

# HISTÓRIA, CULTURA E SURFE: EXPLORANDO RELAÇÕES HISTORIOGRÁFICAS<sup>1</sup>

Douglas Booth<sup>2</sup>

**Resumo:** Neste artigo composto por três partes, examino a relação entre esporte e cultura popular por meio do conceito de afeto. Em particular, estou interessado nas implicações historiográficas desta relação. Na primeira parte, argumento que os adeptos da história social do esporte tipicamente consideram os corpos esportivos como construções sociais, com a exclusão das experiências afetivas corporalizadas que coloco no centro da cultura popular. Na segunda parte, discuto a recente virada afetiva nas ciências humanas e sociais e o que isto está começando a significar, e pode significar no futuro, para os historiadores do esporte com uma inclinação social. Na terceira parte, toco a ética, um tema implícito na história social do esporte. A cultura popular apresenta contextos alternativos para se examinar a ética e, para o historiador, levanta questões em torno da representação narrativa. Ao longo do artigo, lanço mão de exemplos oriundos do surfe, um passatempo popular, um esporte estabelecido com circuitos mundiais profissionais, e uma experiência afetiva.

**Palavras-chave:** afetos; ética; representação narrativa; cultura popular; história social.

## History, Culture, Surfing: Exploring Historiographical Relationships

**Abstract:** In this three-part article I examine the relationship between sport and popular culture through the concept of affect. In particular, I am interested in the historiographical implications of this relationship. In the first part, I argue that social historians of sport typically consider sporting bodies as social constructions to the exclusion of (embodied) affective experiences that I place at the core of popular culture. In the second part, I discuss the recent affective turn in the social sciences and humanities and what this is beginning to mean, and could mean in the future, for historians of sport with a social bent. In the third part, I touch on ethics, an implicit theme in the social history of sport. Popular culture presents alternative contexts for examining ethics and, for the historian, raises additional issues around narrative representation. Throughout the article I draw on examples from surfing, a popular pastime, an established sport with professional world tours, and an affective experience.

**Keywords:** affects, ethics, narrative representation, popular culture, social history.

---

<sup>1</sup> Tradução inédita em português. Original em inglês publicado no *Journal of Sport History*, vol. 40, n. 1, primavera de 2013, p. 3-20. Traduzido com autorização do autor e do *JSH*. Com esta tradução, *Recorde* busca contribuir para a divulgação, em língua portuguesa, de artigos relevantes da produção acadêmica em inglês na área de História do Esporte (Nota do Editor).

<sup>2</sup> University of Otago, Dunedin, Nova Zelândia, contato: [doug.booth@otago.ac.nz](mailto:doug.booth@otago.ac.nz).

Em sua história da cultura popular, Raymond Betts (2004) identifica quatro fatores que, segundo ele, determinaram o desenvolvimento da cultura popular no século XX: visualização, comodificação, entretenimento e tecnologia. Acrescento um quinto à lista de Betts: experiências afetivas. Experiências afetivas corporalizadas marcam a cultura popular, que tipicamente celebra e se engaja em acontecimentos que existem para além do mundano e ordinário; acontecimentos que estimulam, excitam, impressionam e assustam; e acontecimentos que causam ericam os pelos do corpo, arrepiam os da nuca, e tiram o fôlego.<sup>3</sup> Sem dúvida, o esporte é uma experiência afetiva corporalizada; é, também, uma parte indelével da cultura popular. Neste artigo, examino o esporte como uma experiência afetiva e as implicações historiográficas de uma análise deste tipo.

Meu artigo consiste de três seções substantivas. Na primeira, apresento um panorama da história social do esporte e seus princípios básicos. Um argumento central em meu panorama é que os historiadores sociais têm considerado os corpos esportivos apenas como construções sociais, o que exclui as experiências afetivas. Na segunda seção, examino a recente virada afetiva nas ciências humanas e sociais e o que isto está começando a significar, e poderá significar no futuro, para historiadores do esporte com uma inclinação social. Na terceira seção, abordo o tema da ética na história do esporte. Começo explicando as abordagens éticas adotadas pelos historiadores sociais do esporte e, em seguida, me volto para as experiências afetivas na cultura popular como um contexto alternativo. De novo, meu foco nesta seção é a representação da ética em narrativas históricas.

Meus exemplos vêm do mundo do surfe, um passatempo popular, um esporte estabelecido com circuitos mundiais profissionais, e uma experiência afetiva. Jack London (1911), cujas descrições do surfe em revistas populares ajudaram a promover a atividade no início do século XX, atribuiu aos afetos sua adição:

Comecei a descer ondas e, agora que o fiz, mais do que nunca eu o considero um esporte esplêndido. Ah, aquele momento delicioso, quando senti aquela onda me pegar e me empurrar. Lá fui eu, por cento e cinquenta pés, e deslizei com a onda até a areia. A partir daquele momento, eu estava perdido (p. 69, 73).

Gidget, a personagem ficcional adolescente de Frederick Kohner (e subsequente *queridinha* da indústria cinematográfica de Hollywood), cujas façanhas na praia e na água em Malibu (sul da Califórnia) ajudaram a popularizar o surfe no fim dos anos 1950, descreveu a sensação de entubar como “de outro mundo”: “ela com certeza ultrapassa

---

<sup>3</sup> Ver, por exemplo, Bakhtin (1968).

todas as emoções que já vivi”.<sup>4</sup> O lendário surfista havaiano Gerry Lopez diz que o prazer pode ser provocativamente breve, “apenas uma manobra”, mas é “o suficiente para fazer você voltar – para ter outro momento – e nunca acaba”.<sup>5</sup>

### **História do esporte e o espaço da cultura popular**

Os anos 1960 testemunharam o crescimento de um leque de movimentos sociais, nacionalistas, de povos indígenas, da juventude e por direitos para as mulheres. Esses movimentos reivindicavam democracia e libertação de forças repressivas e exploradoras e de estruturas de poder como capitalismo, patriarcado e Estados ocidentais. Os movimentos culpavam estas forças e estruturas por constranger e suprimir liberdades e possibilidades de desenvolvimento individuais e coletivos (ALEXANDER, 1995; FARRED, 2003). Uma modalidade de história social surgiu junto com estes movimentos; refiro-me a ela como história social emancipacionista. Historiadores alinhados com a história social emancipacionista tipicamente julgam valores e ações humanas, criticam estruturas e relações de poder, e defendem mudanças políticas e sociais (BERKHOFER, 1995; MUNSLOW, 2007; SAYER, 2011).

Quando a história do esporte emergiu como um tema de estudo nos anos 1970, vários adeptos se alinharam com a história social emancipacionista. Para dar um exemplo ilustrativo da história social emancipacionista, apresento uma narrativa. O assunto da minha narrativa é a violência em locais de surfe. Embora o surfe conote liberdade e hedonismo, em alguns locais em que é praticado “violência e turbulência pairam no ar como o *spray* da arrebentação” (WARSHAW, 2000, p. 146).<sup>6</sup> Em minha narrativa, discuto a violência como um subproduto do localismo, um termo que descreve a defesa territorial de um local de surfe. E analiso o localismo como uma resposta social ao excesso de surfistas no mar. Em seguida, atribuo o excesso de surfistas à comercialização da cultura do surfe e à codificação do surfe como um esporte.<sup>7</sup>

Nos anos 1960, autoridades locais em cidades, vilas e municípios costeiros na Austrália, nos Estados Unidos e na África do Sul aprovaram

<sup>4</sup> Citado em *Riding Giants* (dir. Stacy Peralta, EUA, 2004).

<sup>5</sup> Citado em *Step into Liquid* (dir. Dana Brown, EUA, 2003).

<sup>6</sup> Leitores não familiarizados com estas questões e com o linguajar relativo a elas devem assistir aos seguintes vídeos: “Don’t be that guy--Don’t drop-in on other peoples waves”, <<http://www.youtube.com/watch?v=QrcmxLjuznQ>> e “Surf Rage and violence in the waves!”, <[http://www.youtube.com/watch?v=\\_nVI618SYVI&NR=1](http://www.youtube.com/watch?v=_nVI618SYVI&NR=1)>. Acesso em 12 mai. 2011.

