UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
ESCOLA DE EDUCAÇÃO FÍSICA E ESPORTE

Olimpismo negro: uma antologia das resistências ao racismo no esporte, por atletas olímpicos brasileiros

Neilton de Sousa Ferreira Júnior

São Paulo
2021

Neilton de Sousa Ferreira Júnior

Olimpismo negro: uma antologia das resistências ao racismo no esporte, por atletas olímpicos brasileiros

VERSÃO CORRIGIDA

Tese apresentada à Escola de Educação Física e Esporte da Universidade de São Paulo, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Ciências.

Área de Concentração: Estudos Socioculturais e Comportamentais em Educação Física e Esporte

Orientadora: Profa. Dra. Katia Rubio

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer veículo impresso ou eletrônico voltado ao estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação da Publicação
Serviço de Biblioteca
Escola de Educação Física e Esporte da Universidade de São Paulo

Ferreira Júnior, Neilton de Sousa
Olimpismo negro: uma antologia das resistências ao racismo no esporte, por atletas olímpicos brasileiros / Neilton de Sousa Ferreira Júnior. – São Paulo : [s.n.], 2021.
333p.

Tese (Doutorado) – Escola de Educação Física e Esporte da Universidade de São Paulo.
Orientadora Profa. Dra. Katia Rubio

1. Sociologia do esporte 2. Racismo no esporte 3. Atletas 4. Jogos olímpicos I. Título.

Folha de Avaliação

Autor: FERREIRA JÚNIOR, Neilton de Sousa

Título: Olimpismo negro: uma antologia das resistências ao racismo no esporte, por atletas olímpicos brasileiros

Tese apresentada à Escola de Educação Física e Esporte da Universidade de São Paulo, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Ciências.

Data: ___ /___/_____

Banca Examinadora

Prof. Dr: _____

Instituição: _____ Julgamento: _____

Prof. Dr: _____

Instituição: _____ Julgamento: _____

Prof. Dr: _____

Instituição: _____ Julgamento: _____

À minha amada companheira, Dâmaris Leite Ferreira.

Agradecimentos

Registro aqui profunda gratidão e admiração à minha querida professora e orientadora, Katia Rubio, que aceitou comigo o desafio de percorrer a espinhosa e complexa trilha das questões raciais no esporte brasileiro. Falo do meu privilégio de poder trabalhar com ela, partilhando ideias, textos e construções que hoje têm gerado frutos para além da própria pesquisa de doutorado! Nesse caminho, pude contribuir com a recuperação da memória de atletas negros fundamentais à história do esporte brasileiro e organizar um livro sobre questões raciais no esporte, contribuindo, ainda que um pouquinho, com uma luta histórica e urgente contra o racismo.

Agradeço aos membros do Grupo de Estudos Olímpicos pelas reuniões semanais, que mais do que encontros de estudo e trabalho, têm representado um espaço de acolhimento que não nos deixou sozinhos nesses dias tão tristes da nossa história. Registro aqui todo meu respeito e disposição para seguir com vocês por novos caminhos, queridos amigos.

Aos professores Acácio Almeida, Gislene dos Santos e Luiz Dantas, por me presentearem com reflexões e apontamentos tão caros ao desenvolvimento do presente trabalho.

À minha querida família, por acreditarem e por nutrirem meus sonhos com muito amor e carinho. Devo muito a vocês, e, em nome de todas e todos, saúdo aqui à vovó Maria. Domingo vou aí te ver!

Ao querido amigo Vilson Birigui, pela parceria nos dias solitários de laboratório. Aos funcionários da CPG e Bibliotecários, pela acolhida, atenção e serviço de alta qualidade. Sem vocês, impossível.

Ao CNPq, na pessoa dos seus trabalhadores e trabalhadoras, pelo excelente trabalho de administração do fomento à pesquisa.

À minha amada Dâma, que suportou comigo os muitos sonos perdidos, as unhas todas roídas, a quarentena estendida. Você merece todo carinho, meu amor. Muito obrigado.

Força da imaginação, vai lá
Além dos pés e do chão, chega lá
O que a mão ainda não toca
Coração um dia alcança
Força da imaginação, vai lá
Quando um poeta compõe mais um samba
Ele funda outra cidade
Lamentando a sua dor ele faz felicidade
Força da imaginação
Na forma da melodia
Não escurece a razão
Ilumina o dia-a-dia...
– **Dona Ivone Lara**

Ao longo da história, o poder de
homens negros lampejou aqui e ali como
estrelas cadentes, e morreu, às vezes,
antes que o mundo tivesse com precisão
medido sua luminosidade
– W. E. B. Du Bois

RESUMO

FERREIRA JÚNIOR, Neilton de Sousa. **Olimpismo negro: uma antologia das resistências ao racismo no esporte, por atletas olímpicos brasileiros**. 333 f. Tese (Doutorado em Ciências) – Escola de Educação Física e Esporte, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

Esta pesquisa tem por objetivo identificar e oferecer uma interpretação às formas que a luta e a resistência ao racismo assumem no esporte brasileiro, tendo como referencial elementar as narrativas e materiais biográficos de atletas olímpicos negros. Em destaque, estão as trajetórias esportivas de Alfredo Gomes, Melânia Luz, Soraia André e Diogo Silva, concebidas aqui como *obras biográficas*, guias da análise dos desdobramentos da presença negra em um sistema esportivo historicamente marcado por contradições fundamentais, dentre as quais se destaca o racismo. O aporte teórico-metodológico que orienta esta interpretação inscreve-se no campo dos Estudos Pós-coloniais e das Epistemologias do Sul. Abordagens reconhecidas por privilegiar as vozes, saberes e conhecimentos produzidos por grupos sociais cuja inscrição na modernidade tem se configurado mediante estratégias de sobrevivência, rebeldia, protesto, luta e resistência – categorias fundamentais ao próprio alargamento e reconfiguração dessa modernidade. Tomadas em conjunto, essas biografias negras falam de experiências sociais que, embora particulares ao campo esportivo, carregam características universais da diáspora negra, responsável pelo redimensionamento do referido campo. Esse arranjo possibilitou a construção do que aqui se denominou *antologia das resistências negras ao racismo no esporte brasileiro*, mediante o qual se sustenta três teses fundamentais, a saber: (i) originalmente configurado e instrumentalizado para servir aos interesses de uma classe/raça e projeto societário específico, o esporte moderno impõe limites e expedientes adicionais aos sujeitos racializados como negros. Condição que os obriga construir estratégias de resistência e protesto contra arbitrariedades, sanções e políticas de esquecimento. Essa obrigatoriedade de agência política conecta esses atletas a um plano mais amplo da luta por emancipação na modernidade, o qual se convencionou chamar diáspora negra. Ao designar os movimentos do povo negro desenraizado e disperso, essa categoria histórica e teórico-política oferece elementos à sustentação, como segunda tese, da (ii) existência de um *Olimpismo Negro*, que em outras palavras diz respeito às formas criativas de assimilação e experiência esportiva que não só submetem os postulados civilizatórios do esporte moderno a um rigoroso exame de realidade, como permitem observar a passagem da celebração de valores na forma abstrata para a sua realização prática. A terceira e última tese parte da noção de que (iii) a materialização da vocação humanista do esporte depende necessariamente da recuperação da fortuna de imagens da desobediência e do protesto, abundantemente presentes nas obras biográficas dos seus protagonistas.

Palavras-chave: Atletas negros, Diáspora negra, Olimpismo negro.

ABSTRACT

FERREIRA JÚNIOR, Neilton de Sousa. **Black Olympism: An Anthology of Resistance to Racism in Sport by Brazilian Olympic Athletes**. 333 f. Tese (Doutorado em Ciências) – Escola de Educação Física e Esporte, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

This research aims to identify and offer an interpretation of forms the struggle and resistance to racism take in Brazilian sport, having as an elementary reference the narratives and biographical materials of black Olympic athletes. Highlighted are the sports trajectories of Alfredo Gomes, Melânia Luz, Soraia André and Diogo Silva, conceived here as biographical works, guides to the analysis of the development of the black presence in a sports system historically marked by fundamental contradictions, among which the racism. The theoretical-methodological contribution that guides this interpretation is inscribed in the field of Postcolonial Studies and Southern Epistemologies. Approaches recognized for privileging the voices, wisdom and knowledge produced by social groups whose inscription in modernity has been configured through survival strategies, rebellion, protest, struggle and resistance – fundamental categories to the expansion and reconfiguration of this modern age. Taken together, these black biographies speak of social experiences that, although specific to the sports field, carry universal characteristics of the black diaspora, responsible for the redimensioning of that field. This framework enabled the construction of what is here called an anthology of black resistance to racism in Brazilian sport. Arrangement by which three fundamental thesis are supported, namely. (i) Originally configured and instrumentalized to serve the interests of a specific class/race and societal project, modern sport imposes additional limits and expedients on subjects racialized as black. A condition that forces them to build resistance and protest strategies against arbitrariness, sanctions and forgetting policies. This obligation of political agency connects these athletes to a broader plan of the struggle for emancipation in modernity, which is conventionally called the black diaspora. This theoretical-historical category, which designates the movements of uprooted and dispersed black people, offers elements to support, as a second thesis, (ii) the existence of a Black Olympism, that is, of creative forms of assimilation and sporting experience that not only submit the civilizing postulates of modern sport to a rigorous examination of reality, as it allows the passage from the celebration of values in abstract form to their celebration in practical form. The third and last thesis is based on the notion that (iii) every materialization of the humanist vocation of sport necessarily involves the recovery of the wealth of images of disobedience and protest present in the biographical works of its protagonists.

Keywords: Black athletes, Black diaspora, Black Olimpism

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Equipe olímpica brasileira de atletismo em Paris (1924).....73
Figura 2 - Alfredo Gomes finalizando prova de rua, representando o Clube Esperia. 87
Figura 3 - Melânia posa no bloco de partida, uma novidade no Brasil na década de 1940..104
Figura 4 - Soraia André almoça em restaurante no Japão. 124
Figura 5 - Diogo Silva em ato durante os Jogos Olímpicos de Atenas (2004).....152

SUMÁRIO

1. Prólogo: a construção do problema de pesquisa 11

2. Introdução: imaginário esportivo da raça e a urgência das antologias negras 37

2.1 Antologia do protagonismo negro 46

3. Considerações metodológicas 48

3.1 Narrativas biográficas de atletas olímpicos: um encontro com as Epistemologias do Sul 48

3.1.1 Por que a voz do atleta? 48

3.1.2 Do processo de aproximação e construção da narrativa biográfica 51

3.1.3 Para além do jogo: pensando os sujeitos enquanto protagonistas da luta e resistência à opressão – contribuições das Epistemologias do Sul 52

3.1.4 A importância da oralidade segundo as epistemologias do Sul 58

3.1.5 Dimensões da luta segundo as epistemologias do Sul 60

3.1.6 Procedimentos de análise 64

4. Uma antologia do protagonismo negro no esporte: entre pioneirismos e lutas contra o esquecimento 65

4.1 Alfredo Gomes 66

4.1.1 Alfredo Gomes por Antonio Carlos de Paula 68

4.1.2 Nos cafezais de Areias 74

4.1.3 O encontro com o atletismo 76

4.1.4 Os Jogos Regionais Latino-Americanos: mais uma questão colonial 79

4.1.5 O sortilégio da cor e a herança do racismo 84

4.1.6 Alfredo Gomes: também o primeiro afro-brasileiro a vencer a primeira São Silvestre 85

4.1.7 Último treino, último suspiro, primeiros legados 89

4.2 Melânia Luz 91
4.2.1 Pioneirismo importa: contextualizando a obra esportiva de Melânia Luz 92
4.2.2 Poder e contra-poder nas narrativas biográficas de atletas negras 97
4.2.5 O feito olímpico como um protesto negro 103
4.2.6 Como Melânia enfrentou o racismo 107
5. Os rebeldes e seus saberes de resistência ao racismo no e do esporte 111
5.1 Soraia André 113
5.1.1 O amanhecer de uma jovem poeta 114
5.1.2 O encontro com o judô, o choque cultural e o estabelecimento de novos horizontes 116
5.1.3 Entre a “nipo-negritude” e a “afro-niponicidade” 120
5.1.4 Entre a condição Olímpica desumanizada e a reivindicação da condição Humana 126
5.1.5 A luta para além dos tatames e seus significados 131
5.1.6 *Sensei* Soraia e os novos sentidos da experiência esportiva 135
5.2 Diogo Silva 138
5.2.1 Escapando à sociabilidade colonial: o encontro com o taekwondo 142
4.2.2 Punho em riste! Raízes, significados e desdobramentos um protesto negro no esporte 148
5.2.3 Um “sindicalista” Olímpico-abolicionista 159
6. Aproximações teóricas: porque lutam os atletas negros? 166
6.1 Diáspora negra: inscrição e resistência na modernidade 166
6.1.1 Anterioridades e implicações político-epistêmicas da diáspora negra 168
6.1.2 A diáspora negra como oposição 172
6.1.3 O medo branco e a República como trama anti-negra 176
6.1.4 Diáspora negra e resistência no mundo pós-colonial 181
6.1.5 Imaginário negro do negro 185
6.2 A diáspora negra em Stuart Hall 189

6.2.1 Da reorientação diaspórica do mundo 193
6.2.3 Políticas de resistência negra no mundo dos brancos 198
6.2.4 “Iluminismo negro” 204
6.2.5 Dupla consciência e vontade de mundo 213
6.3 Crioulização da cultura 218
6.3.1 Por uma poética da diversidade 225
6.3.2 Centralidade da cultura, (des)centralidade do poder 232
6.4 O protagonismo negro na cultura 240
6.4.1 Agência negra contra a política de morte 240
6.4.2 Resistências demasiadamente humanos 245
6.4.3 Desvelando o protagonismo afro-brasileiro 253
7. Domínios da “raça” no Esporte 266
7.1 De que esporte falamos? 266
7.1.1 “Raça”, racismo, discriminação racial e Olimpismo 271
7.1.2 Da exclusão deliberada do negro *no e pelo* esporte 284
7.1.3 Da integração subordinada do negro no esporte 292
7.1.4 Esporte, fascínio racial e humilhação pública do negro 298
7.1.5 Das expressões de resistência ao racismo no esporte 306
8. Considerações finais: Olimpismo Negro 311
9. Referências Bibliográficas 320
ANEXO I 333
Dados de identificação 333

1. Prólogo: a construção do problema de pesquisa

A história do Atlântico negro, constantemente ziguezagueado pelos movimentos de povos negros – não só como mercadorias, mas engajados em várias lutas de emancipação, autonomia e cidadania – propicia um meio para reexaminar os problemas de nacionalidade, posicionamento [location], identidade e memória histórica.
– Paul Gilroy.

