto ritual

Ao se enquadrar o naturismo num modelo interpretativo que o conceba como ritual de trocas simbólicas, criamos a tarefa de englobar uma maior compreensão dos meandros teóricos e concretos da identidade. Pensando nos rituais simbólicos como ligados às estruturas tradicionais, onde o vínculo social é baseado em laços de parentesco e comunidades atreladas a percepções espaço-temporais, que convivem com a impessoalidade e o individualismo característicos das instituições como o Estado e o mercado modernos, temos a percepção do duplo vetor do processo identitário. Entender o naturismo como uma busca ritualística de afirmação de identidades é tentar abarcar as duas faces do ato de se identificar, que corresponde a se apresentar, a se afirmar, num sentido individual de dizer quem somos, e também de se espelhar em alguém, compartilhar valores, aceitando e sendo aceito. O ritual do naturismo contém as duas facetas, do interesse e do desinteresse, do individualismo e do holismo.

Mas será realmente adequado, ou pelo menos possível, pensar o naturismo como um ritual de trocas simbólicas, em que a nudez é o bem trocado? Ao mesmo tempo em que a obrigatoriedade da nudez remete à do dom, que cria uma *solidariedade compulsória*, a obrigatoriedade também pode significar que o bem ofertado, a nudez, não é recebido como algo valioso. Se ficar nu é “bom”, “gostoso”, “prazeroso” para quem o faz, não obstante, pode não produzir o mesmo efeito no “receptor” deste mesmo bem. Não há necessariamente o mesmo prazer no ato de ficar nu e no de observar tal nudez, a não ser, é claro, que o que é visto corresponda ao objeto sexual de desejo. Geralmente, mesmo indo contra os postulados da filosofia naturista, frequentemente se acredita que a nudez do outro só é recebida como bem valioso quando se usufrui eroticamente dela. Assim, só podemos pensar no naturismo enquanto dádiva se atribuirmos um caráter erótico (que se liga aos insultos morais “sexuais”) ao corpo e à sua nudez que é trocada. Mesmo buscando promover um respeito à individualidade, que passa pela renúncia aos impulsos sexuais e violentos (tal como nos mostra Norbert Elias), o

naturismo, que tenta atribuir um caráter não sexual à nudez, ou pelo menos a uma faceta desta²¹, depende a todo momento do valor erótico da nudez, pois há supressão de seu valor (que é trocado), exatamente como na dádiva em que os objetos possuem valor de troca e não de uso. Da mesma forma como nos rituais, se trocam coisas valiosas não no sentido utilitarista: são dados objetos valiosos que, no entanto, serão “passados adiante” ou deverão ser retribuídos à altura, o que cancela o ganho ou “lucro”.

No naturismo, trocam-se bens que não possuem utilidade para quem os recebe – como a nudez de uma pessoa que está privadamente tendo a satisfação de ficar nua ou a nudez do objeto de desejo dessa pessoa que, no entanto, não usufruirá disso para além da mera contemplação. O bem ofertado, mesmo não tendo utilidade para quem recebe, possui valor por que pode significar muito para quem o ofertou.

A razão pela qual esse tem valor para quem o ofertou talvez não esteja no alcance desta pesquisa, pois provavelmente deveríamos entrar no âmbito de uma psicologia da nudez. Porém, uma premissa se demonstra razoável: a de que a dádiva, o bem ofertado no naturismo, carrega literalmente a “imagem” do doador. Isto é, se pensamos o naturismo como um sistema ritualístico de trocas simbólicas, e acreditamos que nestas a reputação – a “imagem” – de quem as pratica é o bem circulante, é possível a associação da nudez do naturista com uma entrega de um bem valioso, cujo valor está ligado aos sentimentos íntimos, privados (como o é a nudez de um indivíduo numa sociedade onde há constante dicotomia na busca de um reconhecimento social paralela à proteção de privacidade). O bem circulante é o corpo nu, não no sentido corpóreo, mas no sentido simbólico que é compartilhado por aqueles que participam do ritual, devendo ser fonte de preocupação e de estabelecimento de normas coercitivas

²¹ Seria exagero dizer que os naturistas não veem nada de sexual na nudez ou até mesmo que eles cheguem a afirmar isto. O ponto aqui é a intenção de suprimir a menção ao sexo nos ambientes naturistas ou a crença de que o erotismo pode mas deve operar pelo fato de não ser natural, e sim fruto da repressão que as roupas representam e perpetuam.

que permitam que a “coragem” de ficar nu possa ser recebida e retribuída com a coragem de outros e o “respeito” de todos.

Mas se nos ativermos ao aspecto ritualístico do fenômeno em foco, perceberemos que o processo se dá num jogo constante de valorização e anulação do valor erótico do corpo. Se alguém ficar nu e outra pessoa se mostrar indiferente ao fato, isto, no entanto, não retira o caráter erótico que o corpo nu contém para qualquer um que o veja como objeto de prazer. O ponto é que há a troca de bens que possuem valor erótico e que são trocados enquanto tal, mesmo que o objetivo não seja sexual no sentido prático do ato sexual.

A questão do respeito, então, fica fortemente centrada na coibição de insultos sexuais justamente porque a nudez ligada ao sexo é um bem socialmente valorizado. Toda a normatividade da troca depende desse valor erótico para que haja a possibilidade de haver interesse no jogo. Mas tal interesse não se traduz em ganhos imediatos e individuais, mas, sim, na alimentação e renovação da participação.

A referência ao ritual de troca deve conter a noção de *mana* a que se refere Mauss (DUARTE, 1986, p.87), noção esta que está ligada ao valor que as coisas que são trocadas possuem. Este valor é medido pelo prestígio de quem dá no ritual da dádiva. Como imaginar esse *mana* dentro do naturismo? O valor do objeto vem do sagrado, que, segundo Durkheim, é uma vivência do social pelos indivíduos. O sagrado no naturismo é a natureza, e o corpo nu é o signo mais forte deste. Então, a nudez é o sagrado que dá valor ao bem trocado, mesmo que ele não possua uma utilidade imediata ou econômica.

Se, num exercício de imaginação, tivéssemos a praia naturista sem a fiscalização sobre o cumprimento da obrigatoriedade da nudez, talvez fosse possível pensar que haveria menos pessoas nuas na praia. Nessa situação, uma busca de respeito (à nudez, ao direito de cada um) teria de ser firmada sem que os participantes sofressem coação. Talvez a nudez de alguns, se pensarmos nisto como um bem ofertado, assim, seria recebida e não retribuída, quebrando o ritual.

A questão do respeito dentro da praia naturista conflita com o fato de que os naturistas nem sempre afirmam pessoalmente sua identidade naturista nos ambientes fora da praia, em família e no trabalho. A exigência de respeito dentro da praia é proporcional ao desrespeito vivido fora dela, em que amigos, familiares e colegas não compartilham dos mesmos ideais, e, muitas vezes, não são receptivos àqueles que praticam um lazer considerado obsceno. Tal rejeição ou não aceitação também reflete na consideração do naturismo como um gesto de “coragem” de quem frequenta os ambientes naturistas e muitas vezes até mesmo por quem nunca foi lá, alegando a falta desta coragem.

A questão da coragem contrasta com a condição de que muitos não falam abertamente da prática em casa ou no trabalho. Tanto a noção de *coragem* quanto a de *respeito* estão ligadas à de insulto da negação da reciprocidade. A coragem de enfrentar um possível insulto. O respeito é a condição de cumprir a reciprocidade.

Naturismo e gênero

Paralelamente à construção da identidade naturista, podemos perceber a construção de uma identidade de gênero através do naturismo. Essa identidade de gênero, nas entrevistas, pode ser verificada pelas preocupações e valorizações que homens e mulheres possuem em relação às especificidades implicadas na nudez na praia.

“As mulheres demonstram uma grande preocupação com os curiosos”. “A função masculina é a de proteger o feminino”. Essas noções aparecem claramente nas atribuições da associação. Uma das diferenciações realizadas pelos naturistas atesta que tanto as preocupações dos homens quanto das mulheres referem-se à ameaça de homens em busca de mulheres nuas. A regulação do comportamento masculino efetuado pelo sexo masculino é a

característica principal e refere-se a uma atribuição masculina de manutenção da ordem e de proteção das mulheres.

A centralidade da nudez do corpo feminino está presente na ideia de respeito. Para as mulheres, as preocupações com as ofensas concernem às de caráter sexual, por exemplo quando homens apresentam a intenção de desfrutar do prazer de observar a nudez feminina. Uma das valorizações positivas da praia naturista é que as pessoas “não estão nem aí” para as imperfeições dos corpos, o que faz com que elas se sintam mais à vontade na praia, tal como discutimos anteriormente.

Essa falta de exigência de um corpo perfeito, colocada como atrativo para a praia do Abricó, demonstra como o corpo feminino é algo de grande evidência nas praias em geral. O fato de os padrões estéticos corporais contemporâneos não vigorarem na praia estudada serve de fator determinante para a consideração de que há um “respeito” praticado no Abricó. Esse respeito a características como “gordurinhas”, “celulites”, “varizes” e “estrias” dos corpos femininos (e que é assim percebido por elas), no entanto, não pode ser desvinculado do controle sobre o olhar erotizado acerca da nudez. O respeito que evita constrangimentos de caráter moral relativos à percepção de uma intenção erótica do olhar dos homens, faz com que as mulheres também se sintam menos foco de cobrança estética no que diz respeito aos seus corpos.

Assim, um dos pilares da proposta de reeducação do olhar do naturismo, que teria como consequência o atributo terapêutico de maior aceitação do próprio corpo, também é baseado na exigência de um respeito que controle os gestos e olhares na praia. No entanto, mais uma vez, cabe lembrar que a percepção dos frequentadores é a de que a “despreocupação” com os padrões de beleza seria derivada de uma mudança espontânea e natural do olhar de quem frequenta a praia. O verdadeiro naturista é aquele que se encaixa neste sistema de troca de respeito.

Giddens fala de contextos de confiança, como parentesco, comunidade, religião e tradição. Um dos achados da tese pode ser o de mostrar como o

naturismo representa uma busca destes contextos. As regras estabelecidas e os comportamentos espelham tais necessidades frente ao risco. A tradição como contexto de confiança, no naturismo, é desenvolvida pela ideia de que nascemos nus e de que também “os índios andavam nus”. Isso gera a segurança de que o passado e o futuro são contínuos. Giddens fala que as relações de parentesco se modificam e que o modelo nuclear patriarcal com o pai no topo da hierarquia dá lugar a uma maior igualdade entre as partes. No entanto, fala também de uma busca da identidade como tentativa de restabelecer uma segurança ontológica e psicológica frente às incertezas da contemporaneidade.

O que percebemos ocorrer no naturismo, enquanto fenômeno ligado à busca da identidade, é que a transformação do conceito de família, basicamente centrado no casal naturista, mantém a figura patriarcal do homem como protetor e senhor. A própria noção de “respeito” é basicamente relativa a esta afirmação do masculino em relação ao feminino.