<sup>7</sup> O historiador do surfe Matt Warshaw relaciona o início do localismo a Miki Dora, uma lendária figura fora-da-lei na cultura do surfe. Nas palavras de Warshaw (2010), Dora “foi a primeira pessoa no esporte a transformar agressão, misantropia e abuso em moda. ‘Localismo’ (...) pode não ter sido um resultado direto das espinhações de Dora contra o excesso de surfistas em Malibu [no final dos anos 1950]”, mas, “sem ele (...), [o localismo] jamais teria obtido a mesma popularidade e distinção” (p. 122).

leis para regular e controlar o surfe, um passatempo cada vez mais popular entre a juventude. Liderados por membros de uma geração cujas perspectivas de vida haviam sido forjadas pela guerra e pela depressão econômica, muitos governos locais consideravam o surfe um passatempo inútil, egoísta e sem vínculos institucionais. Recordando uma discussão travada com um diretor de escola, Greg Noll, uma lenda do surfe de ondas grandes, capta bem as perspectivas geracionais conflitantes sobre o surfe:

“O que vocês fazem lá no Manhattan Beach Surf Club? Quais são seus objetivos, o que querem se tornar?” Respondi a ele que eu queria surfar, queria fabricar pranchas, queria viajar para o Havaí, queria ver o mundo e ter uma vida boa. Do ponto de vista do diretor, aquilo me qualificava para, muito provavelmente, me tornar um vagabundo de praia, e nunca dar em porra nenhuma (NOLL e GABBARD, 1989, p. 31).

Em resposta aos controles e regulações transformados em lei pelas autoridades locais, os surfistas se organizaram em associações esportivas formais e definiram a si mesmos como esportistas. Esta estratégia ajudou-os a ganhar credibilidade. Após o primeiro campeonato mundial de surfe oficial em Manly Beach (Sydney) em maio de 1964, o prefeito de Manly declarou bem-vindos os surfistas: “99 por cento dos surfistas são jovens maravilhosos, com uma visão muito boa do esporte. É um esporte saudável ao ar livre e espero que ganhe popularidade” (BOOTH, 2001, p. 99).

Mas o esporte era, e permanece, uma questão incômoda para muito surfistas, que consideram a atividade uma “dança” com uma “forma de energia natural”, na qual o praticante estabelece uma relação íntima com a natureza (FLYNN, 1987, p. 400). Bob Pike, um pioneiro do surfe de ondas grandes, articulou esta tensão nos anos 1950:

Não gosto de competir e não acho que qualquer dos melhores surfistas goste. Competir tira muito do prazer do esporte e cria muita inveja. Os campeonatos contrariam totalmente o espírito do surfe, que deveria ser uma comunhão com a natureza, em vez de uma busca desesperada por pontos.<sup>8</sup>

Duas décadas depois, Gerry Lopez repetiu esses sentimentos quando disse que “tentar esmagar os oponentes nos afasta da experiência da dança” (WARSHAW, 2004, p. 345).

As primeiras competições surfísticas eram eventos simples, chamados “encontros”. O campeão mundial Nat Young lembra que, mesmo nos anos 1960, os encontros eram “uma desculpa para uma

---

<sup>8</sup> “Australia’s Fifty Most Influential Surfers”. *Australia’s Surfing Life*, n. 50, 1992, p. 88.

reunião bem bacana, em que amigos e toda a família iam surfar só por diversão, comiam juntos, e se alguém era sortudo o bastante para ganhar um troféu, tudo bem, mas isto não era tão importante quanto reunir a tribo” (YOUNG, 2000, p. 25). Recordando o campeonato australiano de surfe de 1963, Young diz que os participantes não disputavam ondas uns com os outros: “Eu cedia ondas para outros competidores, e eles faziam o mesmo comigo” (p. 22).

O surfe competitivo entrou em declínio no fim dos anos 1960, sob a influência da cultura do surfe de alma – descer ondas para o benefício da alma. O surfe de alma era parte indelével da contracultura, “uma política específica dentro da ‘nova esquerda’” que trazia uma “crítica da vida cotidiana [...] por meio da adoção de posturas antiautoritárias [e] hábitos iconoclastas (na música, roupas, linguagem e estilo de vida)” (HARVEY, 1990, p. 38). O historiador do surfe Drew Kampion (2000) relembra este período como sendo diferente:

ainda havia uma percepção comum – pairando no ar – de que qualquer momento pode ser melhor para todos – eu, você, eles – se cooperarmos, compartilharmos e sorrirmos. Havia sorrisos e conversas nos *line-ups*, e os surfistas gargalhavam livremente enquanto observavam os outros. Os locais ajudavam tranquilamente os novatos a encontrar o pico e a pegar ondas (p. 15).

Mas a contracultura era insustentável. As palavras imortais do líder *yippie*<sup>9</sup> Jerry Rubin, “as pessoas deveriam pensar ‘que se foda’ e fazer o que der na telha”, não poderiam conciliar a independência alternativa com uma sociedade interdependente (citado em SILBER, 1970, p. 58). Simultaneamente, o idealismo do surfe de alma entrou em colapso sob o peso de críticas internas, invejas mesquinhas e realidades materiais (BOOTH, 2001). Neste clima, a competição, paradoxalmente, parecia proporcionar aos surfistas um caminho para ondas sem fim e hedonismo eterno, e ao longo da década seguinte o surfe se desenvolveu como um esporte profissional sob os auspícios da Associação de Surfistas Profissionais (ASP). O profissionalismo, contudo, transformou as relações entre os surfistas. Nat Young acredita que o profissionalismo feriu “moral” e “mortalmente” o passatempo, ao introduzir uma competitividade implacável.<sup>10</sup>

O surfe profissional dependia (e continua a depender) de apoio financeiro oriundo de atividades comerciais, quer dizer, a produção e

---

<sup>9</sup> Segundo o *Random House Kennerman Webster's College Dictionary*, “membro de um grupo de militantes políticos *hippies* radicais” (N.E.).

<sup>10</sup> Para Young (2000), o momento decisivo aconteceu em 1990, durante a final de uma competição internacional na qual Damien Hardman violou descaradamente os costumes do surfe, *rabeando* seu oponente, Tom Carroll. Sob as regras vigentes à época, Hardman cometeu uma interferência técnica contra Carroll. Posteriormente, Hardman defendeu sua atitude, dizendo que ele precisava do prêmio do primeiro lugar para fazer um pagamento relativo a sua casa (p. 22, 26).

venda de dimensões materiais do surfe (por exemplo, pranchas, *wetsuits*, roupas, acessórios, revistas, livros, memorabilia, vídeos, competições, turismo, escolinhas de surfe). Bruce Brown, produtor e diretor do clássico filme de surfe *The Endless Summer* (1966), considera positiva esta atividade comercial:

Lá no início dos anos 50, quando comecei a surfar [...] vivíamos sem refletir muito sobre isso. Sabíamos que tínhamos que viver perto do oceano e precisávamos encontrar uma maneira de ganhar a vida por lá. Hobie fazia pranchas, Gordon Clark fazia blocos de espuma, John Severson criou a revista *Surfer* e eu comecei a fazer filmes. O que quer que fizéssemos, o foco principal era como isto afetaria nosso tempo de surfe. Ficar rico não importava. O importante era ter liberdade para fazer o que desejávamos (citado em KAMPION, 1997, p. 21).

O que começara como atividades de fundo de quintal rapidamente se transformou em corporações (por exemplo, Rip Curl, Quiksilver e Billabong) e sua subsequente diversificação em fragrâncias, acessórios de quarto e agências de viagem deixa poucas dúvidas de que a acumulação pela acumulação penetrou na cultura do surfe (JARRATT, 2010). Nas palavras do jornalista e surfista Derek Rielly, uma indústria “crescentemente agressiva, conservadora e orientada para a competição”, cujo objetivo principal é “atrair mais participantes”, sobrepujou a antiga cultura “firmemente *antiestablishment*” que “via o *line-up* como um refúgio em relação à imundície do mundo” (RIELLY, 2000, p. 35).