Bom dia. Realizei a pesquisa por título: Teses e Dissertações; Trabalhos de Conclusão de Curso. Não temos trabalhos publicados aparecendo nos títulos os termos raça, racismo, negro. Sem mais.[1]

Há não muito tempo, pensava que acessar e interpretar histórias de atletas olímpicos negros fosse tarefa simples. Como se as vozes, memórias e identidades desses homens e mulheres estivessem à mão, apresentando uma série linear e sempre virtuosa de acontecimentos em um mundo bem ordenado pelas leis "infalíveis" do sacrifício e do mérito. Hoje me inscrevo entre os que – convencidos da potência das vozes negras – não negligenciam a sua historicidade, suas razões de ser, seus limites. Acompanhado de leituras fundamentais à apreensão do tema e de sua urgência, fui percebendo que a condição *atleta olímpico negro*, em que pese as delícias decorrentes desta excepcionalidade, também apresenta a sua porção de *sortilégio*, isto é, sua carga de fascínio, feitiço e maldição.[2] No que é fundamental, o atleta olímpico negro, onde quer que este se encontre, e por mais proeminente que seja a sua trajetória, não escapa às tramas de uma sociedade e esporte historicamente estruturados pelo racismo.

"Havia acabado de ganhar uma medalha de ouro e não podia comer no centro da minha cidade natal", nos lembrou Muhammad Ali em entrevista a um programa de TV, dizendo que a discriminação racial que sofrera estava intrinsecamente relacionada à trama da subalternização do negro. Afinal, "roubaram nossos nomes, nos escravizaram, roubaram nossa cultura, nossa verdadeira história, nos deixaram como mortos caminhantes. Nada sabemos sobre nós mesmos, não falamos nosso idioma. Isso acontece no mundo todo",[3] concluía o boxeador afro-americano.

---

[1] Biblioteca da Escola de Educação Física e Esporte da Universidade de São Paulo, novembro de 2019.
[2] LARKIN NASCIMENTO, Elizabeth. O sortilégio da cor: identidade, raça e gênero no Brasil. São Paulo: Selo Negro, 2003.
[3] FERREIRA JÚNIOR, Neilton de Sousa. O herói com rosto africano e o atleta olímpico negro. In: RUBIO, Katia (Org). Esporte e Mito. São Paulo: Laços, pp. 199-220, 2017, p. 201.

Sobre os ombros de intelectuais-atletas como Ali e outros/as pensadores/as, fui entendendo que esse sujeito histórico, herdeiro do nome Negro, conforme salienta Achille Mbembe, voluntária e involuntariamente estabelece com a sociedade uma relação ambivalente de integração e antagonismo. Integração marcada por interdições, fronteiras de cor, gênero e classe. Antagonismo marcado por contestações à ordem social instituída e às contradições de um sistema esportivo reconhecidamente refratário à presença política e vozes negras dissonantes. Como se pertencessem a uma outra dimensão, essas trajetórias geralmente não aparecem no primeiro plano de referências da luta antirracista no Brasil. Contudo, suas reivindicações e formas de enfrentamento às opressões no campo ao qual pertencem sugerem uma "unidade de projeto" com as lutas seculares e universais por emancipação da raça. Atrevo-me aqui defender que atletas e heróis da resistência antirracista fazem parte de um mesmo circuito emancipatório negro, plasmado nas e pelas travessias atlânticas dos desenraizados, desnacionalizados, mas igualmente racializados como se fossem "candidatos naturais à servidão".

Filio-me, assim, à concepção de Paul Gilroy, quando diz que "a história do Atlântico negro, constantemente ziguezagueado pelos movimentos de povos negros – não só como mercadorias, mas engajados em várias lutas de emancipação, autonomia e cidadania", nos oferece subsídios à reinterpretação de questões relacionados à "nacionalidade posicionamento [*location*], identidade e memória histórica".[4] Dentro das suas especificidades sócio-históricas e culturais, o esporte moderno compreende um campo de disputa que obriga aos *integrados negros* a assumirem posições antagônicas ao regime discursivo e lógicas institucionais preestabelecidos, com destaque para a preservação de hierarquias de cor, sexo e classe. Condição responsável pela emergência de tensões, que têm como um de seus desdobramentos a produção de gestos dirigidos ao alargamento do campo de reconhecimento à diferença. A aproximação às biografias dos atletas negros, contudo, não tem por objetivo apenas celebrar as realizações esportivas dos protagonistas elencados ou construir uma contra-história do esporte. Nosso objetivo é inserir as respectivas histórias no plano mais amplo, e porque não dizer transnacional de uma *contracultura* e *literatura esportiva* brasileira da desalienação, concebendo o esporte moderno como um espaço inacabado e por ser transformado pelas aspirações emancipatórias dos povos subalternizados.

Conforme Frantz Fanon propõe em *Os condenados da Terra*, o esporte não deveria ser reduzido a uma distração reservada às burguesias metropolitanas, tampouco deveria estar

[4] GILROY, Paul. O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência. Rio de Janeiro: Editora 34, 2001, p. 57.

submetido à lógica mercantil, principalmente em sociedades como a nossa, atravessadas à espada do colonialismo e da dependência econômica. Fundamentalmente, ainda segundo o autor, o esporte deveria permitir com que compreendamos, a todo instante, o que se passa entre nós. Permitir com que se ergam no seio da sociedade não excepcionalidades atléticas heroicas, mas o povo propriamente dito. Para Fanon, o esporte e a cultura que não apresentam essas qualidades, não merecem a sociedade a qual se dirige. Em que pese o fato do psiquiatra martinicano ter dirigido o seu discurso aos países africanos em processo de descolonização nos anos 1960, o princípio da submissão do fenômeno esportivo aos interesses emancipatórios da população/nação oprimida pode ser perfeitamente considerado um valor universal.[5] Parte dessa disputa, entretanto, também se dá no mundo dos textos, bem como da virada epistemológica capaz de reorientar abordagens de estudo e pesquisa. A mais breve mirada a história da modernidade a partir de uma abordagem periférica, *desde o Sul*, será suficiente à compreensão de que a globalização do esporte moderno não representa necessariamente um processo civilizador. A instrumentalização colonial das práticas esportivas ao longo de século XIX, pelo contrário, indicava a impossibilidade do reconhecimento à diferença, uma vez que a sua disseminação visava fundamentalmente a domesticação dos não brancos, que ao assimilarem as práticas esportivas conforme seus próprios anseios, permitiram com que a cultura esportiva se alargasse um tanto mais. Dito de outra maneira, não foi o esporte moderno que civilizou os não brancos, mas os não brancos é que civilizaram o esporte moderno, ora emprestando habilidades e técnicas novas, ora sinalizando que a dominação do homem pelo instrumento não se daria sem luta e resistência.[6]

A forma como os povos da diáspora negra e seus herdeiros têm buscado refazer o caminho do seu enraizamento na modernidade, lutando diretamente contra os colonialismos e violências de estado, mas também compondo formas híbridas e crioulizadas de experiência cultural nos mais diferentes campos,[7] inspira reflexões sobre a necessidade de compreensão mais rigorosa sobre as disputas em torno de fenômenos socioculturais como o esporte moderno e o caráter da sua globalização. No momento em que os megaeventos esportivos passam a servir de infraestrutura à suspensão de soberanias nacionais e ao estabelecimento de estados de exceção, é urgente avaliar se o esporte, tal como configurado, pode ser considerado um espaço

[5] FANON, Frantz. Os condenados da Terra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968, p. 161.
[6] JAMES, C. L. R. Beyond a Boundary. Durham: Duke University Press, 2013.
[7] HALL, Stuart. Da diáspora: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

de reconhecimento à diferença e emancipação social.[8] Envolto a um ideário de virtude endógena e "neutralidade ideológica", o esporte moderno foi sendo progressivamente deslocado do plano da luta de classes e da colonialidade que lhe é constitutiva. Subtraídas essas características fundamentais, ele se estabelece no imaginário social como algo que "simplesmente acontece", isento de contradições, superior à mundanidade da política.[9] Pensar o esporte criticamente é constatar, dentre outras coisas, que o seu conjunto de contradições é especialmente nocivo para grupos sociais historicamente marginalizados, cuja via de acesso à modernidade esportiva não se dá sem luta, resistência e processos (complexos) de assimilação e transformação da realidade ideologicamente preestabelecida.[10] A isto se soma o primado de uma narrativa histórica virtuosista e benevolente, que pressupõe ser o esporte um sistema cultural suficientemente autônomo em relação ao próprio modo de produção capitalista e da sociedade concorrencial.[11]

Amplamente difundida, a *ideologia da não-ideologia do esporte* inscreve este sistema cultural não apenas no plano das atividades "aceitas por todos, politicamente neutras, acima das partes", mas dos valores imutáveis e, por assim o ser, perfeitos.[12] Ideário que permite com que o racismo e outras formas de opressão que abundantemente ocorrem no esporte sejam concebidas como "exteriores" a sua natureza civilizadora ou meros "desvios de conduta" dos seus participantes. O racismo no esporte, portanto, não é negado, mas sua responsabilidade é transferida para um plano social em abstrato, reduzida ao plano moral, das relações entre indivíduos, da responsabilização individual.[13]

Sustentado pelos meios de comunicação de massa, o regime de suspensão crítica que orbita o sistema esportivo moderno faz deste um campo altamente tolerante à violência e discriminação racial, ao mesmo tempo que os atores mais sensíveis ao problema vão sendo reduzidos à condição de "perturbadores da paz". *Troublemakers* é geralmente a forma como são classificados os atletas que mundo afora denunciam o racismo e levam adiante reivindicações por justiça, extrapolando os limites que a disciplina paramilitar e o contrato oculto de silêncio impõem à classe.

---

[8] O'BONSAWIN, Christina M. 'No Olympics on stolen native land': contesting Olympic narratives and asserting indigenous rights within the discourse of the 2010 Vancouver Games. Sport in Society, v. 13, n.1, pp. 143-156, 2010.
[9] BROHM, Jean-Marie. Sociologia Politica del Deporte. México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 1982.
[10] JAMES, 2013.
[11] BROHM, 1982.
[12] Ibidem, p. 6.
[13] ALMEIDA, Silvio. Racismo estrutural. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

Atores esportivos que assumem o expediente antirracista e da crítica às estruturas do esporte, estabelecem, assim, uma relação de oposição com uma ideologia fortemente enraizada no racismo e modo de produção vigente, tornando-se personagens "perigosos" a manutenção do *status quo*, uma vez que se encontram a poucos passos de tocar as raízes do problema. Tornam-se, muitas das vezes, "inimigos" do "bom andamento" das atividades, ou anacrônicos segundo a ideia corrente de que o racismo não pertence ao tempo presente, mas ao passado. "Nos aparelhos esportivos", conforme especifica Jean-Marie Brohm, "a dominação varia de acordo com seus diferentes ramos [...] no desporto profissional é o órgão econômico que desempenha o ativo mais importante".[14] Nesse sentido, haveria na sociabilidade esportiva moderna um limite para a ação antirracista, legítima, desde que não interfira no funcionamento normal da reprodução capitalista. O antirracismo de mercado, exemplarmente representado por campanhas publicitárias de empresas multinacionais notórias pela forma desumana com que explora a força de trabalho no Sul Global, compreende uma dentre as muitas contradições que aqui poderíamos elencar. Num contexto de dominação burguesa e capitalista dos aparelhos ideológicos, é importante não perder de vista que mesmo as formas orgânicas de resistência ao racismo são insuficientes quando concebidas individualmente. Reunir estas manifestações dispersas, recuperando seus contextos, razões de ser e desdobramentos, pode contribuir para o enriquecimento de um capital simbólico rebelde às formas acríticas de apropriação e experimentação do esporte.

O problema que se impõe aos atletas negros e negras tem um "duplo caráter". O primeiro, e mais imediato, diz respeito à fragilidade da condição cidadã negra na modernidade tardia, isto é, no período da história que marca o estabelecimento de tratados da cidadania universal, mediante a emergência das Nações Unidas, acompanhado de um vertiginoso avanço da globalização dos mercados, das formas de transculturação e novos conflitos.[15] Tanto em nível global como local, a administração do esporte moderno seguiu caminho similar, justificando sua presença no mundo enquanto "programa civilizador", ao mesmo tempo que reproduzia fielmente as hierarquias de gênero, classe, raça e nação aos moldes da modernidade ocidental. Não por acaso, é perfeitamente compreensível falarmos da existência de uma *divisão racial do trabalho esportivo* historicamente estabelecida, cuja modificação se explica em larga medida pela forma antagônica com que mulheres e negros se inseriram nesse contexto. Essa

[14] FANON, 1968, p. 55.
[15] HALL, 2003.

mudança de cenário, no entanto, não significa a eliminação completa de uma hierarquia que nunca deixou de contar com entusiastas dentro da própria comunidade esportiva e científica.[16]

O Comitê Olímpico Internacional (COI), por exemplo, pode ser classificado como uma entidade euro-ocidental e branca,[17] que não viu problema algum em ter em seu quadro de gestão figuras tais como Avery Brundage, único não europeu a presidir a entidade. Famoso por seu racismo, sexismo e antissemitismo, sua passagem pelo COI foi a mais longeva dentre todos os presidentes, com destaque a sua decisiva participação em favor da continuidade dos Jogos de Berlim em 1936, quando ainda era dirigente do Comitê Olímpico Americano. Participação que se repetiu quando agiu na direção da continuidade dos Jogos de Munique em 1972, apesar do assassinato de atletas israelenses na vila olímpica. "Nosso Hitler", era a forma como os atletas afro-americanos o identificavam nos anos 1960, certos de que nada mudaria fundamentalmente dentro de uma entidade eivada de experiências racistas e antidemocráticas.[18] Outro aspecto que nos permite acessar à esta contradição fundamental do esporte, este mais restrito ao Brasil, se expressa na paisagem de "*Apartheid* esportivo". Clubes metropolitanos, instalados nos grandes centros, reservam-se à burguesia nacional majoritariamente branca, ao passo que são representados nos campos de futebol, quadras e pistas por pessoas negros, por regra impedidas de acessar aos espaços de convívio, gestão e deliberação.[19] Que a "democracia e civilidade esportiva" não se sustenta na prática, é algo patente. No entanto, isso não impede com que a ideologia sublinhada se estabeleça no plano das práticas discursivas. Chamar de popular um fenômeno cujas instituições são por regra autocraticamente geridas, é no mínimo equivocado, para não dizer que se trata de uma força auxiliar do racismo.[20]

Num contexto em que o domínio burguês se apresenta tal como a narrativa da criação do mundo, fundamento primeiro, preservado no centro da "tradição metropolitana", o racismo, conforme salientou Fanon, acaba se confundindo com a própria cultura burguesa. Apresentando-se como modo de regulação do *status quo* alienante, mas também como forma mais superficial e grotesca de uma imensa engrenagem, o racismo, conforme o autor analisa,

---

[16] SCHULTZ, Jaime. Racialized Osteology and Athlete Aptitude, or "Black" Bones as Red Herrings. Journal of Sport History, v. 46, n. 3, pp. 325-346, 2019.
[17] GIGLIO, Sergio Settani; RUBIO, Katia. Hegemonia europeia no Comitê Olímpico Internacional. Revista Brasileira de Educação Física e Esporte, v. 31, n. 1, pp. 291-305, 2017.
[18] SMITH, Tommie; STEELE, David. A silente gesture: the authobiography of Tommie Smith. Philadelphia: Temple University Press, 2007, p. 165.
[19] FERRAZ, Luiza; PIRES, Breiller; BYDLOWSKI, Mendel. Negros são protagonistas em campo, mas minoria na gestão de clubes da Série A e B. In: ESPN, 20 de novembro de 2020. Disponível em: https://www.espn.com.br/futebol/artigo/_/id/7771363/negros-sao-protagonistas-em-campo-mas-minoria-na-gestao-de-clubes-da-serie-a-e-b. Acesso em: agosto de 2021.
[20] BROHM, 1982.

corrói como praga qualquer possibilidade de reconhecimento à diferença e construção da universalidade real, isto é, a tomada de decisão pelo relativismo recíproco de culturas distintas.[21]

O problema, no entanto, encontra-se num nível ainda mais profundo. A quantidade de referências que demonstram a intrínseca relação entre esporte moderno e colonialismo é mais que suficiente à necessidade de reposicionamento crítico da historiografia debruçada sobre o fenômeno esportivo desde o Sul Global, sobretudo no Brasil, onde essa relação parece permanecer em sigilo. Esse "não-dito colonial" do esporte nacional não só isenta o sistema esportivo de suspeitas justas, como orienta a sua narrativa histórica a fazer coro com uma ideologia civilizacionista e de modernização cega às contradições mais perversas do sistema e à inegociável hegemonia burguesa que se constitui paralelamente ao desenvolvimento dos aparelhos esportivos nacionais (clubes, associações, federações, confederações).