Nessa busca, o conhecimento reflexivo ocupa um lugar vital, que implica a permanente monitoração da ação e de seu impacto sobre o mundo, bem como das suas consequências, baseado na razão. O naturismo também compreende uma junção destas explicações racionais – presentes nas explicações dos motivos e benefícios do naturismo – com as crenças em uma condição natural, baseada numa tradição que tenta resgatar os dispositivos de segurança. Esse modelo “transitório” combina com o reflexivo da condição do indivíduo de decidir o que é certo e de monitorar isto (vide o controle da prática na praia) com o tradicional do modelo da heteronormatividade.

Também é de interesse desta tese perceber como o naturismo busca estabelecer um vínculo com a territorialidade. Giddens considera o “lugar” na contemporaneidade como “fantasmagórico”, pois o indivíduo fica perdido num espaço vazio, posto que a comunidade passa a ser a expressão local de influências distantes, não visíveis, deixando de ser a materialização da inserção do homem no mundo. A criação de um lugar para o naturismo (em nosso caso, na praia do Abriçó), que não se estende a “qualquer lugar”, mas a um específico,

denota a busca de um lugar e de uma comunidade, referências perdidas. Isto conflita com a utilização de sistemas abstratos para a justificação dos interesses naturistas.

O oposto da confiança não é a desconfiança, mas a angústia como um pavor existencial. Este processo se liga à diferenciação realizada por Cardoso de Oliveira entre “dádiva negativa” e “negação da dádiva”. Ou seja, a reciprocidade como ligada à segurança. Portanto, o sistema de trocas do naturismo traz “segurança ontológica” através da troca, posto que parte do processo identitário. Trata-se da ideia de Giddens da previsibilidade e do cálculo para a questão da segurança ontológica. A segurança vem da capacidade de se calcular riscos e possíveis êxitos da ação.

Mas se pensarmos na reciprocidade de Mauss, esse cálculo, apesar de racional, também tem um componente emocional muito grande. No naturismo, a necessidade de respeito vem da vontade de controlar as situações. Mas esse processo de respeito se parece com a honra, que é uma preocupação das sociedades pré-modernas. Há uma vigilância também na tradição e na religião. A identidade dá a previsibilidade; a identidade naturista fornece o respeito. Pelo controle da ofensa, se afirma a identidade. Assim, a troca simbólica no sistema de trocas produz a confiança, ou seja, a segurança ontológica. Tal segurança, no entanto, é num modelo opressor e hierárquico de gênero.

Judith Butler fala da desconstrução das identidades de gênero e sexo, pois são categorias criadas por relações de poder que estabelecem esses enunciados. Podemos usar Butler para mostrar como o naturismo reproduz esses enunciados e como a identidade naturista reproduz as identidades.

A exigência de inteligibilidade cria um ponto de articulação entre saber e poder no qual se apoia a gestão sobre si e sobre o outro e que, ademais, se materializa nos movimentos de demarcação das fronteiras identitárias, na medida em que implicam na própria conservação de sua lógica – afirmação de si sustentada na produção de uma narrativa do eu voltada para o domínio de si mesmo – que se desdobra, enfim, em hierarquia e violência. As identidades,

sustentadas na exigência de inteligibilidade, acabam por se configurar em movimento permanente contra o aparecimento de novos modos de relação consigo mesmo e com o outro, pela preservação das formas de subjetivação disponíveis, circunscritas à linguagem e à moral hegemônicas. Em outras palavras, o esforço identitário se articula a um projeto de exclusão do diferente sobretudo porque os modos de produção das narrativas identitárias estão submetidos à forma de racionalidade baseada no domínio do mundo, de si mesmo e do outro. O estranho deve, assim, ser transformado em previsível e passível de controle, senão eliminado ou excluído.

É a partir da questão da inteligibilidade e do ato de exclusão que usaremos algumas das formulações de Judith Butler em torno da questão do gênero. Por mostrar a temática identitária com um caráter intrinsecamente político, sua investigação perde a característica de isenção ou neutralidade. O que está em questão no pensamento da autora é a retomada da luta feminista a partir do reconhecimento de que tal luta passa por uma desconstrução das categorias de sexo e gênero, o que leva à desconstrução da própria ideia de identidade. O trabalho de desconstrução nos faz perceber o modo como o poder se exerce, como diria Foucault (1984), por uma obrigação de dizer, mas esse ato de enunciação – de uma verdade sobre si – implica a submissão ao que pode e ao que não pode ser dito. Sua refutação é a da hipótese de que haveria no gênero, e mesmo no sexo, algo de essencial; a proposta é a de que a biologia não seja tomada como verdade última do ser, mas somente como um discurso, uma interpretação construída historicamente e no interior de um contexto cultural. Para ela, haveria uma ilusão do ser e da substância como fundamento para as categorias como o eu, o indivíduo e a pessoa, tomados como entes únicos e permanentes na filosofia. No domínio do sexual, tal crença em essências e substâncias, articulada à separação entre natureza e cultura, levaria à produção de categorias de sexo e gênero que aparecem na organização e no controle do mundo como naturais e inevitáveis.

Explicar as categorias fundacionais de sexo, gênero e desejo como efeitos de uma formação específica de poder supõe uma forma de investigação crítica, a qual Foucault, reformulando Nietzsche, chamou de “genealogia”. A crítica genealógica recusa-se a buscar origens do gênero, a verdade íntima do desejo feminino, uma identidade sexual genuína ou autêntica que a repressão impede de ver; em vez disso, ela investiga as apostas políticas, designando como origem e causa categorias de identidade que, na verdade, são efeitos de instituições, práticas e discursos cujos pontos de origem são múltiplos e difusos (BUTLER, 2003, p.9).

Investir nessa desconstrução a partir da escrita de uma genealogia implica, então, pensar a identidade, bem como as categorias de sexo e gênero, no centro de uma política definida a partir de relações de poder, e, portanto, de dominação, sobretudo quando as relações são pré-definidas pelos polos de poder fixados. Dessa forma, já não seria possível pensar a construção identitária como obra individual, empreendida sob o comando do eu soberano, mas sim como produto dos confrontos nascidos nas instâncias historicamente determinadas. Nesse sentido, a ideia representada pelo pensamento de Giddens – da identidade como narrativa do eu fundada no reconhecimento de uma continuidade entre passado, presente e futuro – pode ser tomada como a negação dessa possibilidade genealógica e como a reafirmação defensiva de uma metafísica da substância que daria ao indivíduo a certeza não só de uma origem, mas de uma naturalidade e de uma irredutibilidade que poderiam lhe servir de garantia no confronto com a alteridade (VATTIMO, 1999).

Talvez o primeiro elemento a ser confrontado por uma genealogia de categoria de gênero deva ser o binarismo masculino/feminino que pretende governá-la, uma lógica de oposição bipolar que se constitui como estrutura de dominação alicerçada em uma perspectiva totalizante que busca justamente a complexidade que marca a experiência corporal. Tal estrutura binária, articulada a uma ilusão de complementariedade, forma o núcleo do que Butler define como “heterossexualidade compulsória”, na medida em que consolida entre seus termos

uma coerência interna que resulta num alinhamento entre sexo, gênero, desejo e prática sexual.

A combinação da exigência de inteligibilidade com a lógica binária se traduz em uma política de pertencimento ou de exclusão que demarca fronteiras rígidas, impedindo a circulação por territórios marginais, restringindo as possibilidades de negociação, congelando as relações de poder em estados de dominação e impedindo a criação de novos posicionamentos.

É importante perceber que os binarismos se superpõem, reforçando a hierarquia da qual torna-se difícil escapar. É assim que a oposição entre masculino e feminino na tradição filosófica aparece relacionada à de corpo e à de alma. Ambas definem vínculos hierárquicos na distinção entre o que é racional, sendo atributo do masculino, e o polo sensível, corporal e atributo essencial do feminino.

Isso se desdobra na necessidade política de pôr em questão a categoria de identidade, visto que a sua busca pode significar a estabilização das categorias que hierarquizam a relação de dominação.

Assim, em relação a uma política das identidades, caberia perguntar até que ponto o fortalecimento da identidade, com sua armadilha essencialista, pode ser útil a uma estratégia de libertação, ou, pelo contrário, será veículo à lógica de uma inteligibilidade excludente.

Colocar em primeiro plano esse tipo de interrogação implica para Butler reconhecer que também a sexualidade e suas categorias identitárias estão sendo permanentemente construídas no campo das relações de poder, sendo necessária a produção de estratégias que permitam o surgimento de deslocamentos e novas posições no campo sexual.

Seria, então, o individualismo apontado por Giddens algo impossível de compatibilizar com a utilização do método genealógico de Butler? Parece que Giddens não afirma um naturalismo do eu e do indivíduo, mas exatamente uma narrativa construída histórica e socialmente. Mesmo não se referindo a relações

de poder especificamente, não acredita em um triunfo do sujeito mas na sua representação no contato social.

A inteligibilidade combatida pelo método genealógico de Butler possibilita a “naturalização” do que é conhecido. O naturismo, então, tenta racionalmente enfatizar o natural da nudez. Esse caráter natural no entanto, não é defendido perante, por exemplo, a família e o ambiente de trabalho. Isso não somente diz respeito a um receio de ser estigmatizado por ser naturista, mas, sobretudo, remete a uma busca de inteligibilidade sobre o que é verdadeiro e correto. Faz parte desse processo o risco da busca de certezas que estabelece narrativas coerentes, ao mesmo tempo em que abole e suprime outras.

CAPÍTULO III

Pesquisando a ANA

A análise da associação aplica conceitos que a contemporaneidade apresenta como condições de vida e diretrizes para as organizações dos variados grupos. Averigua-se o que a associação realiza para promover o respeito dentro e fora da praia, analisando as leis que autorizam a naturismo e o controle interno na praia.

Pesquisando a ANA, sua história e luta pela oficialização da praia, elabora-se uma coleta de dados e análise com entrevistas enfocando o respeito e a coragem promovidos na figura de seus membros, através de entrevistas aprofundadas à elaboração de um perfil social deles. Faz uma análise das atas das assembleias, com um levantamento dos temas discutidos, categorizando por assunto como: administrativo e financeiro, poder público, comportamento naturista, meio ambiente etc..

O caráter normativo da associação, que serve como gerenciadora do respeito, embasa a suposição de que o respeito não é do naturista (espontâneo) e sim institucional (obrigatório), como no sistema da dádiva. Nas entrevistas com os membros da associação, qualificando-se e organiza-se material para afirmações sobre a ANA.

O modelo clássico de sociedade na representação de Alain Touraine (1999) aponta a ideia de sociedade nacional como o ponto de ligação entre a racionalização instrumental e o individualismo moral. Nesta sociedade, “o indivíduo somente se converte em verdadeiramente humano ao participar na vida coletiva e ao contribuir para o funcionamento da sociedade” (TOURAINÉ, 1999: 30). É uma sociedade política e o ideal humano é o cidadão. Nela floresceu a burguesia e o Iluminismo. O indivíduo era aquilo que fazia, sua identificação era decorrente de seu papel, empregador ou empregado, no sistema econômico de

produção. Na *desmodernidade*, o sujeito, o homem atual, se distancia das referências que o ligariam as relações econômicas, ao posicionamento político e mesmo aos movimentos culturais que rodeiam a sua vida.