Desta maneira, em sua busca por lucros, as corporações do surfe seduzem as multidões, que lotam os *line-ups* e alimentam a frustração e a violência. O oceanógrafo James Walker (1974) descreve o surfe como “suprimido”, o que, para ele, quer dizer que a demanda supera a oferta de ondas. Em Malibu, boas ondas comumente atraem 100 surfistas para um *pico* em que não cabem 50. Todo verão, cerca de 5.000 surfistas descem na Meca do surfe, o Litoral Norte (North Shore) de Oahu (Havaí). As 25 milhas de costa entre Ka’ena e Kahuku contêm cerca de 50 picos, e, num dia comum, apenas 12 a 20 vão funcionar, dos quais, talvez, quatro em condições perfeitas. Sob tal pressão, a água “se torna um caos”, com “regras [...] sendo atiradas pela janela. Surfistas disputam qualquer pedaço de energia que consigam, rabeando outros, chocando-se, metendo-se no caminho dos demais” (MARCUS, 2008, p. 31).

O *crowd* ajudou a espalhar o localismo, um fenômeno majoritariamente reacionário no qual surfistas reivindicam direitos e privilégios sobre seu *pico* “de casa”, em detrimento daqueles que identificam como não-locais. Nos casos extremos de localismo, os “locais” assumem direitos inalienáveis. Após o ex-campeão mundial Sunny Garcia expulsar outro surfista profissional da água durante um campeonato na famosa Pipeline (Oahu), devido a uma alegada atitude

inconveniente, ele reiterou: “É o meu quintal, posso fazer o que quiser”.<sup>11</sup> De acordo com Makua Rothman, um proeminente local do North Shore, “Este é o nosso local, estas são nossas ondas, nós vivemos aqui o ano todo [...] Quando vamos para uma onda, mesmo se estamos na sua frente ou atrás de você, temos o direito de preferência. Isto se chama respeito.”<sup>12</sup> Em Maroubra, um renomado pico restrito aos locais em Sydney, uma onda perfeita se formou à frente do jornalista Fred Pawle (2000). Quando ele se virou para dropar, um surfista local remou de longe e tentou desesperadamente rabeá-lo (ou seja, atrapalhar Pawle, que tinha a preferência). Pawle desenhrou uma linha na onda e forçou o local a recuar. Quando Pawle voltou para o *line-up* e perguntou ao local se ele conhecia a regra da *rabeada*, este latiu: “Porra, eu moro aqui, e pego a porra de onda que eu quiser” (p. 89).

Nesta narrativa, em última instância, atribuo a violência nos locais de surfe às forças gêmeas da comercialização da cultura do surfe e da codificação do surfe como um esporte. Trata-se de uma posição bastante disseminada na literatura surfística. O surfista Stuart Butler ecoa a voz de muitos quando pergunta: “Alguém pode me dizer o que eu, um surfista mediano, não-competidor, ganho com os campeonatos de surfe?” Descrevendo seu flagelo, Butler relatou um verão recente, em que campeonatos tomaram conta de suas praias locais e pareciam “fundir-se em uma bateria de quatro meses de duração” que deixou “os melhores bancos de areia fora de alcance para a maioria dos surfistas”. “Tudo que ganhei com as competições”, reclamou Butler, foi “uma conta de gasolina cada vez mais cara, menos lugares para surfar, mais *crowds* e mais supostos heróis do surfe me rabeando”.<sup>13</sup> David Shearer, contrário à realização de uma etapa do circuito mundial patrocinada pela Rip Curl no pico de Lennox Head, no norte de Nova Gales do Sul, culpou os campeonatos de surfe profissional por arrasar as praias “com estruturas insignificantes que vendem [...] bijuterias, altofalantes, sirenes e música caída” e por encher o mar de “jetskis e policiais”. Shearer cita uma fonte do mundo corporativo que descreveu como “um pesadelo” e “um mês de total devastação e caos” o impacto, para os locais, do campeonato anual patrocinado pela Rip Curl em Bells Beach.<sup>14</sup>

Dois pontos inter-relacionados devem ser enfatizados aqui. Primeiro, minha narrativa preenche os requisitos da boa história social. Coloco os acontecimentos em sequência lógica, do início ao fim (o que, por sua vez, implica em causalção). Baseio-me em fontes primárias e

<sup>11</sup> Fred Pawle. “The Aloha Blues”. *Stab Magazine*, 2009. Disponível em: <<http://www.stabmag.com/features/the-alo-ha-blues>>. Acesso em 12 mai. 2011.

<sup>12</sup> Brad Melekian. “Interview: Makua Rothman”. *Surfer*, n. 43, 2008. Disponível em: <<http://www.surfermag.com/magazine/archivedissues/makuaintrvu>>. Acesso em 12 mai. 2011.

<sup>13</sup> Stuart Butler. “The Fear of Shame”. *Tracks*, April 2011, p. 80. Ver também Nick Carroll. “Conflicts”. *Australia’s Surfing Life*, April 2011, p. 46-50; Sean Doherty. “Andrew Stark”. *Surfing World*, n. 310, 2010, p. 86.

<sup>14</sup> David Shearer. “David versus Rip Curl”. *Kurungabaa*, n. 2, 2009, p. 81, 83.

secundárias, respeito evidências contrárias, incluo teoria social e coloco os acontecimentos em contexto. Segundo, minha narrativa não aborda o corpo em qualquer sentido substancial. E aqui reside a maior lacuna para a história social. Neste caso, reduzo os corpos, corpos violentos, a uma construção social das forças de comercialização e codificação. O corpo afetivo, o corpo pelo qual sentimos e por meio do qual vivemos, e que é parte integral da cultura popular, está ausente. Na próxima seção, prossigo com este tema do afeto e das experiências afetivas à luz da recente virada afetiva nas ciências humanas e sociais e exploro como os historiadores podem incorporar os afetos em suas narrativas.

### **Afeto: na interseção entre história do esporte e cultura popular?**

Continuando com o tema da violência no surfe, começo esta seção com uma pequena história de violência no mar. A história é contada por Craig Jarvis, um surfista e jornalista sul-africano. Na história, ele detalha um incidente ocorrido em Llandudno, uma comunidade praiana próxima à Cidade do Cabo, em 1984, quando ele tinha 14 anos de idade e ainda estava aprendendo a surfar. Jarvis está na água em Llandudno, e se encontra “boiando em direção a” um grupo reunido próximo a uma onda que quebra perfeitamente. O grupo incluía surfistas profissionais de fora, na cidade para um campeonato, e locais. Jarvis está, em suas próprias palavras, “se cagando de medo”, e tomando todo o cuidado para ficar fora do caminho (JARVIS, 2000, p. 164). Um surfista, um local conhecido apenas como “Homem da Selva”, dominava o pico. Homem da Selva estava “puto” e tinha “o olhar, a vista perdida de um maniaco, alguém muito agitado, cuja mente não é como a minha – infantil, virgem e naïf. Olho para o lado e meu jovem esfíncter pisca se contrai” (p. 164-165). Jarvis então observou quando Homem da Selva remou para o meio do grupo, sentou-se na prancha bem ao lado de um adepto do *kneeboard*, em quem colocava a culpa por causar sua queda, e começou a socá-lo “na cara com toda a força”. Tão logo o punho do Homem da Selva tocou o *kneeboarder*, um grito emanou do grupo: “Ê o cara errado, caralho! Você acabou de bater na porra do cara errado! O cara é aquele”, disse a voz, apontando outro *kneeboarder*, que agora estava na praia. Recuperando-se do soco do Homem da Selva, com o rosto coberto de sangue, o *kneeboarder* apenas gesticulou em direção à praia. Homem da Selva e o *kneeboarder* rumaram para a praia, seguidos por vários surfistas, incluindo o jovem Jarvis. “Senti que tinha que ir ver”, Jarvis relembra, descrevendo seus sentimentos: “Me senti momentoso [...] Foi como se eu estivesse prestes a aprender alguma coisa, algo que meus amigos não iriam saber. Como se eu fosse me tornar mais crescido por assistir” (p. 165).

No raso, Homem da Selva e o *kneeboarder* começaram a brigar. A visão de dois homens adultos lutando, combinada com “o barulho denso e amortecido do punho fechado atingindo os ossos”, fez Jarvis sentir náuseas; formaram-se em sua mente “visões” do “mal, de um lugar

profundo e escuro, de dor e angústia, com almas gritando”. Quando o *kneeboarder* derrotou Homem da Selva, Jarvis se sentiu como se ele próprio tivesse “levado um soco no estômago”: “Meus braços estão tremendo de adrenalina e medo. Minha visão da beleza do surfe transformou-se em questão de minutos [...] Eu [...] saio de lá um garoto envergonhado e inconsolável” (p. 166).