É certo dizer, por isso mesmo, que a história do negro no esporte moderno começa com a palavra *integração*. Mas em que pese o caráter fundamentalmente histórico dessa condição, a supremacia branca nos espaços de poder quase sempre escapa à análise do racismo, assim como escapam as discussões mais sensíveis à sociogênese da violência racial no esporte, ou àquilo que tenho classificado como *simbiose entre raça, racismo e esporte moderno*.[22]

Ao longo de todo o século XIX, até meados de XX, campanhas colonialistas europeias e estadunidenses fizeram uso deliberado das modalidades e instituições esportivas modernas, com a finalidade de abrir caminho à suas políticas de dominação territorial, econômica e cultural. Nesse contexto, a oferta e instalação de práticas esportivas servia tanto como infraestrutura de exclusão,[23] como técnica de aculturação, domesticação e "modernização" do gestuário autóctone.[24] Esse processo inaugurou um movimento de integração subordinada dos povos oprimidos ao sistema esportivo, cujas regras e destino cabia às aristocracias coloniais e burguesias locais determinar.[25] O interesse na esportivização dos indígenas não tinha qualquer relação com as dimensões do reconhecimento à diferença. Pelo contrário, porquê "carentes" de história e cultura esportiva, os povos não brancos precisavam receber "as luzes do esporte

---

[21] FANON, Frantz. Em defesa da revolução africana. Lisboa: Terceiro Mundo, 1980, p. 48.
[22] FERREIRA JÚNIOR, Neilton de Sousa. "Colonisation Sportive": o laboratório da "simbiose" racismo e esporte moderno. Revista do Centro de Formação e Pesquisa, n. 13, pp. 99-112, 2021.
[23] ODENDAAL, Andre. South Africa's Black Victorians: sport, race, and class in South Africa Before Union. In: MANGAN, J. A. (Org) Profit, Pleasure and Proselytism: British culture and sport at home rwd abroad 1750-1914, Caes: London, forthcoming, 1988.
[24] GEMS, 2006.
[25] COUBERTIN, Pierre. Olimpismo – Seleção de textos. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2015, p. 539.

moderno", uma vez considerado um reservatório de valores universais, virtudes viris, cristãs e aristocráticas.[26]

A historicidade colonial que estrutura o racismo do esporte moderno, portanto, demanda leituras atentas à forma imperiosa com que o referido sistema cultural se estabeleceu e tem se estabelecido no mundo. No passado, à sombra de invasões colonialistas notadamente orientadas por um racismo cultural disfarçado de "processo civilizador".[27] No presente, à sombra dos megaeventos esportivos e programas civilizacionistas elaborados verticalmente por organismos internacionais para o Sul Global.[28] Conforme advertiu Fanon em seu texto *Racismo e Cultura*, "a reflexão sobre o valor normativo de certas culturas, decretadas unilateralmente, merece que lhe prestemos atenção", uma vez que:

> um dos paradoxos que mais rapidamente encontramos é o efeito de ricochete de definições egocentristas, sociocentristas [...] O desenvolvimento técnico, geralmente elevado, do grupo social assim aparecido autoriza-o a instalar uma dominação organizada. O empreendimento da desculturação apresenta-se como negativo de um trabalho, mais gigantesco, de escravização econômica e mesmo biológica. A doutrina da hierarquia cultural não é, pois, mais do que uma modalidade da hierarquização sistematizada, prosseguida de modo implacável.[29]

Herdeiro da infraestrutura esportiva colonial, o Movimento Olímpico Internacional não hesitou em fazer do seu programa um empreendimento. *Colonization Esportive* é o sobrenome dado à expansão do Olimpismo na África, e sua conexão com o mundo colonial não era casual. Sobre os corpos africanos, o esporte moderno se estabeleceria, segundo o Barão Pierre Coubertin, tanto como um mecanismo de apassivamento das "almas atormentadas", quanto uma via da passagem do estágio "semisselvagens" à condição "ultracivilizada", isto é, à imagem e semelhança do burguês metropolitano europeu. Do alto de um entusiasmo civilizacionista assombrosamente favorável à dominação colonial e tanto mais indiferente às reivindicações dos povos oprimidos pelo regime, o principal articulador da colonização olímpica tinha pressa.[30] Entendia que as formas esportivas autóctones não passavam de "mera

---

[26] DIMEO, Paul. Colonial Bodies, Colonial Sport: 'Martial' Punjabis, 'Effeminate' Bengalis and the Development of Indian Football. The International Journal of the History of Sport, v. 19, v. 1, pp. 72-90, 2002.
[27] GEMS, 2006.
[28] MELO, Marcelo Paula. Esporte e dominação burguesa no século XXI: a agenda dos Organismos Internacionais e sua incidência nas políticas de esportes no Brasil de hoje. 344 p. Tese (Doutorado). Rio de Janeiro. Universidade Federal do Rio de Janeiro Centro de Filosofia e Ciências Humanas Escola de Serviço Social Programa de Pós-Graduação Doutorado em Serviço Social Esporte, 2011.
[29] FANON, 1980. p. 35.
[30] Coubertin foi um historiador e grande entusiasta do colonialismo europeu, sobretudo do colonialismo francês que, para ele, representava uma marcha civilizatória necessária, uma espécie de responsabilidade dos povos "civilizados" para com os povos "não civilizados". Seus escritos não se restringem ao esporte. O Barão é dono de

diversão e lazer", se comparadas à pedagogia e "civilização olímpica". Discutindo com seus pares os termos da colonização olímpica da África, Coubertin aconselharia que:

> Se quisermos estender aos autóctones dos países colonizados o que atrevidamente chamamos de benefícios da "civilização desportiva", é necessário fazê-los entrar no vasto sistema desportivo de regulamentos codificados e de comparação de resultados que constitui o fundamento obrigatório dessa civilização.[31]

O que se quer recuperar com isso, reiteradamente, é que aquilo a que chamamos *integração do negro no esporte* precisa ser recuperado e interpretado à luz da crítica da raça e da cultura, onde os processos de subordinação dos não brancos se apresentam a partir de plataformas como a educação, a linguagem e o esporte na figura de entidades supranacionais como o COI. A presença negra no esporte, portanto, nada tem de trivial, mas é, em si, um desdobramento de um processo histórico complexo de inscrição da diferença na modernidade, o qual não se permite reduzir à palavra *globalização*. No interior do fenômeno esportivo moderno circulam discursos e concepções fortemente ancoradas a concepções de hierarquia cultural, de supremacia racial e de indivíduo ajustado conforme uma moralidade cristã orientada à busca da justiça e à conquista do mundo.[32] Esse conjunto de princípios compreende um dos elementos constitutivos de uma aventura colonialista, cujo protagonismo e espólios da expropriação territorial, do genocídio e substituição de sistemas culturais terão por herdeiros majoritários os brancos. Identidade também forjada pela engenharia colonial.[33]

A construção desse quadro histórico não significa dizer que a colonização esportiva se estabeleceu sem resistências, sem movimentos contra-hegemônicos de assimilação, apropriação e uso político da cultura do colonizador pelos colonizados.[34] Um dos aspectos que a historiografia e sociologia do imperialismo e colonialismo têm tentado evidenciar desde os anos 1990 é justamente o sucesso relativo da empreitada colonialista, sobretudo no que se refere às questões culturais.[35] As biografias negras aqui selecionadas inscrevem-se nesse circuito em que movimentos de luta, resistência cultural ou de "simples" exercício da presença, jogando um papel importante no alargamento do alargamento das possibilidades de

---

uma extensa obra sobre o que se conhecia no século XIX por *Histoire universelle*, tendo dedicado parte de seu trabalho à descrição das atividades coloniais e às características territoriais e culturais africanas. Ver: https://fr.wikisource.org/wiki/Auteur:Pierre_de_Coubertin

[31] COUBERTIN, 2015, p. 696.

[32] Ibidem, 2015, p. 104.

[33] FANON, 2008.

[34] GEMS, 2006.

[35] DOMINGOS, 2006.

reconhecimento à diferença no esporte brasileiro. Essa compreensão se ancora na recomendação de Gilroy, quando argumenta que:

> devemos reconsiderar as possibilidades de escrever relatos não-centrados na Europa sobre como as culturas dissidentes da modernidade do Atlântico negro têm desenvolvido e modificado este mundo fragmentado, contribuindo amplamente para a saúde de nosso planeta e para suas aspirações democráticas.[36]

Esta pesquisa concebe que os atletas negros, uma vez inscritos "entre os grupos subordinadas pelo pensamento racial", há séculos têm empregado "os conceitos e as categorias de seus dominantes, proprietários e perseguidores para resistir ao destino que a 'raça' lhes reservou e dissentir do valor ínfimo conferido as suas vidas".[37] Sob condições instáveis e com base recursos materiais imperfeitos, "esses grupos oprimidos têm construído tradições complexas de política, ética, identidade e cultura".[38]

O cenário em que se desenrolam as biografias esportivas negras dificilmente escapa às infraestruturas e determinações das classes dominantes. A partir dela é que se consolida uma ideia de oficialidade esportiva, pouco atenta aos conflitos resultantes das hierarquias de sexo, raça e classe que estruturam a opressão racial. À margem desse sistema emergem as associações esportivas dos excluídos, propondo um outro conjunto de valores a serem celebrados no esporte ou fazendo com que os valores originalmente evocados, mas celebrados de modo abstrato, por fim tocassem o chão da realidade.[39]

À época da colonização esportiva empreendida pelo Movimento Olímpico Internacional, Baku, no Azerbaijão, se tornava sede do *Congresso dos Povos do Oriente*, em 1920. O evento reunia mais de mil delegações que, representando centenas de países, buscavam a união dos povos oprimidos pelo fim dos regimes coloniais europeus. Os que lá se reuniram, bem como os que seguiam em luta contra o colonialismo, não raro fazendo uso do próprio esporte,[40] ironicamente não entram no panteão dos *homens e mulheres de seu tempo*, como geralmente são identificados personagens como Coubertin e intelectuais europeus. Essa comunidade invisibilizada de colonizados guardava consigo autoridade moral suficiente para colocar em causa o humanismo colonialista,[41] bem como a "paz" e "fraternidade olímpica"

---

[36] GILROY, 2001, p. 16.
[37] GILROY, Paul. Entre campos: nações, culturas e o fascínio da raça. São Paulo: Annablume, 2007, p. 30.
[38] Ibidem, p. 30.
[39] JESUS, Gilmar Mascarenhas de. "O futebol da canela preta: o negro e a modernidade em Porto Alegre". Anos 90, Porto Alegre, n. 11, pp. 144-161, 1999b.
[40] BAKU, Congress of the Peoples of the East. Stenographic Report, Baku, semptember, pp. 01-201, 1920.
[41] CÉSAIRE, Aimé. Discurso sobre o colonialismo. Florianópolis: Letras Contemporâneas, ed. 2, 2010.

que, sem consultar os oprimidos, avançava sobre os seus territórios e corpos, contando com o apoio político e financeiro de supremacistas brancos e colonialistas notórios, como James E. Sullivan e Rei Leopoldo II.[42]

O que permitia ao Movimento Olímpico Internacional justificar-se como "vanguarda multiculturalista" e "pacifista" em oposição aos horrores da Primeira e Segunda Guerra Mundiais, não encontrava qualquer relação com o expediente de guerras, dos campos de concentração, dos trabalhos forçados e genocídios nas colônias.[43] Vítima do colonialismo francês, o poeta e político martinicano, Aimé Césaire, escreveria que "a distância entre a colonização e a civilização é infinita".[44] Da mesma forma que entendia que "de todas as expedições coloniais acumuladas, de todos os estatutos coloniais elaborados, de todas as circulares ministeriais expedidas, não se podia resgatar um só valor humano".[45] Seguindo seu raciocínio, talvez não seja correto dizer que havia algo de "bom" na colonização esportiva que não aquilo que os colonizados fizeram do esporte, apesar do tormento colonial. Que paz o programa Olímpico queria promover às colônias francesas e britânicas? Que tipo de congraçamento entre povos era possível num contexto em que os direitos à liberdade, à igualdade e à fraternidade eram sistematicamente negados aos não-brancos?[46] O que permitia ao Comitê Olímpico Internacional debater a chamada *Conquista Desportiva da África* sem tecer uma linha sequer de solidariedade às lutas anticoloniais, expressar desacordo quanto às leis de segregação racial nos Estados Unidos ou suspender o uso propagandístico dos Jogos Olímpicos pelos nazistas?