Touraine conceitua '*desmodernização*' como a queda do modelo clássico de sociedade. "É a ruptura dos vínculos que unem a liberdade pessoal e a eficácia coletiva" (TOURAINÉ, 1999: 33), envolvendo a separação da economia globalizada e a identidade cultural privada ou de um grupo. É a decomposição do espírito de cidades como grandes comunidades fechadas.

O autor aborda o tema da identidade comunitária na sociedade globalizada. A cultura de massa invade a vida privada e faz com que o ator não queira ser identificado apenas como cidadão ou profissional, faz-se necessária a caracterização dos grupos por nascimento, crenças, raça ou gênero, entre outros. "É a revanche do ser sobre o fazer" (TOURAINÉ, 1999: 39).

"A desmodernização se define pela dissociação da economia e das culturas, e pela degradação de uma e outra que é sua consequência direta" (TOURAINÉ, 1999: 44). Como consequência disto Touraine introduz o conceito de '*desinstitucionalização*' e '*dessocialização*'.

A desinstitucionalização implica no desaparecimento das normas legais e dos juízos de normalidade que se aplicam às condutas regidas pelas instituições. As normas desaparecem permitindo a existência de vários tipos de organização social e condutas (TOURAINÉ, 1999:45 e 46).

Como exemplo, cita a família, nuclear ou ampliada, entre outras tantas formatações familiares, e também se reporta à escola, onde a figura do professor perde a posição de referência e respeito. Entretanto, o conceito oferece uma possibilidade de mutação, trazendo o sujeito para o lugar central na discussão sociológica.

A dessocialização é "o desaparecimento dos papéis, normas e valores sociais mediante os quais se construía o mundo socialmente organizado". Por outro lado pode ser vista como "uma possibilidade de busca de novas relações e

formas de integração”. “É consequência direta da desinstitucionalização da economia, da política e da religião” (TOURAINÉ, 1999: 47 e 48).

Touraine enfatiza que esta desinstitucionalização é uma mutação que traz o sujeito para o lugar central do estudo sociológico, apresentando tal mutação como algo que ainda não pode ser qualificado como uma forma diferente de viver somente e a denomina movimento social. Vê a passagem do século XX para o século XXI como um período povoado pelos conflitos culturais e sociais, “onde o sujeito passa por profunda ruptura em sua personalidade e vida social” sem, no entanto, inflamar-se “por projetos de reforma ou revolução”.

Para Touraine, sujeito e sistema são dois polos opostos, onde o sujeito procura a sua identidade através dos movimentos sociais, muitas vezes recorrendo a atributos culturais relacionados ao seu passado, à sua origem, em contraposição à economia que se globaliza amparada pelas novas tecnologias.

Na obra “¿En qué sociedad vivimos?”, Dubet e Martuccelli (1999) abordam o declínio das instituições – escola, família e igreja – na sociedade atual, que diminui a cada dia seu senso de sistema integrado. Uma nova forma de relacionamento entre normas, valores e indivíduos está causando a desinstitucionalização. Os próprios indivíduos constroem suas experiências e se constroem como atores e como sujeito. É a separação da socialização e da subjetivação.

No exemplo dado pelos autores, caberia à escola (republicana francesa) a construção da cidadania a partir da criação de uma estratificação elitista, utilizando métodos e valores homogêneos. Buscando atender às demandas e pressões do novo mercado de trabalho, em um processo de *desinstitucionalização*, se transforma na escola de massas.

A instituição familiar nuclear é o arquétipo da instituição moderna assegurando a harmonia da ordem social e dos sentimentos. O processo de evolução social, ampliando a igualdade entre sexos, e o papel do direito, regulamentando as situações complexas, transformaram a família em um arranjo entre indivíduos que combinam laços tradicionais, interesses e sentimentos. O

sentimento passou a ser o seu fundamento, tornando a família frágil, incerta e múltipla, que se transforma em um projeto de vida e não mais uma instituição.

Da mesma forma que Touraine, Dubet e Matucelli analisam as condições contemporânea da modernidade, Bauman (2002) se refere à expressão “derreter os sólidos”, extraída da publicação "Manifesto comunista" (1998), como uma força que queria mudar a história de uma sociedade considerada estagnada e resistente - e por isso sólida - à mudança. Era a luta pela incorporação do espírito moderno à sociedade da época.

Na argumentação de Bauman, tal mudança implicava na quebra de tradições, crenças e lealdades, necessárias para eliminar os ‘sólidos’, já encontrados em estado de decomposição pelo espírito moderno, e, assim, fazer espaço para novos sólidos aperfeiçoados que se estabeleceriam para a perenidade.

Este movimento teria deixado campo aberto para a dominação da racionalidade instrumental (na concepção de Weber) e (do ponto de vista de Marx) para o papel determinante da economia, agora a “base” da vida social, levando à sua progressiva libertação dos tradicionais embaraços políticos, éticos e culturais. Sedimenta-se, assim, uma nova ordem principalmente calcada no âmbito econômico. A busca da liberdade individual sedimentou uma nova ordem econômica ainda mais sólida, vindo a dominar a totalidade da vida humana.

Para Bauman, hoje, em plena gestão da modernidade fluída, qualquer interesse é individual; a sociedade se alterna entre a vida privada e a da coletividade, não existindo mais o interesse de lutar em termos de classe. O poder de derretimento da sociedade vai se modificando enquanto busca o fluxo dos novos e fluidos poderes globais, deixando o destino da vida do indivíduo ainda indeterminado.

Os vínculos criados pelo naturismo na praia do Abricó e levados a cabo pela associação sob a ótica dos conceitos acima descritos dão à pesquisa uma substância e pormenores concretos dos processos indicados pelos autores. O mais importante parece ser a confirmação de que o naturismo no Abricó é um

sistema que sustenta a construção da identidade naturista, que passa não somente pelo ato individualizado de estar nu em público, mas pela criação de regras que estabeleçam obrigações que parecem necessárias e “naturais”.

O naturismo no Brasil

No Brasil, o naturismo surge logo após o fim da Segunda Guerra Mundial, especialmente em função do aumento do intercâmbio e do turismo com a Europa e os Estados Unidos, países nos quais essa prática se consolidava (tal como discutido na seção acima). No entanto, até o final da década de oitenta, encontramos apenas iniciativas mais ou menos isoladas, que, devido às suas próprias dificuldades de organização e à forte oposição de setores da sociedade, mostraram-se de curta duração e de pouca capacidade de agregação de novos praticantes para além daqueles que já haviam tido contato com o naturismo no exterior.

É possível perceber, pela leitura do material histórico existente (uma vez que a maioria desses movimentos procurou fundar alguma revista ou órgão de divulgação), que o desenvolvimento do naturismo no Brasil seguiu um padrão relativamente semelhante ao que encontramos no âmbito internacional.

Assim, uma das primeiras publicações do gênero, chamada justamente “Saúde e Nudismo”, enfatiza ao mesmo tempo os aspectos médicos e morais da prática do nudismo²², enfatizando que “famílias inteiras procuram os campos de Nudismo para tratamento da saúde e conservação da espécie dentro da rígida moral e dos puros preceitos cristãos” (Saúde e Nudismo, 1952). Esta mesma revista vincula o nudismo ao “fortalecimento da raça” e ao “desenvolvimento do sentimento pátrio e dos princípios religiosos”, uma vez que o movimento naturista busca permanentemente se afirmar como um ambiente moral, um ambiente no

²² Até a normatização realizada pela INF, em meados da década de oitenta, os termos “nudismo” e “naturismo” eram usados como sinônimos pela maioria de seus praticantes.

qual as pessoas não necessitam de suas vestimentas para interagir dentro dos padrões socialmente estabelecidos de convivência.

Praticamente nessa época, mas de forma completamente independente, Dora Vivacqua (mais conhecida como Luz del Fuego), funda o Clube Naturalista Brasileiro. Reconhecida não apenas pelos próprios naturistas como a pioneira do naturismo organizado no país, Luz del Fuego, através de intensa atividade e capacidade de inserção na mídia (certamente facilitada pela profissão de atriz), fez com que suas iniciativas encontrassem um pouco mais de eco entre aqueles interessados em desenvolver o naturismo no país. Além disso, a aquisição da Ilha do Sol, na Baía de Guanabara, embora não tenha tido o mesmo impacto que a aquisição da Ilha do Levante francesa, possibilitou, pelo menos, a existência de uma referência para os naturistas brasileiros.

Entretanto, seu assassinato em 1967, na própria Ilha do Sol, além das dificuldades oriundas do endurecimento do regime militar (PEREIRA, 2000), fizeram com que o naturismo voltasse a sobreviver apenas através de pequenos grupos com pouca ou nenhuma expressividade social e que, na sua maioria, praticassem o naturismo no exterior ou nas propriedades particulares de seus participantes.

A situação acima descrita permaneceu inalterada até que as transformações mais gerais da sociedade brasileira, com o processo de redemocratização, atingissem o meio naturista. De acordo com a revista *Naturis* – órgão de divulgação do movimento naturista no Brasil e que funcionou, com algumas interrupções, até o ano de 2002, o ano de 1984 pode ser interpretado como um ponto de inflexão que marca o início de um processo de real organização do naturismo no Brasil. Em uma revista de grande circulação nacional, a praia do Pinho (SC) é mostrada como sendo a primeira praia de naturismo tolerado pelas autoridades municipais. Até aquele momento essa praia era, como algumas outras espalhadas pelo litoral brasileiro, “uma praia deserta, somente frequentada por um pequeno grupo de naturistas, que seriam talvez vinte

a trinta pessoas, casais com seus filhos e na maioria pessoas que se conheceram ali mesmo, naquele local” (ROSSI, 1993: 25).

A intervenção da mídia, no entanto, alterou profundamente esse isolamento. Ao deixar o anonimato, o movimento naturista foi obrigado a estruturar-se para defender tanto aquele espaço que haviam conquistado, quanto a própria ideia que seus praticantes possuíam acerca do naturismo frente aos ataques desferidos por setores da sociedade, que viam no movimento um atentado à moral e à decência. Além disso, a publicidade em torno da praia do Pinho atraiu não apenas curiosos, interessados em ver as mulheres nuas, como também um grupo cada vez maior de pessoas interessadas em conhecer e praticar o naturismo.

Como consequência de todo esse movimento, fundou-se, em 1986, a Associação de Amigos da Praia do Pinho (AAPP), com o objetivo inicial de regulamentar e oficializar o naturismo no local. Isso foi conseguido após uma série de discussões e de alguns enfrentamentos com o poder municipal local e com segmentos da sociedade, alguns interessados no incremento do turismo e outros preocupados com o impacto da prática sobre os padrões de moralidade. A iniciativa se desdobrou com a criação, em 1988, da Federação Brasileira de Naturismo e, em 1991, com o lançamento da revista *Naturis*.