Mais importante, Jarvis sentiu a violência que ele observou em Llandudno. Ele sentiu a violência fundo em seu corpo. Ele estava apavorado, e a violência produziu imagens feias em sua mente. Ela fez seu esfíncter se contrair e seus braços tremerem, e levou-o a sentir-se completamente enjoado. A violência é uma experiência afetiva. Não obstante, os afetos não têm lugar na história social emancipatória. Os historiadores sociais que atribuem a violência no surfe às estruturas e relações de comercialização e codificação têm silenciado sobre o tema dos afetos. Pode o conceito de afeto contribuir para a história social emancipatória? Ou, para reformular a questão, deveriam os historiadores sociais do esporte levar os corpos e sentimentos mais a sério? Trata-se, acredito, de uma questão relevante, dada a proeminência das experiências afetivas na cultura popular.

De acordo com as referências acima de Jack London, Gidget e Gerry Lopez, o surfe também é uma experiência afetiva. Os aficionados se referem aos afetos positivos do surfe como *stoke* – “um sentimento inteiramente corporalizado de satisfação, alegria e orgulho” (EVERS, 2006, p. 230-1).<sup>15</sup> A recente virada para o afeto nas ciências humanas e sociais, ocorrida entre pesquisadores que acreditam que deveríamos levar corpos e sentimentos mais a sério (PAPOULIAS e CALLARD, 2010; REDDY, 2001; RUBERG, 2009), abre as portas para o afeto como um contexto para as narrativas do surfe.<sup>16</sup> Mas, dado que existem dificuldades para se definir afeto (THRIFT, 2008), que os afetos não se baseiam na linguagem e que eles não parecem criar ideologias ou símbolos óbvios, não é surpresa que os historiadores tenham tendido a subsumir o afeto na emoção,<sup>17</sup> um conceito que conta com uma espécie de tradição na disciplina. Johan Huizinga usou a emoção para caracterizar o espírito da época medieval, Norbert Elias colocou a emoção no coração de seu processo civilizador, e Peter Stearns e Carol Zisowitz Stearns cunharam o termo “emocionologia” para articular os padrões emocionais coletivos de uma sociedade.<sup>18</sup>

Contudo, biólogos, cientistas da cognição, psicólogos do desenvolvimento e neurocientistas distinguem afeto de emoção. Afeto se refere a experiências “primárias” e “não conscientes” sentidas ao nível do corpo; emoção “indica uma experiência mais psicológica [e]

<sup>15</sup> Ver também Cralle (2001) e Grissim (1982).

<sup>16</sup> Ver, por exemplo, Grissim (1982), Kotler (2006) e Poirier (2003).

<sup>17</sup> Ver, por exemplo, Burke (2005).

<sup>18</sup> Para importantes resenhas sobre o assunto, ver Rosenwein (2002), Burke (2005) e Ruberg (2009).

interpretativa” (RUBERG, 2009, p. 514; PAPOULIAS e CALLARD, 2010). Diversos teóricos da cultura, incluindo Brian Massumi (2002), Eve Sedgwick (2003), Nigel Thrift (2008) e Mark Hansen, se apropriaram desta formulação. Eles conceituam afetos como antecedendo as emoções e os encaram como uma fonte potencial de corpos “biologicamente produtivos” e “inerentemente dinâmicos” que podem “desfazer a distinção corpo-mente” (PAPOULIAS e CALLARD, 2010, p. 34).<sup>19</sup>

Detalhando a teoria do afeto, Constantina Papoulias e Felicity Callard notam que ela

utiliza várias proposições da disciplina composta Neurociência, particularmente a reivindicação de que a distinção cartesiana entre corpo e mente é inadequada face aos achados relativos às origens da percepção, do pensamento e do comportamento em geral. Nesta nova e crescentemente influente dispensação, os afetos são colocados no espaço pré-linguístico entre um estímulo e a reação, e entre a reação e a consciência. A virada para o afeto é, portanto, uma virada para aquele espaço corpóreo “não-reflexivo” anterior a pensamento, cognição e representação – um espaço de processamento visceral. É importante ressaltar que este espaço não-reflexivo não é desprovido de inteligência: embora seja caracterizado por um certo tipo de automatismo, isto não equivale a estupidez; ele é compreendido como ‘um tipo distinto de inteligência sobre o mundo’ (PAPOULIAS e CALLARD, 2010, p. 34).

Nesta conceituação, os afetos guardam uma grande concordância com a biologia, que agora é vista positivamente como um “contraponto às ambiciosas reivindicações irrealistas” de que a vida social é a “escultora soberana” da experiência (KAGAN, 2010, p. 25).<sup>20</sup>

*Stoke* se enquadra na rubrica do que os cientistas variegadamente denominam cenestesia, uma percepção que se tem do próprio corpo, emanada de suas sensações somáticas, ou afetos vitais, essas “qualidades dinâmicas e cinéticas de sentimento que distinguem o animado do inanimado e que correspondem às mudanças momentâneas nos estados de sentimento envolvidos nos processos orgânicos de estar vivo” (CORBIN, 1994; PAPOULIAS e CALLARD, 2010, p. 42-3). Gerações de surfistas definiram o surfe como a essência de suas vidas. “Durante aqueles segundos em que perdemos a noção do tempo”, diz Mark Renneker, surfista de ondas grandes e fundador da Surfer’s Medical Association, “a vida é pura. Não há confusão, ansiedade, calor ou frio, nem dor; só alegria” (*apud* Warshaw, 2000, p. 201). Muitos surfistas consideram o “tubo” (isto é, o cilindro criado quando a crista se curva

<sup>19</sup> Ver também Evers (2006).

<sup>20</sup> Ver também Kagan (2007).

sobre a parede da onda) um reino alternativo que “balança os planos comuns da [...] existência” e um lugar onde o tempo não significa nada, onde o medo se mistura ao prazer em uma carga de adrenalina, e onde o coração acelerado pelo perigo e o êxtase da dança se fundem”.<sup>21</sup>

Estes exemplos parecem colocar o afeto no primeiro plano da cultura popular que defino como o desejo de experiências além do mundano e do comum. E tais exemplos levantam questões sobre o potencial criativo das experiências afetivas. O teórico cultural Mark Hansen identifica um potencial emancipatório na afetividade. Elaborando a noção de afetos vitais, ele se refere “à capacidade do corpo de experimentar a si mesmo como ‘mais que si mesmo’ e, portanto, de mobilizar sua força sensória e motora para criar o imprevisível, o experimental, o novo” (citado em PAPOULIAS e CALLARD, 2010, p. 35). Similarmente, o teórico social Nigel Thrift afirma que a teoria do afeto propicia a linguagem para uma biologia que se encha da “dinâmica de nascimento e criatividade” que pode “agir como um protótipo de uma certa política progressista” (citado em PAPOULIAS e CALLARD, 2010, p. 36).

Em *Paisagens Radicais de Lazer*, Patrick Laviolette (2011) oferece *insights* potenciais sobre a criatividade e a protopolítica de experiências afetivas em um estudo de caso de saltadores de penhascos no sudoeste da Inglaterra. Embora ele não se refira ao conceito, o afeto claramente subjaz o que Laviolette denomina experiências heroicas (p. 3). Os heróis de Laviolette não são heroicos no sentido do “heroísmo grandioso” tradicional, associado com inspirar, liderar e salvar os outros, mas no sentido pessoal de “superar banalidades, dificuldades e perdas”. Os heróis de Laviolette também se enquadram muito bem em minha conceituação da cultura popular como além do mundano e ordinário. De acordo com Laviolette, as experiências heroicas estabelecem as fundações para comunidades de ação, à medida em que os heróis, neste caso saltadores de penhasco, “progressivamente vão reunindo” narrativas baseadas em lembranças das atividades do dia, que incluem tanto “banalidades” como “realizações importantes” (p. 81).<sup>22</sup> O processo pelo qual a narrativa emerge, por meio de “gracejos e piadas” e “trocadilhos marotos, paródias engenhosas, humor negro e brincadeiras de assassinar reputações”, é crucial para o sentido de protopolítica de Laviolette:

Uma pessoa se lembra de um pulo, e outra já se mete, embelezando a narrativa, confirmando-a, contradizendo-a, tudo por meio de interrupções que depreciam e ridicularizam. Embora inicialmente dando prioridade aos feitos dos saltadores mais corajosos e técnicos, do ponto

<sup>21</sup> Michael Tomson. “The Horror: Deconstructiong Teahupoo”. *Surfer’s Journal*, n. 9, p. 15, 2000.