Com vários graus de sucesso, a instrumentalização colonial das práticas esportivas conseguiu impor aos povos militar, econômica e culturalmente dominados um regime moderno de práticas esportivas, cujo papel "civilizador" é perfeitamente contestável, da mesma forma que a assimilação das práticas por parte dos povos oprimidos precisará ser analisada, antes de tudo, como uma contingência histórica. Conforme demonstrou Fanon, todo povo acometido por um complexo de inferioridade "devido ao sepultamento de sua originalidade cultural toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana".[47] Nada disso, contudo, garante a "redenção" do negro, uma vez que a sociabilidade esportiva na qual

---

[42] COUBERTIN, 2015, pp. 404, 443.
DELSAHUT, Fabrice. Los Juegos Antropologicos de Saint-Louis. Revista Brasileira de Ciências do Esporte, v. 33, n. 4, p. 809-823, 2011. (Fabrice Delsahut se refere equivocadamente à James E. Sullivan como John).
[43] GEMS, 2006.
[44] CÉSAIRE, Aimé. Discurso sobre o colonialismo. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2 ed., 2010, p. 15.
[45] Ibidem.
[46] Ibidem.
[47] FANON, 2008, p. 34.

está inserido tem como força preponderante os interesses de uma burguesia que, segundo Fanon, encontra na alienação dos negros um dos principais pilares de sustentação do seu poder. A presença negra nas instituições esportivas burguesas caracteriza-se por uma relação de poder forjada historicamente e ideologicamente cultivada mediante uma espécie de "gradação racial" do reconhecimento, em que o próprio *elogio ao negro* serve à manutenção das hierarquias.[48] Isto significa dizer, mais uma vez, que a integração do negro no esporte, sobretudo nos clubes da burguesia, não encerra a questão do racismo, nem atenua os seus efeitos. Esse movimento de inscrição, pleno de razões, redimensiona as *tensões* nutridas por uma opressão continuada. Ao tratar do racismo colonial na Jamaica, Stuart Hall expressa com riqueza de detalhes os sentimentos decorrentes dessa relação de poder.

> Meu pai queria que eu fosse um esportista. Queria que eu frequentasse os clubes que ele frequentava. Mas eu sempre achava que ele próprio não se encaixava muito bem naquele ambiente. Ele ficava tentando entrar naquele mundo. Os ingleses apenas o toleravam. Eu percebia como eles o tratavam com um respeito que marcava sua inferioridade. Eu odiava aquilo mais do que tudo. Não era só porque ele pertencia a um mundo que eu rejeitava. Eu não podia entender como ele não percebia o quanto eles o desprezavam.[49]

Embora tenha se debruçado atentamente sobre os desdobramentos psíquicos das relações de poder entre brancos e negros nas metrópoles, Fanon deixava claro que nada disso poderia permanecer vivo não fosse a manutenção de uma relação de alienação fundamentalmente material. Para ele, "a verdadeira desalienação do negro implica uma súbita tomada de consciência das realidades econômicas e sociais".[50] Uma autêntica desalienação, conclui, só é possível "na medida em que as *coisas*, no sentido materialista, tenham tomado os seus devidos lugares".[51]

Em 2011, já membro do Centro de Estudos Socioculturais do Movimento Humano e do Grupo de Estudos Olímpicos da USP, li pela primeira vez o livro *Da diáspora*, de Stuart Hall. Leitura que me impactou devido ao grau de complexidade com que o autor abordava e suspendia criticamente conceitos e identidades culturais que, na minha cabeça, pareciam fixos e até naturais. Causava-me impressão a forma como o autor descrevia a própria experiência no mundo colonial e metropolitano, construindo um pensamento necessária e rigorosamente

---

[48] ABRAHÃO, Bruno Otávio de Lacerda; SOARES, Antonio Jorge Gonçalves. O elogio ao negro no espaço do futebol: entre a integração pós-escravidão e a manutenção das hierarquias sociais. Revista Brasileira de Ciências do Esporte, v. 30, n.2, pp. 9-23, 2009.
[49] HALL, Stuart. Da diáspora: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
[50] FANON, 2008, p. 28.
[51] Ibidem, p. 29.

posicionado *nas margens* e nas intersecções. Uma juventude jamaicana tensionada pelas lutas anticoloniais e de libertação nacional, pela iminência de uma Terceira (e nuclear) Guerra Mundial, e redefinições no plano das identidades culturais desencadeadas pelo avanço tecnológico dos meios de comunicação de massa e de produção capitalista, deram a Hall uma sensibilidade crítica ímpar para temas complexos e decisivos.[52] Seu rigor metodológico, contudo, se estabelece não só como resultado da experiência colonial caribenha e contato com a cultura popular, mas como produto de um trabalho teórico-político sensível ao protagonismo histórico dos "comuns", aos limites dos cânones teóricos na compreensão das dinâmicas socioculturais das periferias do sistema capitalista e ao caráter necessariamente insubordinado da(s) identidade(s) negra(s). A presente pesquisa conta com forte influência de suas ideias.

Meus primeiros anos de grupo de estudos também proporcionaram encontros ainda mais fascinantes com as narrativas biográficas dos atletas olímpicos brasileiros, foco principal de pesquisa da minha orientadora.[53] Conhecer a história do esporte brasileiro por meio das vozes dos seus protagonistas me colocou diante dos limites da história oficial e da história institucional do esporte, abordagens que convenientemente se confundem com a ideia de um ambiente e sociabilidade esportiva "livre de conflito" e acima de qualquer plano ideológico.[54] Esvaziada de conflito, mas também de processo histórico, essa história sem corpo, baseada no entusiasmo de elites intelectuais e políticas em relação aos "benefícios civilizatórios e modernizantes do esporte", reduzia as trajetórias esportivas aos seus vencedores e à soma de resultados, costurando assim o véu que recobre relações de poder de interesse vital ao pensamento crítico. Remover o véu, mediante biografias de atletas, já não significava apenas de atestar que o esporte moderno, assim como outros sistemas culturais, tem contradições. Significava demonstrar que tais contradições se sustentam sobre corpos e desejos de sujeitos oprimidos.

Por meio das biografias, percebi que entre as principais contradições do esporte moderno a que mais chama a atenção relaciona-se à dimensão da igualdade e do mérito. Celebrados no plano das ideias, esses valores dificilmente tocam o chão da realidade dos atletas, sobretudo a realidade dos atletas mais pobres, acostumados com a precariedade e arbitrariedades de um sistema esportivo altamente tolerante à violência racial. Tolerância que teria se desenvolvido no Brasil ainda no século XIX, na esteira de uma concepção modernizante de esporte "particularmente favorável à adoção de modismos europeus, como forma de ruptura

---

[52] HALL, 2003.
[53] RUBIO, Katia. Atletas Olímpicos Brasileiros. São Paulo: Sesi-SP, 2015.
[54] BROHM, 1982.

republicana com o passado, onde o índio, o negro, o mestiço e mesmo o lusitano são vistos como elementos retrógrados". Esses grupos, "são elementos que o projeto de cidade moderna [do XIX] é, a princípio, incapaz de absorver".[55] Paralelamente, os grandes centros metropolitanos serão reservados aos clubes da burguesia. Nas primeiras décadas dos anos 1930, a política nacional de esporte e educação física, fortemente influenciada pela doutrina militar, orientou-se pelo ideário higienista e eugenista de "regeneração da raça brasileira".[56] E demoraria pelo menos mais trinta anos para reconhecer o direito das mulheres de participarem do esporte de alto rendimento na sua integralidade.[57]

Desde que passei a ler o esporte à luz da história e das narrativas biográficas, meu interesse pela *desnaturalização das trajetórias esportivas precárias*, pela compreensão dos *fatores da discriminação racial* só fez crescer. Por mais interdisciplinar que tenha sido minha formação em Educação Física, ela abordava muito pouco os temas sublinhados acima. Era como se esse ofício e campo de estudo estivessem restritos às práticas pedagógicas, cabendo aos sociólogos e antropólogos a última palavra sobre as questões de ordem estrutural. Confesso que não rompi com nenhuma dessas fronteiras, tampouco passei a simpatizar com um ecletismo esquecido das particularidades e contribuições do seu campo de origem. O que busco no presente trabalho é estabelecer não mais que aproximações, reconhecendo a dívida que deixo em aberto com todas as disciplinas às quais recorre, inclusive com a Educação Física.

Em 2008 graduei-me pelo Centro de Ciências Biológicas e da Saúde da Universidade Mackenzie. Dessa experiência, guardo como mais significativa a memória das horas que passei na belíssima biblioteca do Campus Tamboré a folhear os livros das seções de Sociologia, Filosofia, Psicologia e Administração. As obrigações do curso não me permitiam aprofundar em nenhuma das disciplinas, o que não me impediu de conhecer alguns conceitos e abordagens teóricas. Lembro de ficar especialmente encantado com a teoria das necessidades humanas do psicólogo estadunidense, Abraham Maslow e sua importância para a compreensão da ação e motivação humana. A orientação à satisfação das necessidades humanas mais básicas como caminho incontornável rumo às realizações mais "abstratas", fazia todo sentido pra mim.[58]

---

[55] JESUS, Gilmar Mascarenhas. Do espaço colonial ao espaço da modernidade: os esportes na vida urbana do Rio de Janeiro. Scripta Nova - Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales. Universidad de Barcelona, n. 45, v. 1, n/p, 1999.

[56] LORENZ. Karl., VECHIA, Ariclê. Fernando de Azevedo e a questão da "raça brasileira": sua regeneração pela Educação Física. Cadernos de História da Educação, Uberlândia, Brasil: Editora da Universidade Federal de Uberlândia, vol. 8. n. 1, p. 57-70, 2009.

[57] CASTELLANI FILHO, Lino. Esporte e Mulher. Motrivivência, n.2, pp. 87-92, 1989.

[58] O trecho não sintetiza, tampouco pretende representar algum ponto específico da teoria do autor. Trata-se apenas de um retorno às impressões que tive ao me debruçar sobre o tema. Para o leitor interessado, ver: MASLOW,

Levei o tema tão à sério, que o utilizei em meu trabalho de conclusão de curso, ocasião em que investiguei as motivações que levavam professores de Educação Física a se dedicarem à prática pedagógica.[59] Antes ainda, utilizaria a teoria de Maslow num trabalho de iniciação científica, buscando responder à mesma pergunta, agora com treinadores de basquetebol das categorias de base.[60] O prazer na experiência de pesquisa não só compensaria a fragilidade das minhas elaborações, como me colocaria pela primeira vez diante das histórias de vida de profissionais do esporte. Grande parte desses professores e treinadores foi, em maior ou menor grau, atleta. E a relação que estabeleciam com essa "memória esportiva" não raro passava pelos temas da vida espartana, do preconceito e da política.

Concorrendo com essa curiosidade científica e com a crítica crescente estava um sujeito que, embora em crise, até aquele momento se inscrevia entre os mais fervorosos dos evangélicos, atuando em diversas frentes do movimento, disposto inclusive a "morrer pela causa". Essa identidade me influenciava de tal maneira, que não resisti em levá-la adiante num projeto de mestrado, que discutiria algo como "os atletas de Cristo". Por sorte, pude contar com a sensibilidade de uma orientadora que, respeitando meu tempo, me sugeriu temas de pesquisa para os quais eu pudesse olhar com maior distanciamento crítico, enquanto minha crise existencial ia se resolvendo numa esfera mais particular. Fato é que a minha crise existencial pedia não por uma vontade de céu, mas por uma vontade de mundo e de justiça que não podia ser adiada ou estar consignada "à vontade de Deus". Fazendo minhas as palavras de Paulo Freire, Cristo continuaria ao meu lado, não mais como ídolo, mas como um "camarada", símbolo de uma postura ética favorável aos oprimidos. À semelhança da experiência do próprio educador brasileiro, eu passo a me situar entre os que não estabelecem dicotomia entre o transcendente e o mundano.[61] O céu deve ser aqui, agora e para todos. Como ainda nos dirá Fanon, "esse futuro não é cósmico, é o do meu século, do meu país, da minha existência [...] O futuro deve ser uma construção sustentável do homem existente. Esta edificação se liga ao presente, na medida em que o coloco como algo a ser superado".[62]

Abraham. Maslow, Abraham Harold. A theory of human motivation. Psychological Review, v. 50, n. 4, pp. 370-396, 1943.

[59] FERREIRA JÚNIOR, Neilton de Sousa. (2008). Motivação à prática pedagógica de professores de Educação Física Escolar. Trabalho de Conclusão de Curso (Monografia). Centro de Ciências Biológicas e da Saúde. Universidade Presbiteriana Mackenzie. Barueri, 2008.

[60] FERREIRA JÚNIOR. Neilton de Sousa. Motivação à prática pedagógica de treinadores de basquetebol de base. (PIBIC/CNPq). Centro de Ciências Biológicas e da Saúde. Universidade Presbiteriana Mackenzie. Barueri, 2007.

[61] FREIRE, Paulo. Última entrevista de Paulo Freire – parte II, 1997. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Ul90heSRYfE, https://www.youtube.com/watch?v=fBXFV4Jx6Y8, acesso em junho de 2021, min. 6:15.

[62] FANON, 2008, p. 29.

Assumir posição em favor dos oprimidos implica uma mudança de sistema de pensamento e tomada de decisão contra aquilo a que a poeta portuguesa, Raquel Lima, descreve em "Monstro das Três Cabeças", isto é, a força de destruição que concentra em um só corpo o capitalismo, o colonialismo/imperialismo e o patriarcado. Força cuja superação depende, antes de tudo, de arcabouço epistemológico sensível à história e ao cotidiano das lutas, resistências e saberes produzidos pelos grupos oprimidos.[63] O acesso a esse saberes e conhecimentos produzidos *na* e *através* das lutas e resistências distinguem-se do modelo formal e científico ao qual estamos acostumados. Embora abundantes nas biografias individuais e coletivas, são raros em registros históricos oficiais, não só por que sua fortuna se constitui basicamente de memória oral, mas porque a própria oralidade não desfruta do mesmo prestígio que a tradição epistêmica hegemônica confere ao texto.[64] Busco, não sei se com sucesso, demonstrar que o campo esportivo também é, como na literatura, na música, no cinema, um campo de disputa, onde a resistência cultural/corporal por parte dos atletas negros e negras se apresenta como resposta natural a uma lógica de desumanização resultante de um domínio ideológico e classista das instituições esportivas. Domínio ideológico que impede que o esporte seja concebido a partir das suas vísceras e projeto vigente.

Nesse trajeto, me deparo com pelo menos três grandes desafios. O primeiro consiste em saber como interpretar as *vozes* e *textos apócrifos* do esporte. As histórias e textos apócrifos são, por definição, fontes "destituídas de autoridade canônica", construções "indevidamente inspiradas" e de "origem duvidosa"[65]. Heréticas, essas vozes não raro inflamam dissensos, põem em risco consensos e textos, bem como as ideias "divinamente" inspiradas, tais como "os valores civilizatórios do esporte". O conhecimento que se produziria a partir das experiências e saberes dos grupos oprimidos e em luta, por isso mesmo, não passaria de mera agitação política, coleção de ressentimentos, armadilhas identitárias, "estas sim ideológicas", "por demais" pessimistas e, portanto, algo a ser evitado.