A partir do sucesso obtido nessas primeiras experiências, o naturismo rapidamente começa a se estender para outras regiões do Brasil. No momento da realização desta pesquisa, a FBN registrava o funcionamento de sete praias oficiais, trinta e uma praias de “nudismo tolerado” (não regulamentadas pelo Código de Ética e não formalmente legalizadas pelo poder público), além de sítios e clubes espalhados por dez estados da federação.

A Praia

As praias no Rio de Janeiro são um espaço de intensa sociabilidade, sendo uma das principais e mais famosas atividades de lazer do carioca e dos turistas de várias partes do mundo. A reputação das praias da cidade não se restringe à beleza natural e de seus elementos geográficos, mas também à condição de referência de moda, estilo e comportamento: são conhecidas pela beleza da mulher brasileira, pelo jeito descontraído e festivo do carioca, pela convivência das diversas classes sociais no mesmo espaço, onde se realizam festas que fazem parte do calendário oficial da cidade (como o *réveillon*), grandes eventos musicais e, inclusive, manifestações religiosas de diversos cultos afro-brasileiros com liturgias e entidades ligadas ao mar. “Ser visto” na praia é atingir uma visibilidade que, se não corresponde ao acesso a um grande número de pessoas, pelo menos carrega o significado simbólico de ocupação e uso de um espaço prestigiado e valorizado.

Nesse contexto, “ser visto” também significa “ser desejado”. A busca da boa forma e do corpo sexualmente atraente possui vínculo direto com a busca da previsibilidade em termos das chances mínimas de rejeição, e, caso esta ocorra, das chances de haver outras conquistas no âmbito da intimidade. Como as relações amorosas e conjugais se tornaram mais flexíveis, o risco de ser “trocado” por outro parceiro, assim como a “receita” de “trocar-lo” antes que ele o faça, torna o sujeito integralmente inseguro quanto ao futuro e as consequências psicológicas e pessoais de algo vinculado ao prazer, mas também a traumas e fobias, tal como o sexo (GIDDENS, 1993).

Da exclusiva preocupação do naturista do Abricó com o respeito a receber na exposição de seu corpo nu, torna-se interessante notar como as pessoas se preocupam basicamente com a insegurança de ficarem nuas na praia, sobretudo na primeira vez. Quando perguntamos sobre a coragem naturista, as respostas invariavelmente remetem ao enfrentamento do que “os outros vão pensar”, incluindo o que vão pensar “quando eu ficar nu”. Jamais mencionam o

medo ou o constrangimento de verem outras pessoas nuas. A causa da aflição de quem ainda não pôs os pés numa praia naturista advém da perspectiva do risco, da imprevisibilidade do que ocorrerá ao “ser visto” nu. O contraste que nos interessa aqui é o fato de haver os comentários de que se vai a uma praia naturista como a intenção de “ver gente pelada”. A grande conexão entre as duas facetas do ato de se despir na praia constitui a condição de dubiedade da nudez, que tanto pode significar algo negativo, que ofende, quanto algo que se deseja ver e apreciar. A praia naturista engendra ambos os aspectos da presença do corpo nu, e seus significados de pureza e de pecado, de ofensa agressiva e de vulnerabilidade, bem como de natureza e de civilização.

Isso aponta para a expectativa em relação às ofensas que se pode receber dos outros no que tange à aceitação do seu próprio corpo nu, mais do que para a expectativa envolvida na aceitação dos corpos nus alheios. Basta observar as descrições das primeiras visitas dos entrevistados a uma praia ou campo naturista e ver que não há relatos de preocupação com o “ver”, mas sim com o “ser visto”.

A nudez do outro geralmente não ofende. Não há comentários sobre a maneira como alguém se exibiu fora do modo adequado. Exceto quando a nudez se liga ao sexo. O sexo, sim, é um comportamento inadequado. O grande perigo, portanto, é a nudez se tornar sexual. A nudez rompe o interdito, a proibição e o “sagrado” do naturismo. O “sagrado” e o “natural” assim se confundem no naturismo. Há uma semelhança desta noção com o sentido de sacralidade da natureza manifesto em certos aspectos do movimento ecológico (para citar um exemplo, os santuários ecológicos são locais proibidos ao uso do homem, e, por isso, guardam características do sagrado). O natural, além de ser preservado intacto, imaculado, inviolado, deve ficar longe da ação do homem.

Se fizermos um paralelo entre a natureza e a mulher (esta compreendida como estando mais próxima àquela do que o homem²³), perceberemos que existe uma correlação, ainda que fraca, entre a proteção da primeira e a proteção da segunda quando se busca regular o erotismo do corpo nu.

O controle sobre o sexo parece ser muito mais em função de uma maneira de se lidar com a intimidade (condição sobre a qual é difícil estabelecer qualquer previsibilidade), tornando-a exposta e compartilhada, excluindo-se o desejo sexual.

A praia no Brasil e no Rio de Janeiro

Lugares privilegiados para o exercício da sociabilidade e peças importantes do imaginário construído sobre a maneira de ser do carioca, as praias da cidade do Rio de Janeiro, em geral, são vistas predominantemente como espaços de lazer. Contudo, nos últimos anos, elas vêm sofrendo marcantes transformações no que tange não só aos aspectos da sociabilidade, mas também e, principalmente, às intervenções do poder público e aos negócios privados ali existentes. A praia de Copacabana, em especial, tem abrigado eventos de grandes dimensões em termos de público presente e de mídia envolvida. Além da já tradicional festa de *réveillon*, grandes *shows* de música e competições esportivas chegam a atrair milhares de pessoas numa só noite – o *show* dos Rolling Stones em 2006, por exemplo, reuniu cerca de 1 milhão e 200 mil pessoas. A praia carioca é, portanto, local para relaxar, encontrar amigos, bronzear-se, ir a espetáculos, para ver e ser visto – sem dúvida, um local de lazer.

As praias no Brasil são espaços públicos sem barreiras ou restrições de entrada, e fazem parte do imaginário construído sobre o país. Mas, até o século

²³ Uma vez que o homem é interpretado como estando mais ligado à cultura do que a mulher, cabe salientar.

XIX, essas praias eram lugares de lixo; espaços onde podiam ser depositados detritos e até mesmo cadáveres humanos. Uma grande transformação ocorreu no século seguinte, quando passaram a ser vistas como espaços de saúde – com a prescrição médica dos banhos terapêuticos – e de prática de esportes. Na década de 1920, com a valorização e o aumento do número de balneários franceses, o tom de pele bronzeado virava moda na Europa contraposto a um tom pálido, já que denotava o aspecto de uma elite e a desobrigação de trabalhar ao sol. O bronzeado se difundiu no Brasil e se tornou um sinal de distinção, uma marca corporal daqueles que tinham tempo e dinheiro disponível para desfrutar do lazer ao sol (FARIAS, 1999; IWATA, 2001).

Representações sobre as praias do Rio de Janeiro funcionam como emblemas da “maneira de ser” e do “modo de viver” do carioca, pois a construção simbólica da praia passa pela sua percepção como espaço natural, mas também como espaço social – as redes de relações sociais que ali se estabelecem. Nesse contexto de representações e construções sociais sobre as praias cariocas, destacam-se os aspectos de liberdade, de informalidade e de transgressão que norteiam a frequência à orla. Valle afirma: “Se Ipanema é entendida como um bairro onde se desenvolvem comportamentos ‘vanguardistas’, é no espaço da praia (...) que as novas moralidades de Ipanema ganharam um destaque público” (2007: 6).

Trabalhos recentes que abordam a praia e o estilo de vida carioca mencionam a exibição dos corpos como algo que, no Rio de Janeiro, encontra na praia um espaço propício para esse comportamento (GOLDEMBERG, 2002; OSÓRIO, 2005). A partir dessa abordagem, em um país como o Brasil onde a juventude é um atributo culturalmente valorizado, a praia se revela como um espaço para a busca e, também, a exibição dessa mesma juventude, que pode se expressar, por exemplo, através da prática de diferentes atividades físicas e desportivas nas areias e calçadões da orla carioca.

De outra perspectiva, revelando o seu lado menos idílico e idealizado, as praias cariocas também têm sido cenário para a deflagração de conflitos

envolvendo grupos de frequentadores, comerciantes e poder público. Dos arrastões dos anos 90 nas praias da Zona Sul às ameaças de “pitboys” a homossexuais que frequentam determinado ponto da praia de Ipanema, passando pelos enfrentamentos entre comerciantes e fiscais da prefeitura e pelos assaltos a turistas, esse aspecto conflituoso se inseriu no cotidiano das praias cariocas e tem sido fartamente noticiado pelos meios de comunicação, trazendo à luz a complexidade da ocupação e do exercício da sociabilidade nas praias do Rio de Janeiro.

É assim que, apesar das difundidas ideias de “espaço democrático”, de espaço de “convívio das diferenças”, de “paraíso da convivência das classes”, nas praias cariocas podemos ver o encontro de grupos sociais diferentes, mas, de alguma forma, separados ou agrupados por *regiões morais*, conceito cunhado por Park (1967), segundo o qual os seres humanos se agrupam de acordo com determinados interesses ou gostos, e passam a frequentar determinados locais a fim de se relacionarem com outros que compartilham interesses comuns. Nesse sentido, é possível ver e analisar a ocupação das praias cariocas tendo como referência grupos sociais heterogêneos, pois, apesar da “mistura de pessoas”, não significa que na praia carioca haja um contexto sem diferenciação; ao contrário, as diferenças são mutuamente reconhecidas pelos frequentadores, seja por aspectos físicos, de comportamento ou de consumo. Em outras palavras, há sinais que são reconhecidos e que valem como pistas para as classificações mútuas dos frequentadores dos diferentes trechos de uma praia e também das diferentes praias, ou seja, das diferentes *regiões morais*.

Farias (1999) constrói, a partir das classificações dos frequentadores, um mapeamento geral das praias cariocas e de sua hierarquização. Hierarquizar as praias significa dizer e reconhecer que a estrutura da sociedade se transplanta para as praias, pois, mais que pelas suas características naturais, as praias se diferenciam pelos grupos sociais que as frequentam. Aquilo que insere a praia no cenário cultural da cidade é a sua apropriação enquanto lugar de um grupo, isto é,

enquanto algo vivido, um espaço que faz sentido e que é construído enquanto um sistema de significação.

O naturismo, assim, representa uma forma de sociabilidade discursiva a qual, somada a um também inédito processo de valorização do tempo livre, favorece a construção de opiniões públicas com constrangimentos baseados na interação. É por essa via que uma esfera pública autônoma pode aparecer.

Tal fisionomia enquadra-se no modelo teórico-discursivo entrevisto por Jürgen Habermas, em um rápido período da história da sociedade, então estimulado pela conjunção do nascimento de uma burguesia e a inauguração de um Estado-nação capitalista. Esta chance de formar opinião por meio de oportunidades de diálogos equitativos teria sido perdida pela sociedade civil, ou por uma parcela específica desta sociedade civil, a burguesia europeia dos séculos 18 e 19. Ela se perde na multidão, troca o diálogo pela estratégia e sobrevive dos votos que lhe sobram depois de satisfeitos os interesses de uma classe política liberal e de grupos econômicos mundialmente organizados.