<sup>22</sup> Ver também Reddy (2001).

de vista do conteúdo, esse escárnio socializado caminha para narrar a participação de cada indivíduo no grupo. De fato, à parte os heróis particulares, a recordação por meio de brincadeiras compõe e recompõe o grupo de saltadores de penhascos como um elenco igualitário de heróis do dia-a-dia, diminuindo a soberba e os autoelogios dos quadros mais experientes, neutralizando rivalidades e tensões persistentes (p. 81-2).

Tais narrativas, que ajudam a “estimular a cristalização de uma memória poderosamente compulsória, em vez do exercício de qualquer poder diretamente aplicável”, circulam em todas as culturas físicas e esportivas (p. 82).

O surfe apresenta inúmeros exemplos de tais narrativas, incluindo a seguinte, do leitor “Um-de-oito”, que escreveu a *Tracks* relembrando os quatro dias de um “fim de semana com os amigos [...] para escapar do frio [invernal], de nossas mulheres e das crianças” como particularmente memoráveis. O fim de semana proporcionou grandes ondas e histórias ainda melhores. “Nunca ri tanto em minha vida”, “Um-de-oito” escreveu. Refletindo sobre os afetos de rir com os amigos, ele acrescentou: “Foi fantástico sentar com um grupo de parceiros para falar merda e desenterrar desventuras esquecidas de 20 anos atrás, e acho que isso é o que importa – todos nos sentimos 20 anos mais jovens”.<sup>23</sup>

Papoulias e Callard (2010) propõem que a teoria do afeto “compartilha muitos dos compromissos políticos” da emancipação social, incluindo “o desejo de compreender e de fazer justiça à força performativa, à contingência e à emergência do novo” (p. 46-7). Laviolette (2011) conceitua o tipo de experiência incorporada descrita por Mark Renneker acima como “estruturas sociais alternativas por meio das quais as pessoas podem adquirir um senso de valor moral e social” (p. 106). Essas experiências corporalizadas, esses afetos vitais, são os fundamentos de “narrativas épicas” que articulam um “intenso senso de participação em suas próprias vidas por meio da criação de sistemas ontológicos fluidos e sensuais”. Embora esses sistemas existam no interior de estruturas políticas, econômicas e sociais mais amplas, eles “mesmo assim conseguem gerar modelos alternativos de sucesso, respeito, moralidade, coragem e convívio que existem para além das normas sociais e culturais do dia-a-dia” (LAVIOLETTE, 2011, p. 106).

Isto levanta uma questão crítica para os historiadores: como eles podem apresentar momentos afetivos? Esta questão nos compele a olhar mais de perto o processo de criação narrativa. Momentos afetivos colocam problemas específicos para historiadores que requerem validação empírica. Traduzir as sensações, sentimentos e intuições de experiências corporalizadas não escritas para a linguagem da representação histórica é algo altamente problemático. De fato, Laviolette acredita que temos que

---

<sup>23</sup> One-of-eight. “Letter”. *Tracks*, October 2005, p. 51.

reconhecer o “caráter irrepresentável” de certos tipos de experiência. “O total de nossos encontros com o mundo”, diz ele, “não resulta em uma sequência simples e direta de acontecimentos”:

Contudo, por mais que tentemos, a vida não é um processo racional ou previsível, embora se busque coerência e se possa alcançá-la depois que as coisas aconteceram. Existem momentos [...] em que o mundo das sensações externas antecede o mundo do pensamento interior, quando sentimento, emoção e o intuitivo estão não-problematicamente na superfície de nossa construção ontológica da realidade (p. 177).

Os filósofos Emmanuel Lévinas e Jacques Derrida desenvolveram os conceitos de vestígios e cinzas para lidar com esta questão. Um vestígio não é “um pedaço tradicional de evidência histórica, não significa um passado reconstrutível”, mas é simplesmente uma “perturbação que imprime a si mesma” acima e além da evidência material. Um cinza é aquilo que é “visível, mas raramente legível” [...] aquele fogo particular e aquela ‘coisa’ particular queimada não podem ser recriados, trazidos de volta, trazidos à vida”, e representam as marcas “presentes e ausentes” do outro no passado (EAGLESTONE, 2004, p. 288-289, 299). Braços tremendo de adrenalina e medo, esfíncteres se contraindo, medo se misturando ao prazer em cargas de adrenalina são vestígios e cinzas afetivos. O historiador Robert Eaglestone (1998) argumenta que vestígios e cinzas “evitam a construção de uma ‘verdade’ que reivindica provir do passado” e demonstram que a história é um “discurso de interrupções” (p. 318-9). Na próxima seção, prossigo com algumas das implicações desta conceituação de afetos e desta noção de “discurso de interrupções” para os historiadores sociais.

### **História do esporte, intelectuais públicos e cultura popular**

Na primeira seção, mencionei que historiadores que trabalham no contexto emancipatório tipicamente julgam valores e ações humanas, criticam estruturas e relações de poder, e defendem mudanças políticas e sociais. Além de trabalhar neste contexto, diversos historiadores do esporte usaram distintos meios de comunicação de massa para levar perspectivas emancipatórias ao público em geral. Os veículos de comunicação de massa incluem palestras públicas, falas para organizações como Rotary e Universidade da Terceira Idade, artigos de opinião em jornais e revistas, colunas em revistas, entrevistas em rádio e televisão, blogues, *newsletters*,<sup>24</sup> textos escritos para o público em

<sup>24</sup> Por exemplo, os programas de rádio de Richard Crepeau, “Sobre esporte e sociedade”, para a rádio WUCF-FM 89,9, de Orlando (Flórida); e o blogue de surfe de Rebecca Olive, “Fazendo amizade com os vizinhos”. Disponíveis em: <<http://www.h-net.org/~arete/archives/threads/crepeau>> e <<http://makingfriendswiththeneighbours.blogspot.com>>. Acesso em 5 jan. 2012.

geral,<sup>25</sup> histórias de clubes e associações,<sup>26</sup> e apresentações e eventos especiais.<sup>27</sup> O pressuposto fundamental do contexto emancipatório, tanto na academia quanto na esfera pública, é os autores propagarem sua posição ética. Por exemplo, em minha narrativa da comercialização e codificação do surfe, me referi a uma indústria do surfe “agressiva, conservadora e orientada para a competição” e ao localismo reacionário. Historiadores também propagam uma posição ética ao implicarem que eles – o autor historiador – e os temas com os quais se identificam, simpatizam e têm empatia, são inerente e eticamente bons. Baseada neste pressuposto está a visão de que os intelectuais públicos estimulam a autorreflexão entre seus leitores e que isto leva à mudança social.

Holly Thorpe (2011) tem algumas coisas interessantes a dizer sobre este assunto em sua monografia publicada recentemente. Thorpe é uma forte defensora dos intelectuais públicos que estimulam a consciência crítica. Sua confiança no intelectual público se origina, em parte, na experiência como colunista de *Curl*, uma revista feminina de surfe, skate e snowboard. Refletindo sobre suas colunas, Thorpe diz que ela se esforçou para promover a reflexividade entre as leitoras. E ela alega ter obtido algum sucesso. Por exemplo, um de seus artigos sobre vídeos de snowboard exclusivamente femininos gerou considerável discussão e retorno tanto da equipe de *Curl* quanto das leitoras da revista.

Entretanto, Thorpe logo aponta que o pensamento crítico não é suficiente para transformar construções discursivas da feminilidade. Quanto a isto, ela aconselha os pesquisadores a buscar casos em que a crítica produza resultados práticos. Seguindo seu próprio conselho, Thorpe elabora uma conclusão profunda: embora muitas snowboarders tenham as habilidades para articular uma consciência crítica, e para problematizar discursos sexuais, a maioria retrocede para “mecanismos de defesa”, em vez de abraçar a ação política (p. 106).

A questão central para os historiadores, contudo, é que a disciplina não relaciona narrativas históricas e ética, nem produz seres éticos (KANSTEINER, 2009, p. 30). Com efeito, o filósofo da história Keith Jenkins (1999) argumenta que os historiadores deveriam admitir a incomensurabilidade entre história e ética. Um colega próximo de Jenkins, Alun Munslow (2006), contudo, sugere que os historiadores poderiam abranger a ética reconhecendo “as escolhas morais que fazem” à medida que configuram suas narrativas (p. 95). De acordo com Munslow, a ética se encontra na relação entre o indivíduo e “o outro” e o processo de produzir o “outro” (p. 97).