Nisto se encontra meu segundo desafio teórico, a saber: uma vez assumindo posição favorável aos atletas negros, pioneiros/as esquecidos/as e "heréticos/as", busco mobilizar categorias teóricas que me permitem fortalecer argumentos sobre os limites da racionalidade esportiva vigente no que tange a demanda de superação do racismo. Entregue ao modo de

---

[63] LIMA, Raquel. (Poema) – "O Monstro das Três Cabeças". Resumo Poético da 1ª Aula Magistral do Prof. Boaventura de Sousa Santos. Tema da Aula: Epistemologias do Sul: desafios teóricos e metodológicos. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=5bJOHcPBqOQ, acesso em julho de 2021.

[64] SANTOS, Boaventura de Sousa. O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

[65] Utilizo a definição do dicionário Priberam. Disponível em: https://dicionario.priberam.org/ap%C3%B3crifo.

produção capitalista, o esporte moderno, gradativamente, passou a justificar sua presença no mundo ancorado em premissas civilizatórias e modernizantes que não resistem ao mais breve exame crítico.[66] Quase que integralmente orientada à emulação do sistema de produção vigente, a sociabilidade esportiva não pode dispensar os subsídios raciais.[67]

O terceiro e último desafio, talvez o mais árduo deles, se refere justamente ao trato com as categorias de análise que estruturam o presente texto, dentre as quais se destacam o próprio Esporte Moderno, a Raça e o Racismo, Memória e a Narrativa. O mesmo se segue em relação às categorias Negro, Luta e Resistência, às quais tento retirar do circuito *fetichista*,[68] isto é, das formas essencializadas de identidade cultural e agência política, pouco úteis à compreensão de um processo tanto mais sinuoso, ambíguo e complexo.[69] A leitura das biografias aqui elencadas quer mostrar, antes de mais nada, *sujeitos comuns*, cuja fidelidade à certa vontade de ser no mundo (por meio do esporte), coloca em movimento uma série de estruturas, das quais só é possível tomar consciência ao longo do caminho.

Postulo, assim, que o movimento de inserção negra no esporte compreende uma das principais, senão a forma mais acabada de disputa do campo esportivo, no sentido do seu alargamento democrático e verdadeiramente civilizador. O esporte que aqui se quer reiteradamente evidenciar, compreende um *campo de* e *em disputa*, projeto inacabado, tecnologia da "trama anti-negra", mas também da resistência dos oprimidos.

Diante desse quadro, ciente da responsabilidade que me cabe na disputa político-epistêmica que tentei iluminar nesse prólogo, filio-me à recomendação de Paul Gilroy, quando em seu *O Atlântico negro* nos fala sobre a necessidade de darmos especial atenção aos "relatos não-centrados na Europa sobre como as culturas dissidentes da modernidade do Atlântico

---

[66] BROHM, 1982.

[67] MBEMBE, Achille. Crítica da razão negra. Lisboa: Antígona, 2017, p. 137.

[68] Originalmente, a concepção de fetiche, no pensamento marxiano, diz respeito à compreensão de a sociedade capitalista ter como uma de suas características principais a mistificação e naturalização dos objetos, como se deles fosse possível conceber alguma "essência". Em Marx, compreenderemos que o fetiche não estabelece qualquer relação com a dimensão religiosa, posto que o sujeito religioso geralmente atribui poderes sobrenaturais ao objeto da adoração, ao passo que "as propriedades conferidas a objetos materiais, na economia capitalista, são reais e não produtos da imaginação". Em outras palavras, trata-se de uma relação social de naturalização e essencialização do objeto, mercadoria e das próprias condições de sujeito. Nesse circuito, os objetos do fetiche não só deixam de ser controlados pelos seres humanos como passam a controlá-los, definindo a própria dinâmica da sociabilidade capitalista. Em última análise, uma vez que esta sociabilidade se constitui mediante a transformação das formas sociais em estados de natureza "pura", cabe à análise teórica ir às raízes desse processo. A forma social capitalista compreende a estrutura nuclear de reprodução do fetiche, uma vez que é ela quem, ao desmembrar a produção, alienando os trabalhadores do processo, constitui uma divisão do trabalho fértil à mistificação. É quando "o valor parece inerente às mercadorias, natural a elas como coisas". A isto se acrescenta ainda situação em que "qualquer coisa, ao desempenhar o papel de dinheiro", como o ouro – e em alguma medida, o corpo – tornam-se as próprias encarnações do valor. BOTTOMORE, Tom. Dicionário do pensamento marxista. São Paulo: Zahar, 2001, p. 242

[69] GILROY, 2001.

negro têm desenvolvido e modificado este mundo fragmentado, contribuindo amplamente para a saúde de nosso planeta e para suas aspirações democráticas".[70]

Antes de passarmos à Introdução, peço a atenção do leitor para esta breve nota biográfica, a qual acredito ser relevante à compreensão da arquitetura da tese.

Sou um homem negro, criado na periferia da grande São Paulo, cuja trajetória é marcada por uma profunda experiência religiosa, atravessada pela cultura negra e urbana. Durante bons vinte e cinco anos, acreditava que meu destino e razão de existir estavam muito bem delimitados em livro sagrado, no qual as respostas para todas as perguntas estavam disponíveis, sendo a fé uma chave preciosa que o conhecimento da própria verdade. O fim dessa história me era tão agradável e tão próximo, que eu não encontrava outra forma de agradecer por tamanho privilégio senão me entregando de corpo e alma *à obra*. Na minha cabeça, o mundo se resolveria ao "tempo de Deus", cabendo aos fiéis prepararem-se para o dia do juízo, e salvar o maior número de almas possível.

A agenda evangélica não me impediria de conhecer um pouco do mundo e construir minha identidade com base em outras referências. Ainda dentro do universo *gospel* desenvolvi especial apreço pela cultura negra, especificamente pela estética afro-americana de culto, com seus *black choirs* e cantores como Fred Hammond, Marvin Sapp, John P. Kee. Também encontrava a mesma fortuna cultural no *Soul*, *Blues*, *Afrobeat* e Samba que distinguiam as composições de Adhemar de Campos e João Alexandre no Brasil. Era-me muito próximo também o protagonismo histórico das pastorais batistas na luta pelos direitos civis nos Estados Unidos e a ideia de que essa experiência mais revolucionária uma hora passaria pelas igrejas no Brasil.

Minha experiência na/com a cultura afro-brasileira passaria pelo rap. Impossível não ser capturado pela mensagem do *Capítulo Quatro, Versículo Três* dos Racionais Mc's. Vira e mexe, a rua onde morava era invadida pelo ritmo pesado, os toques de sino e rimas que não deixavam nenhuma frase esvaziada de sentido e consciência de classe.[71] Na adolescência fui também um capoeirista, aluno da Associação República de Palmares, do mestre Borboleta e Zoinho (meu tio). Com eles, aprendi sobre a importância histórica da luta e resistência afro-brasileira, sobre um Brasil interrompido e ainda carente de liberdade. Não segui na arte. A adolescência de 1,90m me levaria para o esporte, mais precisamente para o basquetebol. Junto com meus colegas de quadra, dividi a responsabilidade de representar um clube tradicional de

---

[70] Ibidem, p. 16.

[71] Capítulo Quatro, Versículo Três. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=fVQ3YYnic2o, acesso em setembro de 2021.

Osasco, onde nutri a vontade de chegar à categoria profissional, à seleção brasileira e mesmo à NBA.

Na condição de um dos jogadores mais altos do grupo, fui precocemente especializado na função de pivô, responsável pela defesa e ataque dentro das linhas do garrafão. Taticamente obediente, fazia meus pontos e pegava meus rebotes. Só não sabia que o prazo de validade daquela posição era curto. Já aos 16 anos eu havia chegado à minha máxima estatura, ao passo que meus colegas, com ritmo de crescimento tardio, aos poucos iam me ultrapassando e melhor se adaptando às categorias seguintes. Buscando escapar à força dessa "seleção natural", passei a fazer treinos extras, substituindo o prazer de jogar pelo medo de ser cortado da equipe. De atleta exemplar, me tornei "um problema". Na busca solitária e desorientada pela condição técnica ideal, desenvolvi uma tendinite patelar, ao mesmo tempo em que exauria minha resistência emocional. No alto da minha ansiedade, decidi abandonar a equipe no meio de uma temporada e tentar a sorte em outros clubes, nos quais prossegui jogando até não encontrar mais espaço. Não tinha completado vinte anos quando as chances de jogar profissionalmente haviam se esgotado.

Buscando elaborar a desilusão, recolhi o que havia aprendido durante os poucos anos de experiência e comecei a desenhar novos caminhos. Já era tempo de pensar no que fazer profissionalmente e as primeiras experiências de trabalho que tive, para desagrado do meu querido pai, não me animavam muito. O "plano" era fazer Administração, acessar algo que "desse dinheiro". Contrariando o pragmatismo e a preocupação familiar, me interessei pela Educação Física e Esporte. A experiência atlética me dizia que havia mais coisas a explorar dentro do contexto esportivo, agora na condição de professor e ou treinador, mediante as quais eu poderia "fazer a diferença".

Ingressei no curso de Educação Física da Universidade Presbiteriana Mackenzie, contando com uma bolsa de estudos integral, conquistada por conta do basquete e da ajuda decisiva de Arildo Cruz, professor e então treinador de equipes de futebol da universidade. Mal havia completado o primeiro ano de curso e já esboçava seguir carreira acadêmica. Vontade nutrida pelos próprios professores mediante os grupos de estudo e seminários que organizavam, contando com a participação dos alunos. Foi quando passei a frequentar disciplinas como monitor e a participar de Grupos especificamente voltados às questões da Psicologia e Sociologia da Educação Física e do Esporte.[72]

---

[72] Participação em **Grupo de Estudos em Sociologia e Psicologia da Educação Física e Esporte** comprovável via certificados subscritos pela então diretoria do curso de Educação Física e Esporte da Universidade Presbiteriana Mackenzie.

Ingressei no curso de Educação Física da Universidade Presbiteriana Mackenzie, contando com uma bolsa de estudos integral, conquistada por conta do basquete e da ajuda decisiva de Arildo Cruz, professor e então treinador de equipes de futebol da universidade. Mal havia completado o primeiro ano de curso e já esboçava seguir carreira acadêmica. Vontade nutrida pelos próprios professores mediante os grupos de estudo e seminários que organizavam, contando com a participação dos alunos. Foi quando passei a frequentar disciplinas como monitor e a participar de Grupos especificamente voltados às questões da Psicologia e Sociologia da Educação Física e do Esporte.[73]

Em 2008, recém-graduado, ingressei no mercado de trabalho. Sabia que a experiência de faculdade, por melhor que fosse, não me daria as melhores posições logo de início. Também compreendia que a melhora das condições financeiras "viria" mediante formação continuada. Mas, ingressar nesse circuito também era descobrir que mesmo os mais capacitados e experientes dificilmente escapavam à insegurança e precariedade laboral. Regulamentada em 1998, a Educação Física ainda engatinhava em questões relacionadas à identidade da categoria e luta sindical. As possibilidades disponíveis não davam muita margem de manobra. Era necessário esperar melhores ventos, quem sabe tentar a sorte em um concurso. Entre a busca de melhores condições profissionais e a preparação para concursos, ia construindo o horizonte do mestrado. Em 2012, levei adiante o projeto de pesquisa sobre a transição de carreira dos bicampeões mundiais de basquetebol, buscando em suas narrativas biográficas analisar os significados e questões relacionadas à vida pós-atleta. Com eles, aprendi que esse processo respeita sobretudo o tempo histórico em que ocorre. Em tempos de amadorismo, ser atleta não era necessariamente ser um profissional do esporte, à exceção dos jogadores de futebol. Aprendi também que essas experiências de transição, por regra solitárias, destituídas de apoio institucional e aposentadoria remunerada, dizem mais sobre a forma como a sociedade brasileira concebia o esporte olímpico até os anos 1980, momento em que a profissionalização do esporte passou a dar novos contornos à relação entre atletas e a instituição esportiva.

Em 2014, último ano do curso de mestrado, fui convidado a ocupar um cargo de coordenador de projetos do Núcleo de Esporte e Lazer do Centro Educacional Unificado (CEU Butantã), no qual era responsável pelo planejamento, coordenação e avaliação das práticas de

[73] Participação em **Grupo de Estudos em Sociologia e Psicologia da Educação Física e Esporte** comprovável via certificados subscritos pela então diretoria do curso de Educação Física e Esporte da Universidade Presbiteriana Mackenzie.

lazer e esporte que um grupo profissionais de Educação Física desenvolvia.[74] Tive a oportunidade de trabalhar e aprender com pessoas tecnicamente competentes, mas sobretudo politicamente sensíveis às demandas de população vulnerável por políticas de cultura, lazer e esporte. O trabalho era duro, cheio de conflitos, mas, ao mesmo tempo compreendia uma oportunidade ímpar de amadurecer politicamente. Foi quando testemunhei, vez após vez, a importância da orientação político-ideológica e da necessidade de submeter as ações à avaliação crítica das comunidades. Agora refletindo com mais distanciamento, posso dizer com muita tranquilidade que os Centros de Educação Unificados (CEUs) materializam uma utopia humanista de valor inestimável. E talvez seja esta a razão principal da disputa de concepção, travada de quatro em quatro anos nas eleições municipais. A depender de quem vence o pleito, mudam-se os projetos, criam-se outros, novos profissionais entram em cena, e o novo ciclo se inicia. 2014, porém, presentou um processo atípico. O país entrava em uma nova crise, e a gestão municipal do Partido dos Trabalhadores, da qual eu fazia parte, estava fragilizada pela conjuntura econômica.

Foi nesse período, marcado por contundentes expressões de descontentamento popular para com as instituições, que passei a me apegar mais fortemente à política e, decididamente, submeter minha produção de conhecimento e atuação profissional aos interesses emancipatórios da classe oprimida. Iniciar uma carreira acadêmica em um momento crítico, dizia a mim mesmo, requer tomadas de posição mais claras em favor da classe à qual pertenço. O fato de o Brasil ser uma periferia capitalista e dependente, estruturada pela escravidão indígena e negra, pela superexploração da força de trabalho e por um realismo distópico, exige que meu projeto intelectual tenha por objetivo central o desenvolvimento de uma sensibilidade crítica que esteja à altura do investimento que o povo brasileiro fez em mim. Tocar nesse ponto chave da minha vida profissional é também lembrar do carinho e paciência com que fui acolhido pelos colegas de Partido e trabalhadores do CEU Butantã. O projeto de Cidade que estava se desenhando sob liderança do então prefeito Fernando Haddad, marcaram minha vida definitivamente, da mesma forma que me marcou o encontro com Sabrina Teixeira e Naime Silva gestoras com as quais trabalhei durante três valiosíssimos anos.