Os naturistas da Praia do Abricó e a criação de organizações locais

A ideia de “respeito” dentro do naturismo praticado na Praia do Abricó apresenta-se, no ponto da reflexão proposta da pesquisa, como um conceito base para a compreensão da noção de uma “identidade naturista”. A prática naturista preconiza uma nudez pública e coletiva num determinado espaço – no caso analisado, uma praia da cidade do Rio de Janeiro – como um retorno, daqueles que lá se encontram e compartilham os mesmos ideais, ao “corpo natural” e, portanto, menos carregado das premissas vigentes na sociedade contemporânea que atribuem valores negativos e eróticos à nudez. Assim, o naturismo tem de

lidar com as dificuldades de se realizar uma atividade onde a nudez seja obrigatória sem que isto seja visto como obscenidade.

A forma como o respeito às normas, estabelecidas pela legislação vigente e específica ao naturismo e pelo controle ostensivo da Associação Naturista do Abricó, formulado e posto em ênfase pelos praticantes, tem suas origens numa busca por reconhecimento não só do naturismo, como forma legítima de uso do corpo, mas também dos indivíduos enquanto naturistas. Na base do respeito, que é uma condição fundamental para que as pessoas entrevistadas se sintam “à vontade” e, portanto, dispostas a frequentar as praias totalmente nuas, está uma necessidade de afirmação de uma individualidade combinada a uma contrapartida em termos de um “sentimento” de comunidade.

O ponto que gostaríamos de ressaltar é que o respeito a que os informantes se referem como objetivo, algo a ser proporcionado pelo naturismo – mas também elemento “através do qual” o naturismo se afirma – é condição para a formação de laços de reciprocidade entre as partes presentes no sistema de trocas simbólicas que o naturismo realiza. Assim, podemos demonstrar que a identidade naturista – que participa do processo contemporâneo de afirmação das identidades coletivas – remete paradoxalmente a uma busca dos indivíduos por reconhecimento, por espaço social dentro de uma sociedade em constante mudança. Por outro lado, esta construção de uma identidade atua na reprodução de sentimentos relativos a uma tentativa de manutenção de formas de classificação e comportamento tradicionais, onde a família, a tradição, a comunidade estão entre as prioridades a serem afirmadas.

Quando falamos do respeito no naturismo, referimo-nos a como os participantes esperam que sua nudez, historicamente confinada, sobretudo na modernidade, ao limite social da intimidade e da vida privada dos indivíduos, será recebida por aqueles presentes na praia. A preocupação com o controle e estabelecimento de normas de conduta dentro do naturismo, num lado “exterior”, ou seja, fora dos limites da praia, demonstra como o naturismo pode ser confundido com uma forma de se expor eroticamente o corpo. Por outro lado, esse

mesmo respeito, no “interior” da área do naturismo, que tem de ser cobrado e executado em termos de normatividade, serve de referência simbólica para aqueles que o valorizam e o demonstram.

A preocupação com a reputação também faz parte das preocupações da Associação Naturista do Abricó (Anabricó), que tem de lidar com questões relativas às consequências negativas de ocorridos na praia durante os fins de semana, quando seus membros se unem pela observância dos preceitos e normas naturistas. Talvez, o importante neste ponto seja notar a forma como que, através da afirmação do respeito, a identidade naturista se constrói.

É nesta perspectiva, então, que somos levados à tomada da obra de Habermas em função da importância que este dá à construção da identidade e à sociabilidade espontânea, o que pode contribuir para uma transformação do sentido atribuído ao lazer na pesquisa na área de ciências sociais. Habermas elabora, com o transcorrer do tempo, um modelo de interpretação da realidade social baseado na dimensão discursiva nos processos de formação da ação coletiva.

No agir estratégico, dinheiro e poder codificam um acordo “racional com princípio a fins” suscetível a cálculos, possibilitando uma influência estratégica generalizadora sobre a decisão dos outros participantes na interação, num movimento de engano do processo de formação do consenso. Substituindo-se a comunicação linguística por uma generalização simbólica de prejuízos e ganhos, o “mundo da vida” fica submetido ao poder e moeda, não sendo mais necessário para a coordenação das ações, havendo a degradação do agir comunicativo e autoregulação do poder e moeda.

No entanto, Habermas nega à razão instrumental qualquer possibilidade de totalização, pois esta só é possível utilizando o mundo da vida, apesar da racionalidade deste último trazer o paradoxo de instrumentalizar-se em função de sua complexificação. O importante é que, ao defender a categoria “mundo da vida”, opta por dotá-la de uma racionalidade superior, a comunicativa, sem a qual os sistemas do poder e dinheiro não podem existir. Na ação

comunicativa, os participantes buscam o consenso, aproximando racionalidade e verdade relativa através do consenso como critério de validade.

Assim, sob o aspecto do entendimento, este agir serve à tradição e à renovação cultural, sob o aspecto da coordenação da ação, serve à integração social e à criação da solidariedade e, sob o da socialização, para a formação de identidades pessoais. Estas identidades são forjadas na socialização, constituindo-se um espaço de racionalidade onde as subjetividades participantes constroem discursivamente um acordo mútuo, livre de coerções.

Dessa forma, atividades de lazer envolvendo coletividades, como o naturismo, por exemplo, caracterizadas por esta sociabilidade espontânea na busca pessoal do prazer, podem ser estudadas a partir das categorias de análise acima apontadas. O contrário, no entanto, ocorre quando as práticas de lazer mediadas pelo mercado preservam o movimento de ancoragem e colonização que generaliza as ações estratégicas.

Para a caracterização do naturismo dentro do modelo analítico adotado, deve-se propor um levantamento de elementos que apontam para sua dimensão comunicativa consensual, sendo avaliadas as possibilidades de atender aos requisitos esperados. Obviamente, esta tarefa está restrita aos limites impostos por este tipo de exposição, bem pelo caráter ainda inicial desta pesquisa, se concretizando apenas pela verificação teórica dos pressupostos básicos.

Acredita-se que o naturismo corresponde a uma prática de lazer portadora de uma dimensão lúdica capaz de construir espaços privilegiados para a observação da construção de juízos éticos universais e desenvolver uma comunicação voltada para o entendimento mútuo, pode ser pesquisado sob o prisma da ação comunicativa habermasiana. Para tal perspectiva fundamentar satisfatoriamente, faz-se necessário definir até que ponto o nudismo se vincula à noção de consumo do tempo livre, para uma avaliação de se e como o participante adota uma comunicação estratégica regulada pelos mesmos meios sistêmicos que atuam no Estado e no mercado, onde o cálculo e a busca da maximização dos interesses vigoram.

Se considerarmos o naturismo um tipo de troca simbólica, podemos tentar saber se a nudez compartilhada (dada, recebida e retribuída) serve de instrumento para que o consenso, o respeito mútuo e a solidariedade sejam fundados ou se, pelo contrário, serve para, valorizada, criar ganhos utilitários particulares.

A noção maussiana de reciprocidade, que englobaria moral, direitos e valores, ou seja, as dimensões normativa e valorativa da vida social. A dádiva (dar, receber e retribuir) implica no reconhecimento dos direitos e deveres estabelecidos, bem como no reconhecimento mútuo dos envolvidos enquanto merecedores da troca, o que cria uma adesão comunitária a valores. Habermas também se inclina para a incorporação da dimensão valorativa através do reconhecimento do caráter constitutivo do princípio de solidariedade na definição dos problemas de ordem moral. É através do engajamento do seres humanos no processo de socialização, condição para a individuação, que a identidade é constituída. Então a busca da identidade deve, no sentido de dever moral, ter por objetivo o estabelecimento do respeito nas relações sociais.

Procurando resgatar a dimensão substantiva da solidariedade, chamamos atenção para o fato de que a noção de reciprocidade atribui uma importância decisiva aos valores no equacionamento dos direitos envolvidos nas relações de troca analisadas por Mauss. A institucionalização da relação entre as partes demanda o reconhecimento mútuo dos envolvidos enquanto merecedores da reciprocidade, isto é, da consideração mútua da “dignidade” das partes enquanto membros legítimos de uma comunidade determinada com a qual se identificam através da comunhão de valores e visões de mundo.

Fazendo da praia e da associação que organiza a prática uma arena pública de participação discursivo-deliberativa, característica da esfera pública habermasiana, o naturismo normatiza as relações de contato e comportamento em um local oficialmente liberado para a prática da nudez pública.

Das entrevistas realizadas com os naturistas ao longo da pesquisa de doutorado, se buscou, além de questões ligadas à prática do naturismo no

contexto cultural da contemporaneidade, averiguar como participação da associação naturista do Abricó como condição necessária para a possibilidade de funcionamento desta atividade de lazer naquele espaço público, em particular a praia do Abricó. Das respostas e anotações, conseguidas por meio de questionários abertos aplicados nos banhistas em geral que iam ao local nos fins de semana e seria compatível ressaltar um ponto em particular desenvolvido na tese. Tratamos então da forma específica de referir ao respeito existente na praia naturista assinalado quase que exclusivamente pelas mulheres entrevistadas. O ponto central é como que, para os homens, o respeito que buscam receber está mais focado em situações que fazem referência ao fato de estarem nus, havendo maior preocupação com controle sobre frequentadores que não cumpram as regras do código de ética. Então, o respeito reciprocamente trocado pelos homens – e regulado e promovido pela associação com um todo – contém em si a característica normativa do estabelecimento de prevenção de infrações das instruções dos “verdadeiros naturistas”, que regulam a forma de se comportar e agir diante da nudez. A perspectiva dos homens também confere com a de consolidação da associação enquanto estância regulatória dos agentes e discursos dentro da esfera de deliberações práticas e propositivas em torno da afirmação do naturismo enquanto modelo de função identitária e manifestação coletiva.

Paralelo a uma exaltação da praia como um lugar privilegiado de lazer, opiniões em diversas assertivas do senso comum fazem dela um “lugar democrático”, de livre acesso a qualquer indivíduo, de qualquer classe social, gênero, idade, religião, cor ou identificação sexual. A praia, assim, é usada como contraste em um país desigual e injusto socialmente. A partir de revisão bibliográfica, a concepção da praia como opção de lazer pode-se analisar o discurso da praia como “lugar democrático”.

Partimos do pressuposto de que a identidade é organizada socialmente através da ANA, onde há um sistema de troca é organizado e o respeito se estabelece como um dos principais bens dados, recebidos e retribuídos. No caso

específico da mulher, a percepção advinda das entrevistas e observação nos leva a considerar o modo como as mulheres participam deste sistema. Nas suas falas, é marcante a afirmação de que se sentem à vontade na praia naturista, pois alegam não haver lá tanta preocupação com o padrão estético de beleza estabelecido pela sociedade. Portanto, em contraposição aos homens, que trocam o respeito entre si e reafirmam o controle do território, as mulheres recebem, além de um respeito à nudez delas na praia, também uma aceitação dos seus corpos, sendo uma espécie de alívio à pressão da cultura da boa forma.

Os homens naturistas vivenciam socialmente as inseguranças individuais sobre a aceitação de seus corpos, com grande foco na preocupação com o tamanho do pênis enquanto signo de masculinidade. Já as mulheres experimentam um respeito em relação a suas preocupações quanto às exigências da beleza como marca do feminino.