Discutindo o processo de produção do outro na história, Munslow se refere ao filósofo da moral Emmanuel Lévinas, para quem a ética constitui a “primeira filosofia”.<sup>28</sup> Elaborando a respeito de seu

<sup>25</sup> Por exemplo, ver Stoddart (1986).

<sup>26</sup> Ver, por exemplo, Tatz (2002), Jaggard (2006) e Cronin (2009).

<sup>27</sup> Por exemplo, ver Tatz (2012).

<sup>28</sup> Os textos-chave são Lévinas (1969, 1978).

pensamento sobre o Holocausto, um tema muito presente em seu trabalho, Lévinas colocou a ética antes da história e de todas as outras filosofias, comportamentos e atitudes (EAGLESTONE, 2004). No coração da ética de Lévinas encontram-se as relações com os outros, que constituem “o elemento central da vida intersubjetiva: “a outra pessoa se dirige a mim, me chama. Ela não tem que dizer palavras de forma a me fazer sentir os chamados implícitos em sua abordagem” (BERGO, 2008). Tais chamados evocam uma “exploração intensiva da relação face-a-face” e chamam a atenção para questões sobre responsabilidade humana, existência social e justiça (BERGO, 2008; EAGLESTONE, 2004, p. 311). Em vez de localizar as relações éticas na razão, Lévinas situou “razão e verdade” na “relação ética entre os indivíduos”: “O momento de encarar é o momento da ética” (EAGLESTONE, 1998, p. 315; 2004, p. 283).

Isto me leva de volta à história de Craig Jarvis em Llandudno (acima). Combinada com os *insights* de Lévinas, a história de Jarvis reforça a ideia de que o momento de encarar pode ser uma experiência afetiva: respostas éticas são sentidas e corporalizadas. A posição de Lévinas também me leva de volta ao problema da construção narrativa que introduzi acima. Como os historiadores capturam momentos éticos corporalizados? E, se eles de fato os capturam, o que fazem com tais momentos? De forma a ilustrar as dificuldades de capturar momentos éticos corporalizados, apresento outra história contada por Craig Jarvis.

Desta vez, Jarvis está em Cazane (Le Penon, França). Cedo numa manhã do verão de 1995, Jarvis remou sozinho em um pico. Pouco depois, cinco espanhóis “que falavam muito rápido” se juntaram a ele. Quando a primeira onda veio, Jarvis, que havia esperado mais tempo, remou para ela, mas um dos espanhóis entrou pelo *inside* e assoviou, quando os dois *droparam* na onda. Jarvis saiu da onda, “um pouco chateado mas ainda tolerante”. Jarvis permaneceu no *inside* quando a próxima série chegou, e “de novo um pequeno espanhol assoviou, me rabeou, e dropou” a primeira onda. Sem se importar com Jarvis, outro espanhol pegou a segunda onda. Chateado e ofendido por tal comportamento, Jarvis “rabeou o cara” que gritara com ele:

Havia uma série tubular se aproximando, um espanhol berrando atrás de mim e o cara da primeira onda boiando no *inside*. Fiz o que qualquer surfista com respeito próprio faria; dropei e desci direto na direção do cara no *inside*. Acertei em cheio sua prancha e saí voando. O cara que eu havia rabeado emergiu ao lado de nós dois. Nossas cordas estavam enroladas, eles gritavam com raiva para mim, e dois de nós tínhamos incisões em nossas pranchas. [...] Comecei a dizer “calma, caralho!” e a retirar as cordas, quando o cara que eu rabeara me atingiu pelo lado. Um soco na cara. Caí no raso, nocauteado pela ferocidade do golpe e pela surpresa. Levantei-me com dificuldade e passei a mão no rosto. Ela estava lavada de sangue. Eles

continuavam berrando comigo e apontando para a praia. Saí, apavorado. Dois deles estavam vindo e o resto dos caras estava remando para ver que confusão era aquela. Eu estava de pé, na praia, sangrando por uma ferida no rosto cuja extensão ainda ignorava, e numa desvantagem de cinco a um em uma praia deserta. Saí correndo, me odiando pela covardia, e com raiva devido à absoluta injustiça da situação. Não sei quando eles desistiram da perseguição (JARVIS, 2000, p. 170).

Nesta história, Jarvis descreve sete momentos éticos afetivos:

- Apesar do comportamento inaceitável do “outro”, Jarvis inicialmente *se sente* tolerante.
- Quando o “outro” repete o comportamento, Jarvis *se sente* compelido a fazer justiça. A justiça de Jarvis significa rabear um “outro” e deliberadamente chocar-se com outro “outro”.
- Tendo exercido sua justiça, Jarvis *se sente* justificado. Ele agora crê que estabeleceu seu lugar no *line-up* e que a sessão deveria, de alguma maneira, recomeçar, numa atmosfera mais respeitosa e hospitaleira.
- Os surfistas espanhóis, claro, *sentiram* diferente e o que foi rabeado ficou furioso o suficiente para golpear Jarvis.
- O soco *chocou* Jarvis.
- Percebendo que a situação provavelmente não estava para conversa, Jarvis abandona a cena, o que ele *sente* ser uma covardia.
- Jarvis *sente* raiva “devido à absoluta injustiça da situação”.

Como o historiador ético lida com essa evidência (que, para todos os efeitos, é válida e confiável)? A maioria dos historiadores simplesmente relata tais momentos como uma sequência causal, contextualiza-os como um incidente isolado, e busca conclusões. Com efeito, a sequência cronológica de acontecimentos em uma narrativa tende a implicar causalidade. Mas os historiadores interessados em relações causais têm que estabelecer estas relações para além de um simples sequenciamento de acontecimentos. E isso não é uma questão fácil, quando consideramos afetos que são particularmente curtos e efêmeros. Neste incidente supostamente isolado, por exemplo, identifiquei com facilidade sete momentos afetivos diferentes. Mais do que isso, muitas coisas não se dão a cronologias e podem sempre ser reconfiguradas em diferentes formas (CHATMAN, 1978). A montanha-russa de momentos afetivos na história de Jarvis oferece ao historiador numerosas escolhas sobre qual momento ele pode destacar.

Aqui está a questão central. Os historiadores são autores que fazem escolhas sobre sequências, fatores causais e, é claro, contexto. Os historiadores escolhem o contexto de suas narrativas; o contexto não é uma ferramenta analítica pura. Pelo contrário; Frank Ankersmit (2005) compara os contextos às nuvens que obstruem a visão que os passageiros

de avião teriam da superfície terrestre: “As nuvens da tradição e do contexto nos impedem de enxergar o passado por si mesmo ou distorcem a visão que temos dele” (p. 256). Neste sentido, a emancipação é apenas um de muitos contextos intelectuais para compreender a história do esporte e a história da cultura popular. Os historiadores poderiam facilmente escolher um contexto intelectual alternativo, como o afeto.

Tipicamente, historiadores sociais também buscam padrões, que eles abstraem/ conceituam/categorizam, e então conceituam/localizam o momento na categoria adequada. No caso de ação ou comportamento, historiadores sociais tendem a reduzir o comportamento a um conjunto único de atributos. Mas, como o teórico social Andrew Sayer (2011) nos recorda, “as pessoas podem agir de forma corajosa ou covarde para responder à mesma situação” (p. 255-256). Talvez isto sinalize a validade do *momento* afetivo.