Pesquisar sobre transição de carreira no esporte me permitiu conhecer questões tanto mais urgentes da condição atleta, a exemplo do sentido do trabalho esportivo propriamente

---

[74] Coordenador de Projetos Internos do Núcleo de Esporte e Lazer do Centro Educacional Unificado (CEU Butantã) entre os anos 2014-2017 durante a gestão do Prefeito Fernando Haddad. Experiência comprovável via Diário Oficial e holerite.
http://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/upload/governo/arquivos/23_09.pdf

dito. Posso dizer com tranquilidade que o trabalho do atleta não se permite avaliar apenas na sua distinção em relação a outros regimes laborais, uma vez que se trata de uma atividade profundamente submetida a uma profunda, mas também conveniente, precariedade e política de ausência. Invisibilizada e relativamente negligenciada pela própria ciência do esporte nacional,[75] essa condição está diretamente relacionada ao tema aqui proposto, uma vez que o racismo não se refere a um comportamento específico, mas a um sistema de organização social, invariavelmente associado às escaladas capitalistas.[76]

Por meio das biografias dos atletas, observo que o amadorismo esportivo desfruta de um estatuto atemporal no Brasil, configurando não mais uma regra e moralidade contrária à presença e influência do dinheiro, mas uma cultura de não-trabalho, levada às últimas consequências quando parte significativa dos atletas nacionais se vê obrigada à desenvolver outras funções para poderem sustentar a atividade esportiva.[77] Condição que atravessa a fase do amadorismo sem sofrer muitas alterações no presente. Ocorre que o esporte moderno, enquanto fenômeno que propõe uma agenda global altamente exigente em termos de infraestrutura, tecnologia e modos de financiamento, de partida submete os países periféricos a contínuos constrangimentos relacionados às políticas de esporte nacionais. Dimensão global que afeta diretamente a particularidade das trajetórias esportivas.

Em capítulo de livro intitulado "A transição durante a fase do amadorismo",[78] feito em parceria com minha orientadora, conheci a trajetória de Aída dos Santos, atleta negra que nas décadas de 1950 e 1970 se notabilizou por ter conquistado uma "inesperada" quarta posição na prova de salto em altura dos Jogos Olímpicos de Tóquio, em 1964. Em entrevista, ela refaz com riqueza de detalhes o duro caminho que percorreu até atingir esta marca, mostrando que a política de ausência aplicada pelos dirigentes esportivos a época estava impregnada de misoginia e racismo. Processo de resistência que se repetia no cotidiano de sua prática esportiva e, de modo semelhante, das suas colegas de equipe. Aída me dava assim as primeiras indicações sobre a necessidade de uma abordagem ao racismo no esporte brasileiro que transcenda a

---

[75] FERREIRA JÚNIOR, Neilton de Sousa; RUBIO, Katia. Para onde vai o esporte de alto rendimento sob a razão neoliberal? Urgências e perspectivas. In: CAMILO, Juliana A. de Oliveira; RUBIO, Katia (Orgs). Trabalho e Esporte: precariedade, invisibilidade e desafios. São Paulo: Képos, 2020

[76] MBEMBE, 2017.

[77] FERREIRA JUNIOR, N. S. A transição de carreira dos bicampeões mundiais de basquetebol: uma análise com base em narrativas biográficas. 2014. Dissertação (Mestrado em Pedagogia do Movimento Humano) - Escola de Educação Física e Esporte, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014. http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/39/39133/tde-20022015-093152/pt-br.php

[78] RUBIO, K.; FERREIRA JUNIOR, N. S. A transição durante a fase do amadorismo. In: Katia Rubio. (Org.). Destreinamento e transição de carreira no esporte. 1ed.São Paulo: Casa do Psicólogo, 2012, v. 1, p. 65-82. https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4150433/mod_resource/content/1/a%20transi%C3%A7%C3%A3o%20durante%20a%20fase%20do%20amadorismo%20Grupo5%20T2.pdf

particularidade *racista* e *vítima*, posto que a violência racial, conforme Fanon define, compreende a face mais aparente e mais grotesca de uma estrutura forjada pela opressão a um povo.[79] Em alguma medida, Aída confronta uma condição que não é particular ao esporte nacional, dado os inúmeros exemplos sobre a forma como mulheres atletas, sobretudo mulheres negras, são tratadas por suas delegações e invisibilizadas pela historiografia.

O campo esportivo que percorreremos a seguir não se permite definir com precisão conceitual, pois compreende um espaço de disputas multifacetado, não reduzido ao campo das competições atléticas. Digo com tranquilidade que as disputas atléticas, na verdade, dependem de uma série de processos que geralmente não entram no cômputo das conceituações mais clássicas. O interesse em abordar o fenômeno esportivo e o racismo por meio das biografias negras nasce da noção de que o esporte não é um fenômeno cuja abstração teórica depende apenas da categoria do ver. Seguindo o conselho de Guy Debord, o esforço intelectual aqui dispendido, também compreende uma certa "fuga" do espetáculo, "herdeiro de toda a fraqueza do projeto filosófico ocidental, que foi um modo de compreender a atividade dominado pelas categorias do *ver*".[80] Significa dizer que esporte também é algo que se *sente*, algo que aguça, mas também degenera os sentidos. Prazer e dor, desejo e interdição, no esporte, estão em constante relação, assim como vitória e derrota. Os significados dessas oposições também são propriedade dos sentidos, dos afetos e das subjetividades, sendo o esporte, em última análise, aquilo que os seus protagonistas fizeram e fazem dele. Lançar luz sobre essas "pequenas" histórias de presença, protagonismo e rebeldia, é recolocar o fenômeno esportivo e sua fortuna de valores no plano dos processos históricos e das mudanças estruturais.

Ainda assim, a presente reflexão procura partir do conceito mais avançado de esporte para dar conta da sua dimensão racial. A dimensão dos valores esportivos flutua sobre um campo de disputas que tem a precariedade laboral, a desigualdade e a violência racial como condições incontornáveis da trajetória dos atletas brasileiros, sobretudo aqueles que se enquadram nos grupos étnico-raciais e de gênero historicamente oprimidos. A história deles e delas precisa ser recuperada, continuamente contada, interpretada, reinterpretada. Essa perspectiva se alargaria ainda mais depois da experiência de viagem à Grécia. Em 2013, fui selecionado para participar de um Seminário para Pós-Graduandos na Academia Olímpica Internacional. Antes de chegar em Olímpia, cidade da Academia, passei por várias cidades, desde Atenas, juntamente com um grupo de vinte estudantes, vindos de diferentes partes do

---

[79] FANON, Frantz. Em defesa da revolução africana. Lisboa: Terceiro Mundo, 1980.
[80] DEBORD, Guy. A sociedade do espetáculo. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, p. 19.

mundo. Sempre que relembro esse mês de setembro de profundo aprendizado, diálogo e trocas culturais, a primeira palavra que me vem à cabeça é arrebatamento. O espírito de solidariedade e de celebração que acompanhavam os dias intensa imersão da cultura história e cultura grega, me conduziam como num rito de passagem cercado de sítios arqueológicos, museus, montanhas e olivais. A forma como o passado se apresenta impressa em todos os cantos, ruínas e escavações por se concluir, a mudança de século marcada em cada edificação, expressão artística e artefato, me faziam olhar, do alto do meu fascínio, para a enorme responsabilidade que me esperava no Brasil junto às histórias dos atletas olímpicos brasileiros. O arrebatamento se completava na mistura de tensão e orgulho por ter que, pela primeira vez, me apresentar, expor minhas ideias e ouvir em inglês. Aos meus atentos colegas alemães, turcos, botsuaneses, poloneses, tailandeses, espanhóis, russos e alemães, falava de atletas brasileiros que fizeram história durante os anos 1960 conquistando dois campeonatos mundiais e duas medalhas olímpicas, mas que encerravam solitariamente suas carreiras sem que suas memórias e contribuições à cultura esportiva fossem devidamente estudadas e celebradas.

Celebração foi a palavra que me acompanhou na viagem de volta ao Brasil. Entendia que, de alguma forma, ela teria que estar presente na minha pesquisa, posto que os atletas dos quais busquei conhecer a história mereciam muito mais do ser classificados como objetos ou fontes de pesquisa. O que tentei fazer no meu mestrado, foi mostrar que os sujeitos da experiência de transição de carreira são protagonistas de uma história cultural por se escrever e, porque não, monumentalizar, construir museus dos esporte brasileiro.[81]

Iniciava o ano de 2018 com o ingresso no programa de doutorado, trazendo várias dúvidas sobre qual melhor caminho e interpretação dar às trajetórias negras aqui selecionadas. Fazer algo semelhante à abordagem sociológica e historiográfica estadunidense parecia a opção bem segura, uma vez que as referências não só são abundantes, como conferem centralidade à ao tema do enfrentamento ao racismo. No entanto, a forma aberta como se construiu as biográficas dos atletas brasileiros, obedecendo a um plano de pesquisa mais amplo,[82] pedia por uma análise mais cotidiana e interseccional do problema em foco.

A compreensão de que a luta e a resistência antirracista no esporte também ocorrem no plano da imaginação esportiva e das práticas discursivas, me permite localizar a minha

---

[81] FERREIRA JÚNIOR, Neilton de Sousa. A transição de carreira dos bicampeões mundiais de basquetebol: uma análise com base em narrativas biográficas. 2014. Dissertação (Mestrado em Pedagogia do Movimento Humano) - Escola de Educação Física e Esporte, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

[82] RUBIO, Katia. Atletas Olímpicos Brasileiros. São Paulo: Sesi – SP, 2015. - Esta referência compreende apenas um dos produtos do referido projeto, cuja base de dados conta com mais de mil e trezentas transcrições de narrativa biográfica de atletas olímpicos brasileiros.

contribuição teórica no campo das narrativas históricas contra-hegemônicas, bem como do conjunto de assuntos que, convenientemente, não interessam à historiografia institucional. A seleção dos quatro nomes que participam dessa pesquisa não se baseia no fato de terem sido vítimas pontuais do racismo. É a condição social e histórica de exclusão a que estão inseridos que os traz à pesquisa. É possível encontrar o nome de Alfredo Gomes ou de Melânia Luz nos jornais, inclusive com algum grau de celebração por seus feitos. Entretanto, a inscrição de seus nomes no imaginário da resistência antirracista do esporte brasileiro depende de interpretações mais alinhadas à questão racial e à forma como a diáspora negra se inscreve e participa das transformações da modernidade. Meu texto tenta perseguir esse processo, recorrendo sempre a sua dimensão mais universal, para pensar o particular, advogando que o esporte, enquanto produto da modernidade ocidental, tem sido alvo central das políticas negras de alargamento das suas fronteiras de valores. Por isso mesmo, não procuro apenas celebrar biografias pioneiras e/ou vitoriosas, mas inscrevê-las no circuito das *contraculturas modernas*, as quais se referiu Gilroy, identificando que:

> Historiadores, sociólogos e teóricos da política nem sempre perceberam o significado dessas contraculturas modernas, por vezes escondidas, formadas em experiências longas e brutais de subordinação racializadas através da escravidão e do colonialismo. As tradições menores e dissidentes que têm se constituído contra as disparidades em meio ao sofrimento e as espoliações são subestimadas pelos ignorantes e indiferentes, assim como por aqueles que lhes são ativamente hostis [...] De qualquer maneira, as culturas vernaculares e os movimentos sociais obstinados, construídos com base em suas forças e táticas, contribuíram enquanto importantes fontes morais e políticas para as batalhas modernas em busca de liberdade, democracia e justiça.[83]

Gilroy prossegue a sua reflexão, considerando que a globalização teria imposto um desafio a mais à compreensão das políticas de resistência, sobretudo no que tange às identidades da diáspora negra, uma vez submetidas à uma época de "comercialização planetária da negritude". Certamente, este não é o caso de Alfredo Gomes e Melânia Luz, cujas biografias se desenrolam em momentos históricos diferentes, anteriores ao fenômeno a que se refere Gilroy. Soraia André e Diogo Silva aparecem ocupando um plano intermediário desse processo de globalização/fragmentação, que, por assim o ser, se encontra repleto de elementos residuais do passado recente, sendo as formas institucionalizadas de interdição à identidade negra e ao cerceamento da voz de protesto, duas das características mais exemplares da época na qual se inserem.

---

[83] GILROY, Paul. Entre campos: nações, culturas e o fascínio da raça. São Paulo: Annablume, 2007, p. 31.

Uma vez concebido como sistema de práticas dotado de valores "universais" e civilizatórios, o esporte moderno, ao longo do século XIX à meados de XX, serviu a empreendimentos europeus e norte-americanos de segregação, dominação, aculturação e "redenção" dos não-brancos.[84] Processo responsável pela configuração de uma relação aparentemente "simbiótica" entre racismo e esporte moderno, constitutiva de um imaginário da raça particular à sociabilidade esportiva. Esse imaginário se estabelece (de partida) na consagração compulsória do esporte enquanto sistema cultural "superior" aos demais e plataforma cujo reconhecimento à diferença não é mais importante do que o estabelecimento de logicas comparativas e modelares. Esse imaginário esportivo por muito tempo se estabeleceu no Brasil como propriedade exclusiva das classes dominantes, cuja opressão racial sobre os negros (mas também sobre os brancos pobres), se exercia mediante uma vantagem material e simbólica. Na medida em que o esporte passa a ser objeto de desejo das classes oprimidas, seu imaginário não só passa a sofrer rearranjos, mas a própria concepção disciplinar vai dando lugar a aspirações democráticas e emancipadoras. Ainda que carregada de contradições, avanços e recuos, essa sociabilidade esportiva do conflito ensaia a construção de horizontes pós-raciais, em que os novos "valores esportivos" a serem celebrados passam por aquilo que Fanon, postulou, a saber: "eu, homem de cor, só quero uma coisa: que jamais o instrumento domine o homem. Que cesse para sempre a servidão do homem pelo homem.[85]

[84] GEMS, 2006.
[85] FANON, 2008, p. 191.