O 'natural' buscado no naturismo remete a outro tempo e outro lugar onde as pressões contemporâneas sobre a corporeidade individual seja amenizada, ou pelo menos controlada, através de uma organização do espaço. Desta forma, a discussão sobre a aplicabilidade do conceito de esfera habermasiano ao naturismo praticado na praia do Abricó é plausível enquanto respeita a noção de sociabilidade primária do mundo da em contraposição a uma colonização sistêmica dos agenciamentos políticos na esfera da formação de identidades coletivas. No entanto, há que se considerar a forma de apropriação e aplicação das prerrogativas discursivo-deliberativas nas coletividades e suas especificidades. A atuação das mulheres na prática do naturismo e como membros da Associação demonstra uma forma de utilização do agir comunicativo em prol da busca de entendimento e de consolidação de proteção de seus interesses, que no entanto carrega uma caracterização de contradiscurso em contraposição à percepção dos homens em relação ao respeito. O que parece possível afirmar, para concluir, é que o respeito, apesar de compartilhado por homens e mulheres, que reproduzem o sistema de troca necessário à

solidariedade necessária à causa e à identidade coletiva naturista, é apropriado e defendido a partir de perspectivas nem sempre coincidentes.

CONCLUSÃO

Nossos objetivos e hipóteses de pesquisa fazem referência a alguns dos raciocínios e elementos que atravessaram a tese. Nossos pressupostos teórico-analíticos se enraizaram nisso que chamei de chave da 'construção da identidade naturista. A partir dela, um conjunto de lugares-comuns sobre a relação entre atividades de lazer, consumo e identidade, e sobre ambos separadamente, foi deslocado e devidamente criticado. Nesse enquadramento, o objetivo principal de investigação indagava pelos efeitos produzidos pela interação entre organizações naturistas e a criação de normas que geram e conduzem a identificação de seus membros em torno das suas regras e seus valores.

A pesquisa aqui apresentada mudou o enquadramento e formato das reflexões e pesquisas realizadas ao longo de seu processo de realização. Fruto do próprio material levantado e produzido ao longo da investigação, a adoção de uma referência outra significa a percepção e assunção de uma tendência a reflexões teóricas em detrimento de descrição exaustiva da cotidianidade do naturismo e de seus praticantes. Esta característica fez com que o investigador se visse forçado, primeiro, a tomar consciência do traço metodológico que o guiou, mesmo que inconscientemente, e, segundo, a não somente indicá-lo no corpo da tese em elaboração como a desenvolvê-lo de forma a aproveitar os benefícios possíveis. Então, o trabalho aqui apresentado consiste num esforço de construção de um rol indicativo das obras e ideias presentes na literatura das Ciências Sociais que sirvam para abordar a complexidade das indagações e demandas trazidas à tona pela observação do fenômeno escolhido, no caso, o naturismo.

Ao elencar e aprofundar as discussões em torno do tema, a utilização do objeto de pesquisa restringe-se, desta forma, a uma exemplificação com fins demonstrativos de certos modelos teóricos e conceitos analíticos, sugerida apenas como cristalização dedutiva dos aspectos valorizados que a bibliografia e os autores indicaram. Sendo assim, uma exaustiva e densa descrição de

experimentações no “trabalho de campo” e na “observação participante”, necessários à elaboração de uma etnografia propriamente dita, dá lugar a contrapartidas concretas aos conceitos abstratos dos quais se lançou mão. Como se verifica na argumentação pautada no estudo relativo ao naturismo - e da Praia do Abricó e seus frequentadores – enquanto fenômeno passível de conceituação teórica, revela-se portanto o caráter de ensaio sobre tema aliado a verificação pontual de determinadas afirmações através do caso concreto e atual das realizações levadas a cabo pelos e através de um grupo selecionado de praticantes do naturismo.

Sem necessariamente alterar resultados e conclusões, esta modificação na classificação do produto obtido traz uma melhor adaptação do esforço realizado – de reunião e apreciação de referências sobre os assuntos em variados níveis e conexões – aos limites que não se previam na fase de elaboração das atividades futuras e às derivações frutíferas que ocorreram sem, no entanto, estarem devidamente descritas como proposta. Acima de tudo, a clareza lucra sem danos à preocupação padrões acadêmicos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS²⁴

ADELMAN, M.; RUGGI, L. The beautiful and the abject: gender, identity and constructions of the body in contemporary brazilian culture. **Current Sociology**, July; Vol. 56(4), p. 555–586, 2008.

ARANTES, A. A. Consumo e entretenimento: hipóteses para uma antropologia do tempo livre. **Cadernos IFCH**. Campinas: Unicamp, n.27, 1993.

ASAD, T. Two European Images Of Non-European Rule. In: ASAD, T. (Org.), **Anthropology and the colonial encounter**. Nova York: Humanities Press, 1973.

BADINTER, E. **XY**: sobre a identidade masculina. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

BAKHTIN, M. **Rabelais and his world**. Tradução de Hélène Iswolski. Bloomington: Indiana University Press, 1984.

BAQUERO, R; KEIL, I. É possível a emancipação social? Poder e empoderamento em Michel Foucault e Paulo Freire. In: BAQUERO, M. (Org.). **Capital social, desenvolvimento sustentável e democracia na América Latina**. Porto Alegre: UFRGS, 2007.

BARCAN, R. **Nudity**: a cultural anatomy. Oxford: Berg, 2004.

BARTHE-DELOIZY, F. Le naturisme: des cures atmosphériques au tourisme durable. **Communications**, n.74. Paris: Seuil, 2003.

BAUBÉROT, A. Naturisme et nudisme: un retour à la vie sauvage? **Revue Agora**, n.11. Paris: L'Harmattan, 1998.

BAUDRILLARD, J. **La société de consommation, ses mythes, ses structures**. Paris: Denoël, 1970.

_____. **A sociedade de consumo**. Lisboa: Edições 70, 1975.

_____. The finest consumer object: the body. In: ____ **The consumer society: myths and structures**. London: Sage, 1998.

²⁴ Baseadas nas normas da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT).

BAUMAN, Z. **La modernidad líquida**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002.

_____. **Identity**: conversations with Benedetto Vecchi. Cambridge: Polity Press, 2004.

BECKER, H. **Uma teoria da ação coletiva**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.

_____. **Métodos de pesquisa em ciências sociais**. São Paulo: Hucitec, 1994.

BELFIORE, M.; BÓGUS, L.; YAZBEK, M. C.; CASTEL, R. **Desigualdade e a questão social**. São Paulo: EDUC, 2004.

BELL, D.; HOLLIDAY, R. Naked as Nature Intended. **Body & Society**. SAGE Publications (Los Angeles, London, New Delhi and Singapore), Vol. 6(3–4): 127–40, 2000.

BELL, K.; MCNAUGHTON, D. Feminism and the Invisible Fat Man. **Body & Society**. SAGE Publications (Los Angeles, London, New Delhi and Singapore), Vol. 13(1): 107–131. 2007.

BERGER, P. On the obsolescence of the concept of honor. In: HAUERWAS, S.; MACINTIRE, A. (Eds.) **Revisions**: changing perspectives in moral philosophy, Indiana: University of Notre Dame Press, 1983.

BOCOCK, R. **Consumption**. London: Routledge, 1993.

BORDO, S. **Unbearable weight**: feminism, western culture and the body. Berkeley: University of California Press, 1993.

_____. A feminista como o outro. **Revista Estudos Feministas**. Florianópolis: Centro de Filosofia e Ciências Humanas da UFSC, v.8, n.1, 2000.

BOTT, E. **Família e rede social**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

BOURDIEU, P. **Distinction**: a social Critique of the Judgment of Taste. London: Routledge, 1986.

_____. **O poder simbólico**. Lisboa: Difel, 1989.

_____. **La domination masculine**. Paris: Seuil, 1998.

_____. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 1999.

_____. **Razões práticas:** sobre a teoria da ação. Oeiras: Celta, 2001a.

BRAH, A. Diferença, diversidade, diferenciação. **Cadernos Pagu** (26), janeiro-junho de 2006: p.329-376.

BRAUD, J. Deux siècles de naturisme, **Bulletin de la Commission Études, Réflexion et Communication Interne de la FFN** (CERCI), 1999.

BRUHNS, H. T. Lazer e motricidade: dialogando com o conhecimento. In: BRUHNS, H. T. (Org.). **Temas sobre o lazer**. Coleção educação física e esportes. Campinas: Autores Associados, 2000.

_____. De Grazia e o lazer como isenção de obrigações. In: BRUHNS, H. T. (Org.). **Lazer e ciências sociais:** diálogos pertinentes. Coleção Lazer, esporte & sociedade. São Paulo: Chronos, 2002.

BUTLER, J. **Bodies that Matter:** on the discursive limits of 'sex'. London; New York: Routledge, 1993.

_____. **Problemas de gênero:** feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 2003.

CAILLÉ, A. Nem holismo nem individualismo metodológicos. Marcel Mauss e o paradigma da dádiva. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, nº 38, vol. 13, p. 5-37, 1998.

_____. **Don, intérêt et désintéressement.** Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres. Paris: La Découverte/M.A.U.S.S., 2005.

CARDOSO, H. A. Globalização dos direitos humanos e dos cidadãos. **Júris Síntese IOB**. São Paulo: Thomson, n. 31 - Set/Out de 2001. CD-ROM.

CARDOSO DE OLIVEIRA, L. Justiça, solidariedade e reciprocidade: Habermas e a antropologia, In: CARDOSO DE OLIVEIRA, R.; CARDOSO DE OLIVEIRA, L. **Ensaios antropológicos sobre moral e ética**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 99, 1996a.

_____. Entre o justo e o solidário: os dilemas dos direitos de cidadania no Brasil e nos EUA. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, R.; CARDOSO DE OLIVEIRA, L. **Ensaios antropológicos sobre moral e ética**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 99, 1996b.

_____. Honra, dignidade e reciprocidade. In: MARTINS, P. H.; NUNES, B. F (Orgs.) **A nova ordem social:** perspectivas da solidariedade contemporânea. Rio de Janeiro: Vozes, 2004.

CERTEAU, M. de. **A invenção do cotidiano**: artes de fazer. Petrópolis: Ed. Vozes, 1989.

CHANEY, D. **Lifestyles**. London: Routledge, 1996.

CLARK, K. **The nude**: a study of ideal art. London: John Murray, 1956.

_____. On ethnographic authority. **Representations**, n. 2: 118-46, 1983.

CLIFFORD, J. Introduction. In: CLIFFORD, J.; MARCUS, G. (Ed.). **Writing cultures**. Berkeley: University of California Press, 1986.

COELHO, M. C. **O valor das intenções**: dádiva, emoção e identidade. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

CONNELL, R.W. **Gender**. Cambridge: Polity Press, 2002.

CORRÊA, M. O sexo da dominação. **Novos Estudos Cebrap** (54), julho de 1999.