No entanto, se o afeto é um conceito útil, ele pode não prover um contexto social tão adequado quanto Patrick Lavolette, Nigel Thrift e outros teóricos culturais creem. A experiência de Jarvis na França, por exemplo, sugere que a complexidade total de cada momento individual contraria a contextualização. Na verdade, quando observamos as soluções propostas para eliminar a violência no surfe, todas invariavelmente assumem um nível de racionalidade que ignora o momento de afeto.<sup>29</sup> Por exemplo, o jornalista do surfe Tim Baker defende o “utilitarismo da preferência” como uma solução para o excesso de *crowd* e, portanto, a violência no surfe. Utilitarismo de preferência é uma noção desenvolvida por Peter Singer, professor de bioética e surfista. Por “utilitarismo de preferência”, Singer se refere a um resultado que “satisfaça o maior número de preferências”. Ao propor o “utilitarismo de preferência”, Baker sugere o seguinte:

Quando [a onda] é pequena, um jovem iniciante ou um veterano que voltou a surfar recentemente, ou um adulto amuado que caiu no mar para apaziguar um pouco da fadiga ou esgotamento emocional, poderia ter o dia salvo por uma boa descida. Surfistas experientes e habilidosos poderiam recuar e dar-lhes algum espaço, e experimentar algum prazer alheio com a alegria do iniciante. Quando tem seis pés e está perfeita, os surfistas experientes são aqueles capazes de aproveitar ao máximo as condições, e os aprendizes e menos competentes poderiam razoavelmente ficar fora do caminho e aprender com os talentos do surfista de elite (BAKER, 2007, p. 244).

---

<sup>29</sup> Há uma relutância geral no interior da cultura do surfe em envolver a polícia e a justiça na questão da violência, embora isto tenha ocorrido, notadamente no sul da Califórnia (KEW, 2000).

Mas o utilitarismo de preferência pressupõe graus variáveis de autorregulação, conhecimento perfeito e comunicação. A cultura do surfe é capaz de produzir tais condições?

Martin Daly, um pioneiro das excursões de surfe para as Ilhas Mentawai, na Indonésia, utiliza uma forma de utilitarismo de preferência. Quando ele e uma excursão concorrente chegam ao mesmo tempo a um pico e seus clientes estão “doidos [para] foder” com os surfistas no outro barco, Daly tenta construir um “espírito de cooperação” e garantir que “todos relaxem”. Em vez de deixar todos os surfistas caírem na água de uma vez, lotando o pico, ele negocia com o outro capitão para estabelecer turnos (RIELLY, 2000, p. 46-7). Compartilhar, Daly reitera, é uma experiência afetiva:

Quão bem você se sente quando uma ótima série de ondas vem e é a sua vez, todos se revezando, e você diz, “Ei, *brother*, por que você não vai nessa?” E o cara vira e diz, “Está brincando, né?” E você diz, “Essa onda é sua, *brother*, vai!” Isso é dar. Como isso faz você se sentir bem, ao contrário de rabear e roubar ondas dos outros, atrapalhando, fazendo feio. Você pode sair e se revezar em turnos.

“Comunicação” e compartilhar são os dois ingredientes essenciais para “humanizar o surfe e trazer à tona as coisas boas”, diz Daly, “em oposição a todo o egoísmo, todo o azedume, todo o ódio. De uma hora para outra, todos estão felizes para caralho, em vez de infelizes e furiosos. É um luxo que podemos nos permitir” (RIELLY, 2000, p. 47-8).

A comunicação pode funcionar até em alguns picos hostis. Certa vez, em Jeffreys Bay, Craig Jarvis acabara de chegar ao *line-up*, com o cabelo ainda seco. No *outside*:

Sentei em minha prancha, claramente para o *inside* de [...] dois caras. Um local olha pra mim e berra “Que porra é essa?” Respondo: “Vou pegar umas ondas. Qual o problema?” Ele responde secamente: “O problema é que, se você quer pegar onda, tem que esperar na fila. E a porra da fila começa aqui!” Ele dá um tapa na água. Olho para ele, e ele me encara de volta. Nenhum dos dois recua. Então deito em minha prancha e remo na direção dele. Durante todo o trajeto, nos encaramos olho no olho. Remo até perto dele, me viro bem ao lado dele e sento na minha prancha, tão próximo que nossas pernas quase se tocam. Estufamos nossos peitos como pavões. “Sem problema”, respondo dando de ombros. “Sem problema”, ele responde.<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> Craig Jarvis. “J-Bay Underground”. *Tracks*, March 2001, p. 63.

Este diálogo acabou bem – “No fim das contas, tínhamos um punhado de amigos em comum”<sup>31</sup>.

Não raro, o contexto cultural do localismo se sobrepõe a considerações éticas. Perguntado se ele cederia uma onda para um surfista não-local frustrado, num mau dia de surfe, e para o qual uma onda poderia aliviar um pouco da tensão, Paul “Moff” Moffat não hesita. “Não”, diz ele, “se estou em Maroubra, isto faz parte de ser um local” (PAWLE, 2000, p. 89). Quando, certa vez, o experiente surfista Clif Evers remou em um pico com forte localismo, ele obedeceu a todas as regras – dar bom dia, sorrir, esperar sua vez. Mas, toda vez que tentava pegar uma onda, um ou outro local “remava por dentro, roubando a vez”. Evers finalmente ficou em posição para uma onda e começou a remar para ela, quando “um local gritou para eu sair”. Desta vez, contudo, Evers ignorou o aviso e “dropou mesmo assim. No final da onda [...] um local passou remando e olhou nos meus olhos. Sentei na minha prancha [...] e me preparei para a briga.” O momento passou, sem violência, e Evers terminou a *session* com algumas ondas. Mas, ao chegar ao estacionamento, encontrou seu para-brisa estilhaçado (EVERS, 2010, p. 71).

Com frequência, contudo, o utilitarismo de preferência presume níveis de conhecimento irrealistas e inatingíveis. Um *line-up* de surfistas é um ambiente físico e social extraordinariamente fluido e complexo. As condições mudam continuamente com as marés e o vento e à medida que surfistas com diferentes habilidades, perspectivas, visões de mundo, passados, culturas e constrangimentos chegam e se vão. Mais importante, o utilitarismo de preferência presume uma racionalidade que desconsidera os afetos, aqueles sentimentos que, como sugerem as experiências de Jarvis em Llandudno e na França, precipitam ações que são elementos inextricáveis das culturas esportivas e populares.

Os afetos introduzem complexidades extraordinárias nas narrativas históricas; os afetos levantam questões sobre razão e racionalidade. Parece-me que os requisitos relativos a evidências e verdades objetivas na história social contemporânea empírica-analítica, mesmo as versões emancipatórias com boas intenções, ainda “reduzem a razão à racionalidade” e, portanto, estão mal preparadas para lidar com experiências afetivas que são sentidas apenas pelos indivíduos e, como tais, estão muito além da compreensão dos outros: um surfista não compreende a experiência afetiva de um golfista que acerta uma tacada de longe, o golfista não compreende a experiência de um remador que rema em coordenação perfeita com sua equipe, o remador não compreende a experiência afetiva de um ciclista que se inclina para fazer uma curva em alta velocidade (SAYER, 2011, p. 254). Alguns historiadores podem parecer escapar das algemas da lógica empírica-analítica da história social contemporânea através da busca de uma

---

<sup>31</sup> Craig Jarvis. “J-Bay Underground”. *Tracks*, March 2001, p. 63.

abordagem puramente “empírica ou ‘de baixo para cima’”, baseada em uma compreensão densa dos seres sociais humanos”. Contudo, na prática, mesmo as exposições mais completas tendem a assumir “princípios únicos e simples” (idem). Tais reduções, sustenta Lévinas, em última instância expõem o “julgamento [sic] [...] cruel da história e da razão pura” (EAGLESTONE, 1998, p. 317).

### **Conclusão**

O conceito de afeto oferece novos *insights* sobre o esporte; ele tem potencial para estabelecer pontes entre a história do esporte e a história da cultura popular. De forma alguma estou propondo o afeto como um conceito ou contexto perfeito para as ações. O afeto simplesmente reconhece a importância da biologia e dos corpos biológicos, que “os mundos social e cultural estão intimamente relacionados aos corpos que os habitam”, e que “a consciência humana está ancorada dentro do corpo, em vez de ser um fenômeno mental específico” (LAVIOLETTE, 2011, p. 11). Evidentemente, mesmo os historiadores do esporte e os historiadores da cultura popular que aceitarem estas proposições ainda terão que lidar com os problemas da representação narrativa. Esta é uma questão que envolve autores historiadores fazendo escolhas reais. Até o momento, poucos historiadores do esporte trataram dessas escolhas; a maioria prefere fingir que suas narrativas surgem dos fatos que eles coletam e analisam de forma tão diligente. Mas, como Alun Munslow nos lembra, “antes que eu possa conhecer o passado, preciso compreender como crio uma história para ele” (MUNSLOW, 2010, p. 130). Em suma, a forma de uma narrativa histórica é tão importante quanto o conteúdo.