2. Introdução: imaginário esportivo da raça e a urgência das antologias negras

Há sempre um monstro de três cabeças ao Norte, criado por alguns homens para assombrar os outros. E as vozes em luta resistem, mas persistem mudas. Uns tentam ouvir, mas prevalece apenas um ruído ao ouvido dos que querem saber. Um ruído abafado e desprezado no ar, mas que chega ao ouvido dos que querem mudar [...] Sei que pra ti a minha luta é irrelevante, inferior, infundada, não-dita, que sou pra ti um vício [...] Vou para a luta desarmado, à partida ferido, à partida já morto, mas ainda assim, vou [...] minha luta passa pelo meu corpo. Não luto por razões frias, porque meu corpo é quente e suado. Transpiro quando reconheço os meus pares nesta luta desigual. Transpiro emoção e afeto como uma forma de ser racional. Estou sujeito, mas ainda assim sou sujeito e não máquina [...] A minha luta não é visível, não é credível ou considerada, mas passa pelo meu corpo. E a utopia do nosso tempo inscreve-se como uma ferida neste corpo, do presente [...] nossa luta não é intelectual. É política. E a nossa luta não são no fim só palavras – Raquel Lima.[86]

Estudar as trajetórias negras no esporte é, inevitavelmente, adentrar o terreno sinuoso e ambíguo do *imaginário da raça*. Mas, é também descobrir que essas biografias, animadas pela vontade de ser no mundo através do esporte, produzem, sob determinadas circunstâncias, formas singulares de enfrentamento ao racismo. Esse "sistema de classificação dos seres humanos por categorias distintas, supostamente dotadas de características físicas e mentais específicas", conforme Achille Mbembe (2017, p. 105) especifica, não apenas se confunde, como compreende uma das estruturas que fazem do esporte moderno um espaço altamente tolerante às violências raciais. Sua origem europeia e burguesa, bem como sua institucionalidade traduzem uma determinada forma de organização e visão de mundo. Sua lógica concorrencial orientada à busca pelo recorde, à celebração dos vencedores e esquecimento dos vencidos, traduz um modelo de sociedade hierarquizada em que a ideia de justiça se estabelece, em grande medida, como desdobramento de um desempenho.

Herdeiro da infraestrutura esportiva que se estabeleceu no mundo sob a esteira do colonialismo, o esporte moderno também justificou sua presença no mundo enquanto extensão da própria modernidade ocidental: instrumento de sua "missão civilizatória" e "anti-barbárie", ironicamente defendida como algo "para além das lutas de classe". Limitado a uma retórica –

---

[86] Poetisa, doutoranda do Programa Pós-Colonialismos e Cidadania Global do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra e Bolseira FCT. A sua investigação centra-se em oratura, escravatura e movimentos afro-diaspóricos. Colabora com o projecto ALICE - Epistemologias do Sul do CES desde 2016. Licenciada em Estudos Artísticos, com especialização em Artes Performativas, na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (2008). Fundadora da Associação Cultural, e mais…
https://www.ces.uc.pt/pt/ces/pessoas/doutorandas-os/raquel-lima

não menos potente em seu conjunto de proposições – o esporte moderno, agora representado pelo Movimento Olímpico Internacional, enfrentará muitas dificuldades para romper com velhas hierarquias, elegendo a burguesia como a sua classe dirigente, e os pobres como a seu "operariado".

Tal configuração estabelece uma disputa (sempre assimétrica) entre pobres e ricos, homens e mulheres, negros e brancos, cuja importância política e histórica não se nega, mas é com frequência capturada pelas ideologias da impessoalidade e da neutralidade axiológica das práticas esportivas, não importa o nível em que se constituam. Nessa esfera, o esporte moderno se configura como *técnica* portadora de um conjunto de "valores civilizatórios" entusiasmadamente celebrados e preservados na forma abstrata, sobretudo quando são os corpos não brancos que buscam experimentá-los.

Sobre isso, vale registrar que entre o século XIX às primeiras décadas do século XX a expansão do esporte ocorreu como efeito, mas também parte do empreendimento colonialista, cumprindo pelo menos duas finalidades principais: substituir sistemas culturais preexistentes e aplainar o terreno da expansão do modo de produção capitalista, e dar forma ao ideário modernizante, submetendo os povos não brancos a processos de aculturação e domesticação. Salvo devidas exceções e distinções, conserva-se com isso uma infraestrutura esportiva administrada pelos filhos da aristocracia colonial, aos quais se designa vantagens materiais e simbólicas sobre os colonizados[87], agora obrigados a imprimir esforços de *integração* ao sistema de práticas dos colonizadores, aos quais o colonialismo também designará a responsabilidade pela "civilização esportiva" dos primeiros.[88]

Funda-se assim uma sociabilidade esportiva colonial, em que o expediente de práticas é carregado de certezas sobre "inferioridade" dos não brancos e necessidade de inscrevê-los no plano disciplinar e eugenista da experiência com a cultura física. Numa configuração colonial sensível à revolta dos condenados da Terra, o esporte moderno e institucionalizado obedecerá às demandas de controle da contingência rebelde.

Barão Pierre de Coubertin, fundador do Movimento Olímpico Internacional e principal entusiasta da sua expansão colonial, em 1931 diria que as práticas corporais dos povos africanos não passavam de recreação e lazer quando comparados ao Olimpismo: síntese da filosofia pedagógica olímpica. Mais do que isso, acreditava que a aplicação desse programa cumpriria um papel decisivo de "redenção da alma africana". Os preceitos essenciais da

---

[87] O uso do termo designa tão somente uma categoria sócio-histórica.
[88] GEMS, 2006.

pedagogia esportiva, segundo o Barão francês, eram integralmente aplicáveis "a existência geralmente primitiva das raças autóctones", uma vez que contavam com suficiente radicalidade humana para saírem da condição semisselvagem e chegarem à condição ultracivilizada.[89]

O uso do esporte em África, sobretudo das modalidades coletivas, como instrumento de insurgência dos colonizados contra os colonizadores, também foi matéria de discussão do Movimento Olímpico. Razão central do baixo apoio de algumas colônias ao empreendimento Olímpico, o risco de revoltas dos nativos como resultado da "vitória de uma raça dominada sobre a raça dominante" foi tratado por Coubertin como algo impossível de ocorrer, [90] posto que sua proposta pedagógica trazia não só propriedades viris, como meios de aplacar os ânimos.

Diante dos pessimistas, Coubertin reforçava a sua tese declarando que a impetuosidade dos alemães e italianos em introduzir o esporte em suas colônias na África, assim como os britânicos o fizeram na Índia, era expressão mais que suficiente da confiança internacional na *colonisation sportvie*. Para o utopista, qualquer resistência ao projeto era inútil, "pois como se poderia imaginar que no mundo moderno fosse possível travar por muito tempo a expansão esportiva e limitar seu progresso a determinadas raças e países?"[91] O medo à insurreição dos colonizados era plausível, se levado em conta o fato de o século XX ser conhecido como a era das lutas anticoloniais. Coubertin, no entanto, não as reconhecia como um empecilho ao seu empreendimento, e dá a entender que tudo se trata de uma questão de método. "Logicamente", escreveu sobre o caso africano, "há que se levar em conta determinados temperamentos".[92] Pois, conforme prosseguiu, "se na Europa chegamos ao ponto de reconhecer os excessos dos esportes de equipe [...] não estamos ainda em uma situação similar nos países colonizados".[93] Esse diagnóstico, dirigido especificamente aos negros, acompanhava a prescrição de uma dieta esportiva baseada em modalidades individuais que, na compreensão do Barão, colocava o sujeito da prática às voltas consigo mesmo. Daí a recomendação das variedades de corridas, saltos e arremessos, das modalidades náuticas e das ginásticas com aparelhos. Esse repertório, "com exceção da esgrima, compõe um programa suficientemente amplo para dar suporte a uma abundante atividade esportiva colonial".[94]

A defesa intransigente de Coubertin à universalização das modalidades modernas, sob a égide do Olimpismo carregava consigo um ideário aparentemente vanguardista. Para sermos

---

[89] COUBERTIN. Pierre. "Colonisation sportive". Bolletin du Bureau Internacional de Pedagogie Sportive, n. 5, Lausane, 1931.
[90] COUBERTIN, 2015, p. 695.
[91] Ibidem.
[92] Ibidem, p. 696.
[93] Ibidem.
[94] Ibidem.

mais específicos. Destinado aos povos não brancos, esse projeto compreendia, na prática, não mais que uma extensão cultural de um sistema de dominação colonial partilhado por alguns países europeus e pelos Estados Unidos, fieis à fé de que, antes deles, não havia mundo. Logo, preencher corpos não brancos "esvaziados de alma" implicava na aplicação de um conjunto de técnicas modernizantes, dentre as quais se destacava o esporte.

Para Coubertin, seu Olimpismo compreendia não só uma "tábua de salvação" ou ferramentaria de contenção da revolta dos colonizados. A coleção de modalidades e expedientes de prática propostos guardaria um conjunto de valores ditos universais, cuja incorporação elevaria a consciência das gentes. Uma mirada crítica a essa concepção, no entanto, nos levará de volta a uma retórica universalista europeia e racial-supremacista, hábil em evocar o princípio do congraçamento e da paz entre povos, mas revelar o seu contrário.

O alerta do Barão aos seus interlocutores de Comitê não deixava dúvidas acerca do espírito colonialista do projeto, considerando que:

> se quisermos estender aos autóctones dos países colonizados o que atrevidamente chamamos de *benefícios da civilização desportiva*, é necessário fazê-los [os negros] entrar no vasto sistema desportivo de regulamentos codificados e de comparação de resultados que constitui o fundamento obrigatório dessa civilização. Diante desse passo decisivo ainda recuam mais de uma administração metropolitana. Terão, portanto, que se decidir... ou os autóctones chegarão a se organizar sozinhos e depois de tudo, talvez não seja tão ruim para eles do que para seus dirigentes.[95]

Muitos são os exemplos a demonstrar quão integrado o Movimento Olímpico Internacional esteve, como ainda está, ao empreendimento colonialista retomado ao fim do século XIX quando da celebração da chamada Partilha da África entre as potências imperialistas de então. Instrumentalizado pelos agentes dos respectivos Estados-nação, o esporte moderno se estabeleceu majoritariamente como política do não-reconhecimento. Contemporaneamente, essa instrumentalidade não toma por alvo principal os corpos, mas as soberanias nacionais, constrangidas a mobilizar vultuosos recursos em prol da edificação de megaeventos que já não têm por que esconderem a sua razão econômica.

A *crise do Olimpismo*, para as periferias globais, é uma condição perene. A defesa de valores olímpicos no mundo colonial é, de certo modo, coerente com o que o Movimento vislumbrou para esses territórios e corpos. Isto porque, no entendimento de Coubertin e de tantos outros intelectuais, o colonialismo é não mais que um imperativo do processo

[95] Ibidem.

"civilizador". Nada mais enganoso e nefasto, se a compreensão das justificativas e desdobramentos do colonialismo contar com a companhia de personagens como Aimé Césaire, Frantz Fanon, Stuart Hall, Célia Maria Marinho de Azevedo, Lélia Gonzalez e Achille Mbembe, entre outros. De fato, que consenso, congraçamento e paz haveria de ser celebrados nas colônias e entre os colonizados? Enquanto projeto de não-reconhecimento à diferença, o Movimento Olímpico Internacional não mais fez do que consignar valores civilizatórios à consciência europeia, não dando ouvidos a nenhuma das reivindicações por igualdade, liberdade e fraternidade que os povos coloniais e da diáspora negra reiteradamente evocaram ao longo de todo o século XX. Pelo contrário, entre o fim do século XIX e as primeiras décadas do século XX, o empreendimento Olímpico contará com o apoio político e financeiro de colonialistas notórios, como Paul Tulane e Rei Leopoldo II.

Chamo estas considerações iniciais de *imaginário esportivo da raça*, emprestando de Achille Mbembe a noção de *imaginário da raça* como "imagens do saber; um modelo de exploração e depredação; um paradigma de submissão e das modalidades da sua superação, e, por fim, um complexo psiconírico. A complexa rede de "desdobramentos, de incertezas e de equívocos que tem a raça como enquadramento".[96]

Esse contexto não impedirá que o esporte, já nas primeiras décadas do século XX se torne objeto de desejo de homens e mulheres negros e negras, os quais passariam a ver e a buscar na condição de atleta uma forma especial de ser e se afirmar no mundo. Contra esse desejo e busca, uma "microfísica do poder"[97] esportivo não raro se utilizará de pressupostos raciais, invariavelmente associados à discriminação de sexo e classe, visando interditar, quando não marginalizar, invisibilizar, deslegitimar e retirar das trajetórias negras o seu pioneirismo e protagonismo. Microfísica produtora de uma "economia dos corpos", estereotipias, imagens e violências resistentes ao tempo e à lei, uma vez que amalgamadas aos discursos de "paz", "ausência" de conflitos, romanizações da precariedade laboral dos atletas e da espetacularização de casos de violência racial. Foi somente a partir do presente século que tais contradições passaram a ser metodologicamente confrontadas no Brasil, especialmente através da emergência de pesquisas que visam amplificar a voz dos protagonistas do esporte, lançando

---

[96] MBEMBE, 2017, p. 25.

[97] A microfísica do poder não é termo cunhado por Foucault, mas sim o nome que batiza a obra *Microfísica do Poder*, composta por dezoito textos (conferências e entrevistas) em que o filósofo aborda as transformações, deslocamentos e descentralidade poder, considerando-o como algo que se exerce de diversas maneiras, em rede e não apenas de forma vertical. Trata-se de um fenômeno político e psicossocial que tem como alvo principal o corpo dos sujeitos e que já em meados do século XVII, mais principalmente a partir do XVIII em diante, dá mostras de que não se concentra, e nem o poderia se concentrar na mão de um rei ou do Estado, mas, distribuindo-se, legitima-se na e por meio do própria corpo social como forma de política de saúde, através da autoridade da Medicina, como forma de política de justiça, através das Cortes, e etc.

luz não apenas às relações de poder a que estão submetidos, mas as expressões de contrapoder que empreendem.

Em sua obra seminal intitulada *O atleta e o mito do herói: o imaginário esportivo contemporâneo*, Rubio (2001, p. 11) adverte que "...por conta de suas proezas e pela tenacidade em perseguir seus objetivos, esse tipo particular [o atleta] tem sido comparado ao herói", no entanto, raras são as oportunidades em que tal atribuição vem acompanhada do reconhecimento por "todo o périplo por que passa essa personagem". Daí o interesse da presente pesquisa num protagonismo esportivo que extrapola o espaço/tempo do jogo-espetáculo, e em que o enfrentamento ao poder institucional, a transgressão e a resistência ao racismo tendem a mobilizar processos que evocam uma experiência democrática da qual o esporte se mostra um devedor envergonhado.

Posto isso, a presente investigação busca sustentar três teses principais. A primeira postula que: (i) Originalmente configurado e instrumentalizado para servir aos interesses de uma classe/raça e projeto societário ocidental, o esporte moderno impõe limites, bem como "tarefas extras" aos sujeitos racializados como negros. O que faz com que o esporte se estabeleça para eles não só como objeto de desejo e potência, mas extensão de uma sociabilidade metropolitana nutrida pelo imaginário da raça, no interior da qual se reproduz e se atualizam formas de opressão racial invariavelmente associadas à opressão de gênero e de classe. Essas formas de violência integrada os obriga a construír estratégias de inscrição, exercício da presença e de resistência que revelam os limites históricos do campo a que pertencem. Essa *obrigatoriedade* de agência política os conecta a uma dimensão mais ampla da luta pela emancipação negra na modernidade, representada pela Diáspora Negra. Essa categoria teórico-histórica de dispersão e movimento das gentes oferece elementos à sustentação, como segunda tese, (ii) da existência de um *Olimpismo Negro*, isto é, das formas de assimilação e experiência esportiva particularmente negras que submetem os postulados civilizatórios do esporte moderno a um rigoroso exame de realidade. Agência que contribui para a passagem da celebração de valores na forma abstrata para as suas formas práticas. A terceira e última tese parte da noção de que (iii) a materialização da vocação humanista do esporte passa necessariamente pela recuperação da fortuna de imagens da desobediência e do protesto presentes nas obras biográficas dos protagonistas do esporte.