COSTA, M. M. M. Políticas públicas de prevenção da delinqüência juvenil. In:____. **Direito, cidadania e políticas públicas**. Porto Alegre: Imprensa Livre, 2006, p. 9-20.

COVA, B. The postmodern explained to managers: implications for marketing. **Business Horizons**, 39(6):1-9, 1996.

COVER, R. The naked subject: nudity, context and sexualization in contemporary. **Culture Body & Society**. SAGE Publications: London, Thousand Oaks and New Delhi, Vol. 9(3): 53–72, 2003.

DA MATTA, R. **Carnavais, malandros e heróis**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

_____. **A casa e a rua**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1991.

_____. **Conta de mentiroso**: sete ensaios de antropologia brasileira. Rio de Janeiro: Rocco. 1994.

_____. **O que faz o Brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1999a.

_____. **Entrevista à revista República**. Março. 1999b.

DAVIS, M. **Gangland**: cultural elites and the new generationalism. St Leonards, NSW: Allen and Unwin, 1997.

DE GRAZIA, S. **Tiempo, trabajo y ocio**. Madrid: Editorial Tecnos, 1996.

DEBERT, G. G. **A reinvenção da velhice**: socialização e processos de reprivatização do envelhecimento. São Paulo: FAPESP, 2004.

DOMINGUES, J. M. **Sociologia e modernidade**: para entender a sociedade contemporânea. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

DUARTE, L. F. D. Classificação e valor na reflexão sobre identidade social. In: CARDOSO, R. (Org.). *A Aventura Antropológica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

_____. O Império dos Sentidos: sensibilidade, sensualidade e sexualidade na cultura ocidental moderna. In: HEILBORN, M. L. (Org.). **Sexualidade**: o olhar das ciências sociais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

DUBET, F.; MARTUCCELLI, D. **¿En qué sociedad vivimos?**. Buenos Aires: Losada, 1999. (Cap. La desinstitucionalización, págs. 201 a 233).

DUMONT, L. **Essays on individualism**: modern ideology in anthropological perspective. Chicago: The University of Chicago Press, 1986.

DUPAS, Gilberto. **A lógica da economia global e a exclusão social**. <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010340141998000300019&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 17 de setembro de 2006.

ELIAS, N. **O processo civilizador I**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

_____. **O processo civilizador II**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

FALEIROS, M. I. C. Repensando o lazer. **Revista Perspectiva**. São Paulo, n.3, 1980.

FARIAS, P. **Pegando uma cor na praia**: relações raciais e classificação de cor na cidade do Rio de Janeiro. 224f. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia) – UFRJ, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1999.

FAVRET-SAADA, J. Être affecté. *Gradhiva*. **Revue d'Histoire et d'Archives de l'Anthropologie**, nº8: p 3-9, 1990.

FEATHERSTONE, M. The body in consumer culture. **Theory, Culture and Society**, vol. 1, n. 2: 18-33, London: Sage, 1982.

_____. Post-modernism: **Theory, Culture and Society**, Vol.5, n. 2-3. London: Sage, 1988.

_____. **Consumer Culture and Post-modernism**. London: Sage, 1991.

_____. O curso da vida: corpo, cultura e o imaginário do processo de envelhecimento. **Cadernos IFCH**. Campinas: Unicamp, n.13, 1994.

FEFFERMANN, M. **Vidas arriscadas**: o cotidiano dos jovens trabalhadores do tráfico. Petrópolis: Vozes, 2006.

FIRAT, A. F. The Consumer in Postmodernity. **Advances in Consumer Research**, 18: 70-76, 1991.

FISCHLER, C. Obeso benigno, obeso maligno. In: SANT'ANNA, D. B. **Políticas do Corpo**. Estação Liberdade. São Paulo, p. 69-80, 1995.

FOUCAULT, M. **A história da sexualidade I** – a vontade de saber. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

_____. **Vigiar e punir**. Petrópolis: Vozes, 1987.

_____. **A Microfísica do poder**. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2001.

FRASER, N. Reconhecimento sem ética? **Lua nova**. São Paulo, 2007, n.70.

_____. Mapeando a imaginação feminista: da redistribuição ao reconhecimento e à representação. **Revista de Estudos Feministas**, Vol. 15, n. 2. Florianópolis, maio, 2007a.

FRASER, M.; GRECO, M. (Eds.). **The body**: a reader. London and New York: Routledge, 2005.

FREUD, S. Nous et la Mort. In: **La Psychanalyse en Europe**, 1915.

GEERTZ, C. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989[1973].

GIDDENS, A. **As conseqüências da modernidade**. São Paulo: Editora Unesp, 1991.

_____. **Modernity and self-identity**: self and society in the late modern age. Cambridge: Polity Press, 1991

_____. **A transformação da intimidade:** sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas. São Paulo: Ed. Unesp, 1993.

_____. **Modernidade e identidade.** Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2002.

GODBOUT, J. Introdução à Dádiva. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, nº 38, vol. 13, p. 39-51, 1998.

_____. **O espírito da dádiva.** Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas, 1999.

GODBOUT, J; CAILLE. A. **L'Esprit du don.** Quebec: Boreal, 1992.

GOLDEMBERG, M. **O nu e o vestido:** dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca. Rio de Janeiro: Record, 2002.

_____. Dominação masculina e saúde: usos do corpo em jovens das camadas médias urbanas [Versão eletrônica]. **Ciência e Saúde Coletiva**, 10(1), 91-96. 2005.

GOLDENBERG, M.; RAMOS, M. S. A civilização das formas: o corpo como valor In: GOLDENBERG, M. et al. **Nu & vestido:** dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca. Rio de Janeiro: Record, 2002

GOLDMAN, M. A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé, In: MOURA, C. E. M. (Org.). **Candomblé:** desvendando identidades, São Paulo: EMW, p. 106, 1987.

_____. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia **Rev. Antropol.** Vol.46, nº.2, São Paulo, 2003.

GROSSI, M. P. **Trabalho de campo & subjetividade.** Florianópolis: UFSC/PPGAS, 1992.

GUTIERREZ, G. A contribuição da teoria da ação comunicativa para a pesquisa sobre o Lazer In: BRUHNS, H. T. (Org.). **Lazer e ciências sociais:** diálogos pertinentes. Coleção Lazer, esporte & sociedade. São Paulo: Chronos, 2002.

HABERMAS, J. Notas Programáticas para a Fundamentação de uma Ética do Discurso. In: **Consciência moral e agir comunicativo**, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 61-141, 1983/89.

_____. **Mudança estrutural da esfera pública.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

- _____. **Teoría de la acción comunicativa**. Vol. 2. Madri: Taurus, 1987.
- _____. **Teoría de la acción comunicativa**: Vol. I, Racionalidade de la acción y racionalización social. Tradução de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1988a.
- _____. **Teoria de la acción comunicativa**. Complementos y estudios previos. Madrid: Ed. Cátedra, 1989.
- _____. **O discurso filosófico da modernidade**. Lisboa: Dom Quixote, 1990.
- _____. **Pensamento pós-metafísico**. Estudos filosóficos. Rio de janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- _____. **Comentários à ética do discurso**. Lisboa: Instituto Piaget, 1991, p. 96.
- _____. Três modelos normativos de democracia. **Revista Lua Nova**. N° 36. São Paulo: 1995. p. 39-53.
- _____. Espaço público 30 anos depois. **Caderno de Filosofia e Ciências Humanas**. Centro Universitário Newton de Paiva, ano VIII, N. 112, abril 1999, p. 6-28.
- _____. **Racionalidade e comunicação**. Lisboa: Edições 70, 2002.
- _____. **A inclusão do outro**: estudos de teoria e política. Tradução de George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Vol. II. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- _____. **Era das transições**. Tradução e introdução de Flávio Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003
- HALL, S. The question of cultural identity. In: HALL, S.; HELD, D.; MCGREW, T. **Modernity and its futures**. Politic Press/Open University Press, 1992.
- HEILBORN, M. L. Entre as tramas da sexualidade brasileira. **Estudos Feministas**, Florianópolis: 14(1), 336, Jan.-abril, 2006.
- HELPER, I. Inclusão do outro, dever moral e direito segundo Habermas. In: LEAL, R. G. et al. (Org.). **Direitos sociais e políticas públicas**: desafios contemporâneos. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2006.

IAROSINSKI, M. H. **Contribuições da teoria da ação comunicativa de Jürgen Habermas para a educação tecnológica.** Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Tecnologia, do Centro Federal de Educação Tecnológica do Paraná, Curitiba, PR, 2000, p.10. Disponível em: <www.ppgte.cefetpr.br/dissertacoes/2000/maristela.pdf.> Acesso: 17 maio 2006.

IRIGARAY, L. **This sex which is not one.** Ithaca, New York: Cornell University Press, 1985.

IWATA, N. **O rio e o mar.** A influência da orla marítima na formação de imaginário da cidade do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Vitruvius, maio 2001. Disponível em: <<http://www.vitruvius.com.br/arquitextos/arg000/esp069.asp>> acesso em: 28 jan. 2008.

JAMESON, F. Postmodernism and Consumer Society. In: FOSTER, H. (Ed.). **The anti-aesthetic: essays on postmodern culture.** Port Townsend, WA: Bay Press, 111-125, 1983.

KARSENTI, B. **Marcel mauss: Le fait social total.** Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

KULICK, D. Gender Politics. **Men and Masculinities.** Vol. 11, N.2, December 2008, p.186-192.

KUNDERA, M. **The Unbearable Lightness of Being.** New York: Harper & Row, 1984.

LA CECLA, F. **Machos: sin ánimo de ofender (3ª Ed.).** Buenos Aires: Siglo XXI de Argentina Editores, 2005.

LA TAILLE, Y. de. O sentimento de vergonha e suas relações com a moralidade. **Psicol. Reflex. Crit.**, Vol.15, n.1, 2002.

LARAIA, R. B. Ética e antropologia. In: LEITE, I. B. (Org.). **Ética e Estética na Antropologia.** Florianópolis: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC, CNPq, 1998.

LASH, S.; URRY, J. **Economies of Signs and Space.** London : Sage, 1994.

LE BRETON, D. **Anthropologie du Corps et Modernité.** Paris: PUF, 1990.

_____. **Representations du corps, espaces et pratiques sportives.** Sociologie de pratiques d'Exercice corporel, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, Laboratoire APS et Sciences Sociales, UFRSTAPS, 1991a.

_____. **L'Homme en Mirroir**: le corps alter ego. Sociologie de Pratiques d'Exercice corporel, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, Laboratoire APS et Sciences Sociales, UFRSTAPS, 1991b.

_____. Aqueles que vão para o mar: o risco e o mar. **Rev. Bras. Cienc. Esporte**, Campinas: V. 28, n. 3, p. 9-19, maio 2007.

LEITE, I. B. (Org.) **Ética e estética na antropologia**. Florianópolis: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC, CNPq. 1998.

LÉVI-STRAUSS, C. A Eficácia Simbólica. In: **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

_____. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: EPU, 1974.

LIMA, J. V. R. B.; CAMPOS, R. Desigualdades sociais e pobreza: buscando novos enquadramentos. In: BAQUERO, M. (Org.). **Capital social, desenvolvimento sustentável e democracia na América Latina**. Porto Alegre: UFRGS, 2007.