### **Referências Bibliográficas**

ALEXANDER, Jeffrey. Modern, Anti, Post and Neo. *New Left Review*, n. 210, p. 63-101, 1995.

ANKERSMIT, Frank. *Sublime Historical Experience*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2005.

BAKER, Tim. *High Surf*. Sydney: HarperSports, 2007.

BAKHTIN, Mikhail. *Rabelais and His World*. Cambridge, Mass.: M.I.T. Press, 1968.

BERGO, Bettina. Emmanuel Levinas. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2008. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/levinas>>. Acesso em 5 set. 2010.

BERKHOFER, Robert. *Beyond the Great Story: History as Text and Discourse*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995.

BETTS, Raymond. *A History of Popular Culture: More of Everything, Faster and Brighter*. New York: Routledge, 2004.

BOOTH, Douglas. *Australian Beach Cultures: The History of Sun, Sand and Surf*. London: Frank Cass, 2001.

BURKE, Peter. Is There a Cultural History of the Emotions?. In: GOUK, Penelope; HILLS, Helen (ed.). *Representing Emotions: New Connections in the Histories of Art, Music and Medicine*. Aldershot, U.K.: Ashgate, 2005, p. 35-47.

CHATMAN, Seymour. *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1978.

CORBIN, Alain. *The Lure of the Sea*. Berkeley: University of California Press, 1994.

CRALLE, Trevor. *Surfin'ary: A Dictionary of Surfing Terms and Surfspeak*. 2<sup>nd</sup> ed. Berkeley, Calif.: Ten Speed Press, 2001.

CRONIN, Mike; DUNCAN, Mark; ROUSE, Paul. *The GAA: A People's History*. Doughcloyne, Ire.: Collins Press, 2009.

EAGLESTONE, Robert. The 'Fine Risk' of History: Post-structuralism, the Past and the Work of Emmanuel Levinas. *Rethinking History*, n. 2, p. 313-320, 1998.

EAGLESTONE, Robert. *The Holocaust and the Postmodern*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

EVERS, Clif. How to Surf. *Journal of Sport and Social Issues*, n. 30, p. 229-243, 2006.

EVERS, Clif. *Notes for a Young Surfer*. Melbourne: Melbourne University Press, 2010.

FARRED, Grant. *What's My Name? Black Vernacular Intellectuals*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.

FLYNN, Pierce Julius. Waves of Semiosis: Surfing's Iconic Progression. *American Journal of Semiotics*, n. 5, p. 397-418, 1987.

GRISSIM, John. *Pure Stoke*. New York: Harper Colophon Books, 1982.

- HARVEY, David. *The Condition of Postmodernity: An Inquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford: Blackwell, 1990.
- JAGGARD, Ed. *Between the Flags: One Hundred Summers of Australian Surf Lifesaving*. Sydney: University of New South Wales Press, 2006.
- JARRAT, Phil. *Salts and Suits*. Melbourne: Hardie Grant, 2010.
- JARVIS, Craig. Imported Surf Rage. In: YOUNG, Nat (ed.). *Surf Rage*. Angourie, N.S.W.: Nymboida Press, 2000, p. 157-177.
- JENKINS, Keith. *Why History? Ethics and Postmodernity*. London: Routledge, 1999.
- KAGAN, Jerome. *The Temperamental Thread: How Genes, Culture, Time, and Luck Make Us Who We Are*. New York: Dana Press, 2010.
- KAGAN, Jerome. *What is Emotion: History, Measures and Meanings*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 2007.
- KAMPION, Drew. Foreword. In: YOUNG, Nat (ed.). *Surf Rage*. Angourie, N.S.W.: Nymboida Press, 2000, p. 12-16.
- KAMPION, Drew. *Stoked: A History of Surf Culture*. Los Angeles, Calif.: General Publishing, 1997.
- KANSTEINER, Wulf. Success, Truth, and Modernism in Holocaust Historiography: Reading Saul Friedländer Thirty-five Years after the Publication of *Metahistory*. *History and Theory*, n. 47, p. 25-53, 2009.
- KEW, Mike. Californication. In: YOUNG, Nat (ed.). *Surf Rage*. Angourie, N.S.W.: Nymboida Press, 2000, p. 100-130.
- KOTLER, Steven. *West of Jesus: Surfing, Science, and the Origins of Belief*. New York: Bloomsbury, 2006.
- LAVIOLETTE, Patrick. *Extreme Landscapes of Leisure: Not a Hazardous Sport*. Farnham, U.K.: Ashgate, 2011.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Pittsburgh, Pa.: Duquesne University Press, 1969.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Otherwise Than Being or Beyond Essence*. Dordrecht, Neth.: Kluwer Academic, 1978.

- LONDON, Jack. *The Cruise of the Snark*. New York: Regent Press, 1911.
- MARCUS, Benjamin. *Extreme Surf*. London: Pavilion Books, 2008.
- MASSUMI, Brian. *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham, N.C.: Duke University Press, 2002.
- MUNSLOW, Alun. *Narrative and History*. Houndmills, U.K.: Palgrave Macmillan, 2007.
- MUNSLOW, Alun. *The Future of History*. Houndmills, U.K.: Palgrave Macmillan, 2010.
- MUNSLOW, Alun. *The Routledge Companion to Historical Studies*. 2<sup>nd</sup> ed. London: Routledge, 2006.
- NOLL, Greg; GABBARD, Andrea. *Da Bull: Life over the Edge*. Berkeley, Calif.: North Atlantic Books, 1989.
- PAPOULIAS, Constantina; CALLARD, Felicity. Biology's Gift: Interrogating the Turn to Affect. *Body and Society*, n. 16, p. 29-56, 2010.
- PAWLE, Fred. The Australian Way. In: YOUNG, Nat (ed.). *Surf Rage*. Angourie, N.S.W.: Nymboida Press, 2000, p. 85-99.
- POIRIER, Jean-Etienne. *Dancing the Wave: Audacity, Equilibrium and Other Mysteries of Surfing*. Boston: Shambhala, 2003.
- REDDY, William. The Logic of Action: Indeterminacy, Emotion, and Historical Narrative. *History and Theory*, n. 40, p. 10-33, 2001.
- RIELLY, Derek. Mainlining. YOUNG, Nat (ed.). *Surf Rage*. Angourie, N.S.W.: Nymboida Press, 2000, p. 33-53.
- ROSENWEIN, Barbara. Worrying about Emotions in History. *American Historical Review*, n. 107, p. 821-827, 2002.
- RUBERG, Willemijn. Interdisciplinarity and the History of Emotions. *Cultural and Social History*, n. 6, p. 507-516, 2009.
- SAYER, Andrew. *Why Things Matter to People: Social Science, Values and Ethical Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- SEDGWICK, Eve. *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*. Durham, N.C.: Duke University Press, 2003.

SILBER, Irwin. *The Cultural Revolution: A Marxist Analysis*. New York: Times Change Press, 1970.

STODDART, Brian. *Saturday Afternoon Fever*. Sydney: Angus and Robertson, 1986.

TATZ, Colin. *A Course of History: Monash Country Club, 1931-2001*. Sydney: Allen and Unwin, 2002.

TATZ, Colin. The Hall, Wall and Page of Fame. In: PHILLIPS, Murray (ed.). *Representing the Sporting Past in Museums and Halls of Fame*. London: Routledge, 2012, p. 147-175.

THORPE, Holly. *Snowboarding Bodies in Theory and Practice*. Houndmills, U.K.: Palgrave, 2011.

THRIFT, Nigel. *Non-representational Theory: Space, Politics, Affect*. London: Routledge, 2008.

WALKER, James. *Recreational Surf Parameters*, James K. K. Look Laboratory Technical Report No. 30. Honolulu: University of Hawai'i, 1974, p. 79-94.

WARSHAW, Matt. *Maverick's: The Story of Big-Wave Surfing*. San Francisco: Chronicle Books, 2000.

WARSHAW, Matt. *The Encyclopedia of Surfing*. London: Viking, 2004.

WARSHAW, Matt. *The History of Surfing*. San Francisco: Chronicle Books, 2010.

YOUNG, Nat (ed.). *Surf Rage*. Angourie, N.S.W.: Nymboida Press, 2000.

Recebido em 15 de março de 2015

Aprovado em 2 de abril de 2015