LIPOVETSKY, G. **A era do vazio**: ensaio sobre o individualismo contemporâneo. Lisboa: Relógio D'Água. 1983.

_____. **A terceira mulher**: permanência e revolução do feminino. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

LUDWIG, C. L; et al. Discurso e direito: o consenso e o dissenso. In: _____. **Direito e discurso**: discursos do direito. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2006. p.50-51.

MACCANNEL, D. **The tourist, a new theory of the leisure class**. New York: Schocken, 1989.

MALINOWSKI, B. **Coral gardens and their magic**, Londres: George Allen and Unwin, 1935.

_____. **Os argonautas do Pacífico Ocidental**. Relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné, Melanésia. São Paulo: Abril, 1978[1922].

MALYSSE, S. A la recherche du corps idéal: culte féminin du corps dans la zone balnéaire de Rio de Janeiro. In: Cahiers du Brésil Contemporain, Paris, n.31, p.157-174, 1997.

MARCUSE, H. **Eros e civilização**: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1978.

MARQUES, A. C. e VILLELA, J. M. O que se diz, o que se escreve: etnografia e trabalho de campo no sertão de Pernambuco. **Rev. Antropol.** [online] Vol.48, n.1, p. 37-74, 2005.

MARSCHALL, T.H. **Class, citizenship and social development**. Connecticut: Greenwood Press, 1976.

MARTIN, Emily. **A mulher no corpo**: uma análise cultural da reprodução. Rio de Janeiro: Editora Garamond, 2006.

MARTINS, J. de S.. **Vergonha e decoro na vida cotidiana da metrópole**. São Paulo: Hucitec, 1999.

MARX, K. ; ENGELS, F. **Manifesto comunista**. 1998

MAUSS, M. **Ensaio Sobre a Dádiva**. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas, em sociologia e antropologia. São Paulo: EDUSP, p. 37-184, (1925)1974.

_____. A expressão obrigatória dos sentimentos. In: OLIVEIRA C. (Org.) **Mauss**. São Paulo: Editora Ática, p. 147-153, 1979.

_____. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac e Naify, 2003.

MERCER, K. Welcome to the jungle. In: RUTHERFORD, J. (Org.). **Identity**. London: Lawrence and Wishart, 1990.

MORIN, E. **O Homem e a morte**. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

MOTA, M. D. de B. **De Vênus a Kate Moss**: reflexões sobre corpo, beleza e relações de gênero. Disponível em: <www.palermo.edu>. Acesso em 07 dez. 2007.

MOUTINHO, L. **Razão, cor e desejo**. São Paulo: UNESP, 2004.

MULLER, J-M. **O princípio de não-violência**. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

NEVES, M. Do consenso ao dissenso: o Estado democrático de direito a partir e além de Habermas. In: SOUZA, J. (Org.). **Democracia hoje**. Novos desafios para a teoria democrática contemporânea. Brasília: UnB, 2001.

NOVAES, J. V. Mulher e beleza: em busca do corpo perfeito. Práticas corporais e regulação social. In: Tempo Psicanalítico, n.33. Rio de Janeiro: SPID, p:37-54, 2001.

ORTNER, S. B. Está a mulher para o homem assim como a natureza para a cultura? In: ROSALDO, M. Z.; LAMPHERE, L. (Coord.). **A mulher, a cultura e a sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

OSÓRIO, A. A geografia corporal dos espaços abertos: reflexões sobre o corpo carioca. In: **Os Urbanitas – Revista de Antropologia Urbana**, ano 2, v. 2, n. 1, fev. 2005. Disponível em: <<http://www.aguaforte.com/osurbanitas2/andreaosorio2005-a.html>>. Acesso: 10 maio 2009.

OUDSHOORN, N. **Beyond the natural body**: an archaeology of sex hormones, London and New York: Routledge, 1994.

PARK, R. A cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano. In: VELHO, O. **O fenômeno urbano**. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

PEIRANO, M. **O dito e o feito**: ensaios de antropologia dos rituais. Rio de Janeiro: Relume Dumará. 2002

_____. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

PERNIOLA, M. Between Clothing and Nudity. Tradução de Roger Friedman. In: FEHER, M.; NADAFF, R.; TAZI, N. (Eds). **Fragments for a history of the human body**. Part Two. New York: Zone, 1989.

PERROT, P. Le corps féminin: le travail des apparences, XVIII – XIX siècle, Paris. Editions du Seuil, 1984.

PIERUCCI, A. F. **Ciladas da diferença**. São Paulo: Editora 34, 1998.

PISCITELLI, A. Exotismo e autenticidade: relatos de viajantes à procura de sexo. **Cadernos Pagu** (19) 2002: p.195-231.

_____. Viagens e sexo on-line: a internet na geografia do turismo sexual. **Cadernos Pagu** (25), junho-dezembro de 2005: p.281-326.

POPE, H. G.; PHILLIPS, K. A.; OLIVARDIA, R. **O complexo de Êdonis**. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 2000.

REGO, M. S. **O nu e o vestido**: uma etnografia da nudez na praia do Pinho. Dissertação de mestrado. Florianópolis: PPGAS/UFSC, 1992.

REZENDE, C. B. Mágoas de amizade: um ensaio em antropologia das emoções. **Mana**, 8(2), p.69-89, 2002.

_____. Gifts of food: sociability and friendship among English middle class people. **Vibrant**, V.4, n.2, p.05-26. 2003.

ROBERTS, K. **Leisure in contemporary society**. London: CABI Publishing, 1999.

RODRIGUES, J. C. **O Tabu do Corpo** (7ª Ed.). Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2006.

ROJO, L. F. **Vivendo nu paraíso: comunidade, corpo e amizade na Colina do Sol**. Tese de Doutorado em ciências sociais. Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais. Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: 2005.

ROSALDO, M. **A Mulher, a cultura e a sociedade**: uma revisão teórica. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

_____. O uso e o abuso da antropologia: reflexões sobre o feminismo e o entendimento intercultural. Porto Alegre: **Horizontes Antropológicos**. Vol. 1, n. 1, 1995.

ROSSI, C. **Naturismo**: a redescoberta do homem. Porto Alegre: Magister, 1993.

SADER, Eder. **Movimento popular urbano**. FASE, 1984.

SANT'ANNA, D. B. 1995. Cuidados de Si e Embelezamento Feminino: fragmentos para uma história do corpo no Brasil. In:____. **Políticas do corpo**. Estação Liberdade. São Paulo. p. 121-139. 2000.

SANTOS, V. R. A Intervenção profissional, a militância e a realização de pesquisas acadêmicas: discutindo a inserção em campo. In: **Anais do VII Seminário Fazendo Gênero**, Florianópolis: 2006. VII Seminário Fazendo Gênero, Florianópolis: 2006.

SASSATELLI, R. The commercialization of discipline: keep fit culture and its values, translated by Anne Collins. **Journal of Modern Italian Studies**, 5 (3): 396-411, 2000.

SCHWARTZMAN, S. **Pobreza, exclusão social e modernidade**: uma introdução ao mundo contemporâneo. São Paulo: Augurium, 2004.

SCOTT, J. W. O enigma da igualdade. **Estudos Feministas**. Florianópolis, 13(1): 11-30, janeiro-abril/2005.

SENNETT, R. **Respect**: the formation of character in a world of inequality. London: Penguin Books, 2003.

SENNETT, R; COB, J. **The hidden injuries of class**. New York: Vintage Books, 1972.

SHIVA, V. **Abrazar la vida**. Mujer, ecología y supervivencia. Montevideo: Instituto del Tercer Mundo, 1991.

SIEBENEICHLER, F. B. **Jürgen Habermas**: razão comunicativa e emancipação. 3 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

SOUZA, J. A. sociologia dual de Roberto Da Matta: descobrindo nossos mistérios ou sistematizando nossos auto-enganos? **Revista Brasileira de Ciências Sociais** - Vol. 16 n. 45. 2001.

_____. **A modernização seletiva**: uma reinterpretação do dilema brasileiro. Brasília: Ed. da UnB. 2000.

SPOSATI, A. **Exclusão social abaixo da linha do Equador**. Disponível em: <<http://www.dpi.inpe.br/geopro/exclusao/exclusao.pdf>> Acesso: 23 set. 2007, p.03.

STRATHERN, M. No nature, no culture: the Hagen case. In: MACCORMACK, C.; STRATHERN, M. (Ed.). **Nature, culture and gender**. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

STROZEMBERG, I. De corpo e alma. Rio de Janeiro: Ed. Contemporânea, 1986.

TAMBIAH, S. A Performative Approach to Ritual (Radcliffe-Brown Lecture). In: **From the Proceedings of the British Academy**. London: Oxford University Press, p. 113-169, 1979.

TAYLOR, C. The Politics of Recognition. In: GUTMANN, A. (Org.) **Multiculturalism and the politics of recognition**, New Jersey: Princeton University Press, p. 25- 73, 1994.

_____. **As fontes do self**: a construção da identidade contemporânea. São Paulo: Loyola. 1997.

_____. **Social imaginaries**. Durham, N. C.: Duke University Press, 2004.

THOMPSON, E. P. O tempo, a disciplina do trabalho e o capitalismo industrial. In: TOMAZ, T. S. (Org.) **Educação e prática social**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1991.

TOURAINÉ, A. **¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes**, San Pablo: Fondo de Cultura Económica (Cap. 1 La desmodernización, págs. 44-60), 1999.

TRAVAILLOT, Y. **Sociologie des pratiques d'entretien du corps**. Paris: PUF, 1998.

TURNER, B. **The body and society: exploration in social theory**. Oxford: Blackwell, 1984.

TURNER, V. **O processo ritual: estrutura e anti-estrutura**. Petrópolis: Vozes, 1974.

VALLE, M. **Modos e modas de Ipanema**. Mimeo, 2007.

VATTIMO, G. **O fim da modernidade**. São Paulo: Iluminuras, 1999.

WEBLEN, T. **The theory of the leisure class**. Boston: Houghton Mifflin, 1899.

VELHO, G. **Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

_____. **Nobres e Anjos**. Um estudo de tóxicos e hierarquia. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas Editora, 1998.

ZALUAR, A. O antropólogo e os pobres: Introdução metodológica e afetiva. In: _____. **A máquina e a revolta** – as organizações populares e o significado da pobreza. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. **Exclusão e políticas públicas: dilemas teóricos e políticas alternativas**. Disponível em http://www.scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69091997000300003&lng=5895,

ZEMPLENI, A. Iniciação. In: BONTE-IZARD, Dictionnaire de L'ethnologie et de Anthropologie, Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France, p. 376-377, 2000.

Outras referências

MOREIRA, Roger (Compositor). Pelado. In: ULTRAJE A RIGOR. Sexo!! (Álbum original de 1987). Versão disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=DBFen3yUPXc>>. Acesso em: 03/04/2012.

SECRETARIA MUNICIPAL DO MEIO AMBIENTE. Resolução nº 64/94. Decisão Judicial de 30 de setembro de 2003.