Embora o nome *Negro* tenha acompanhado boa parte dos títulos e textos disponíveis sobre os temas *o negro no esporte* e ou *o negro e o racismo do/no esporte*, muito pouco tem sido dito sobre o sujeito ao qual o nome *negro* é atribuído. Tampouco tem sido dado a este a chance de narrar sobre si mesmo, sobre o que é o esporte, o mundo a sua volta, trajetória e

experiências, de forma que suas memórias, reflexões e saberes participem da construção do conhecimento. Vale ainda ressaltar que, de fato, não há conceito de esporte que parta das próprias impressões, subjetividades e saberes daqueles que são, pelo menos em tese, a razão de ser do fenômeno esportivo (RUBIO, 2014). O conceito hegemônico de esporte – prática corporal competitiva, institucionalizada, com alto grau de especialização – tão somente favorece a uma dada operacionalidade e interesses sempre externos ao desejo e humanidade do atleta; da mesma forma que a própria concepção hegemônica do que é ser atleta não se constitui a partir da voz do sujeito que desempenha esse papel. Antes, é "propriedade da academia" e serve tanto mais a uma razão capitalista, que ao conceber o atleta como mercadoria e corpo mudo da performance competitiva, desobriga-o da reflexão sobre as tensões políticas, ainda que estas o capturem diuturnamente. Ambas as concepções são construções que expressam uma razão pragmática e de mercado que não se permite contestar e cujo funcionamento não se quer perturbado por qualquer conflito ou "rebeldia".

Atravessada por esse mesmo paradigma, a historiografia do negro no esporte brasileiro parece prescindir desse conflito, reduzindo a leitura do seu processo de inserção no esporte a um conjunto de arranjos institucionais, por meio dos quais sua presença, ou ausência, "melhor" se justificam. Por exemplo, muito do que poderia ser compreendido como pioneirismo e protagonismo negro no esporte brasileiro no século XX não raro dá lugar à narrativas heroicizadas sobre atletas – em sua maioria futebolistas do sexo masculino – que se destacam física e tecnicamente; quando não insiste-se no discurso caricatural de atletas que, no passado, temendo a hostilidade racista no interior dos clubes que representavam, escondiam as marcas de sua negrura ora passando pó-de-arroz na pele, ora alisando o cabelo crespo.

Esse quadro sugere que a construção do campo de estudo sobre o protagonismo negro no esporte não é possível sem a adoção de uma abordagem histórica das políticas da diáspora negra e da ressignificação da raça na modernidade (GILROY, 2001; HALL, 2003; GILROY, 2007; MBEMBE, 2017; 2019). Da mesma forma que não é possível avançar no tema sem uma crítica ao fenômeno esportivo e à ideologia que o sustenta (BROHM, 1982), sem uma compressão acerca da centralidade da cultura e das relações de poder que se constituem no e a partir dos campos discursivos (HALL, 1996), onde atualizam-se referências e alusões ao caráter "fixo" da raça e ao espírito "não ideológico" e "apolítico" do esporte (BROHM, 1982; HALL, 1996; BROHM, PERELMAN e VASSORT, 2004). A isto cabe acrescentar as experiências, memórias e subjetividades dos sujeitos da história dos atletas negros e negras.

Por isso mesmo, a presente pesquisa opta por adotar como método uma interação entre as *Narrativas Biográficas de Atletas Olímpicos Brasileiros* e as categorias da *Epistemologia*

do Sul, concebendo o primeiro elemento como uma tradução de experiências e memórias esportivas por meio dos quais padrões e especificidades do protagonismo atlético se revelam (RUBIO, 2001; 2014). O segundo elemento, por sua vez, é concebido como fundamento político-epistemológico mediante o qual é possível identificar as diferentes formas de luta e resistência que os grupos sociais historicamente oprimidos desenvolvem ante a opressão capitalista, colonial e patriarcal (SANTOS, 2019).

Sabe-se, a priori, os negros passaram a fazer parte do esporte institucionalizado – clubes e instituições esportivas correlatas, incluindo o empreendimento olímpico – a partir das duas primeiras décadas do século XX (RUBIO, 2015). Longe de representar a superação crítica das diferentes formas de segregação social ainda hoje vigentes, os primeiros anos desse processo de "integração" registra uma história plena de ambiguidades, em que afrouxamentos, avanços e recuos se confundem com conveniências, concessões subordinadas e cordialidades não menos nutridas de preconceito e discriminação racial. Cenário que não permitia sequer aos que gozavam de certo prestígio social escapar aos juízos e arbitrariedades orientadas pela cor de pele, sexo e classe. Erro e derrota, por exemplo, eram razões mais que suficientes à emergência do ódio e pessimismo racial latente, de tal maneira que a própria negritude parecia não pertencer aos negros, mas transitar e assumir o aspecto que seus observadores brancos queriam lhe dar.

Aquilo a que se poderia chamar de *início da história olímpica afro-brasileira* data dos anos 1920 e tem como principal cenário não os gramados de futebol, mas as ruas e pistas de atletismo da capital paulista e o protagonismo de duas figuras praticamente invisíveis ao imaginário esportivo brasileiro, a saber, o fundista Alfredo Gomes e a velocista e saltadora Melânia Luz: os primeiros negros a compor a delegação olímpica nacional (SCHUMAHER e VITAL BRAZIL, 2006; RUBIO, 2015; PAULA, 2018).[98] À trajetória/obra destes pioneiros, a presente pesquisa dedica a primeira parte de sua Antologia, buscando não apenas contextualizar o momento histórico e sociocultural no qual estavam inseridos e as condições que permitiram com que realizassem tal feito, mas compreender as razões de sua invisibilidade histórica, bem como do mais recente esforço de recuperação de suas memórias por parte de seus familiares, documentaristas e acadêmicos, naquilo que aqui se entende ser uma *primeira fase do protagonismo olímpico negro*. Fase caracterizada sobretudo por uma *luta contra o esquecimento*. O que nos quer dizer Antonio Carlos de Paula, autor da biografia de Alfredo

---

[98] MULHERES OLÍMPICAS. Direção: Laís Bodansky. Produção: Lais Bodansky; Luiz Bolognesi; ESPN. São Paulo: Buriti Filmes, 2013.
Disponível em: http://www.espn.com.br/video/583320_mulheres-olimpicas-assista-ao-documentario-na-integra

Gomes, quando faz questão de descrever o atleta como "o neto de escravizados que se tornou o primeiro atleta negro do seu país a participar dos Jogos Olímpicos", e o que Melânia Luz deseja pôr em perspectiva quando nos diz "...Eu fiquei na história. Eu também competi. Não é que me deixaram", são questões que a análise a seguir tenta responder.[99]

As narrativas e materiais biográficos de Soraia André e Diogo Silva compõem a segunda parte da Antologia, *segunda fase do protagonismo afro-brasileiro olímpico* mais voltada à identificação e análise das experiências e características da *resistência e luta* contra processos de discriminação racial invariavelmente associados à discriminação de sexo e classe no esporte. Dessas narrativas e materiais biográficos busca-se compreender a forma como os respectivos autores conceberam a própria inserção no esporte, suas identidades, as relações de poder que atravessam suas trajetórias, as formas de enfrentamento de que se valeram e os desdobramentos de seus protestos para o campo esportivo. O que nos quer dizer Soraia André quando evoca sua *nipo-negritude* para se referir às características de sua inserção no esporte; o que nos quer dizer Diogo Silva quando, em 2004, para espanto dos espectadores e principalmente dos dirigentes, despede-se dos Jogos Olímpicos de Atenas com o *punho em riste* são alguns dos aspectos sobre os quais nos debruçaremos adiante.

Uma escrita baseada no protagonismo olímpico negro tem por objetivo iluminar, dar vez e espaço à personagens e subjetividades cujas memórias e contribuições para a formação e transformação da cultura esportiva geralmente não são levadas em conta. Tendo em vista que a investigação e análise do protagonismo afro-brasileiro no período pós-abolição tem se consolidado cada vez mais enquanto contra narrativa histórica e referência de crítica social, a presente pesquisa tenta acompanhar esse debate, conectando a trajetória dos atletas a um processo histórico mais amplo. Em outras palavras, advoga-se que a trajetória de luta e resistência dos atletas negros compreende uma extensão da política cultural da diáspora negra, iniciada com as revoltas e revoluções de dissolução do sistema escravista.

Opondo-se à ideia de que a inserção e emancipação do negro na sociedade resulta da "permissão" e "benevolência" imperial e/ou burguesa, a história do protagonismo negro permite observar, dentro de suas especificidades e limitações metodológicas, que os projetos hegemônicos de nação e sentidos de identidade nacional não apenas incidem sobre os corpos e subjetividades, como são "perturbados" e inevitavelmente transformados pela vocação rebelde e demasiado humana do corpo e alma da gente negra.

---

[99] Trecho de entrevista cedida ao quadro *Eu estive lá* do canal ESPN Brasil, disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=5DLgxf3QEf0, acesso em fevereiro de 2019.

Conforme adverte Gilroy (2001, p. 59), a história do Atlântico Negro, constantemente atravessada "pelos movimentos de povos negros – não só como mercadorias, mas engajados em várias lutas de emancipação, autonomia e cidadania – propicia um meio para reexaminar os problemas de nacionalidade, posicionamento, identidade e memória histórica".

2.1 Antologia do protagonismo negro

Antologia, tal como nos apresente o dicionário[100], refere-se originalmente a um campo de pesquisa da Botânica voltado ao estudo das flores. Emprestado à literatura, esse sentido amplia-se para designar a "coleção de trechos em prosa ou verso", geralmente reunidas em uma ou mais obras organizadas pelos próprios autores dos contos, poemas ou narrativas. Sobre o gênero, é comum encontrar, por exemplo, obras como *Carlos Drummond de Andrade: antologia Poética*, a qual, ainda na introdução, o poeta brasileiro (1902-1987) apresenta como um colecionador, que não "mira, propriamente, selecionar poemas pela qualidade, nem pelas fases que acaso se observem em sua carreira poética", mas, antes, localizar "certas características, preocupações e tendências que a condicionam ou definem, em conjunto". Nesse caso, a Antologia que melhor traduz a proposta da obra assume característica mais heterogênea, não seguindo, portanto, uma cronologia rigorosa. Ainda assim, a obra divide-se em nove seções, cada qual contendo textos extraídos de diferentes obras, constituindo, assim, uma obra distinta. Conforme Drummond especifica, "algumas poesias caberiam talvez em outra seção que não a escolhida, ou em mais de uma. A razão da escolha está na tônica da composição, ou no engano do autor. De qualquer modo, é uma arrumação, ou pretende ser".[101]

A antologia do protagonismo afro-brasileiro no esporte também tem por fonte de inspiração a obra intitulada *Black voices: an anthology of Afro-American literature*, de Abraham Chapman (1968), que reuniu em setecentas e vinte e três páginas quarenta nomes da literatura afro-americana, dentre os quais se inscrevem autoras do colonial, como Lucy Terry Prince (1730-1821), reconhecida como a primeira poetisa negra estadunidense, Du Bois (1868-1963), Richard Wright (1908-1960). Também integram à lista Malcom X (1925-1965) e James Baldwin (1924-1987), importantes pensadores e atores da luta contra o racismo e pela emancipação afro-americana durante a primeira metade do século XX. Chapman (1968) divide

[100] Dicionário Priberam. Disponível em: https://dicionario.priberam.org/antologia, acesso em agosto de 2019.
[101] ANDRADE, 2012.

sua obra em quatro grandes campos da literatura: o ficcional, o autobiográfico, a poesia e a crítica literária, buscando, por meio das trajetórias e obras poéticas, musicais, artísticas, narrativas orais, críticas e de atuação política, constituir uma espécie de *imaginário da diáspora afro-americana*. Proposta que tem como uma de suas principais contribuições revelar quão diverso, complexo, controverso e, por isso mesmo, rico é o universo da inserção negra na cultura e a cultura negra.

Por fim, a presente proposta tem por referência a obra intitulada *Atletas Olímpicos Brasileiros*. Organizado pela teórica do esporte brasileiro e do Olimpismo, Katia Rubio, livro que reúne os verbetes biográficos de todos os atletas que representaram o Brasil em edições olímpicas até os Jogos de Londres, em 2012, dentre os quais se destacam Adhemar Ferreira da Silva (1927-2001); Aída dos Santos, Conceição Geremias e Joaquim Cruz. De forma semelhante à obra de Chapman, Rubio (2015) busca redimensionar o imaginário esportivo brasileiro, compreendendo que, embora considerados a razão de ser do esporte, esses atletas enfrentam processo de marginalização, invisibilização e esquecimento social caro à compreensão das disputas em torno do esporte nacional. Os verbetes biográficos dos mais de mil e setecentos atletas são construídos a partir das narrativas dos próprios protagonistas e dos materiais biográficos disponíveis, os quais estão organizados em ordem alfabética e separados por modalidades esportivas.

A presente proposta não pretende ir tão longe. Busca aprofundar à dimensão do protagonismo e da resistência dos atletas negros ao racismo, a partir de não mais que quatro narrativas biográficas, dando início a um projeto mais amplo de recuperação das imagens da rebeldia, bem como de um inacabamento histórico do projeto esportivo moderno que se alarga e se refaz mediante o movimento diaspórico, criativo e ao mesmo tempo precário, dos heróis olímpicos negros.

3. Considerações metodológicas

3.1 Narrativas biográficas de atletas olímpicos: um encontro com as Epistemologias do Sul

3.1.1 Por que a voz do atleta?

A disseminação do esporte moderno pelo mundo foi decisivamente influenciada pelas transformações socioculturais e geopolíticas ocorridas na esteira da industrialização e (nunca devemos esquecer) do colonialismo durante os séculos XIX e XX. Transformações que não só desencadearam o soterramento de práticas culturais preexistentes, como alteraram a própria lógica da cultura corporal que se hegemonizou como emulação e celebração da sociedade concorrencial capitalista e da razão hierárquica (BROHM, 1982). Os efeitos desse modelo sobre as subjetividades que passaram a conceber a prática esportiva como uma via de subsistência e auto-realização podem ser observados a partir dos mais diferentes pontos de vista e campo de pesquisa, sendo a história e a sociologia as disciplinas que mais nos interessam agora.

Se num passado mais remoto, a presença do atleta no mundo se justificava apenas enquanto personificação da vontade humana de contato com o divino, ao longo do século XIX até início do século XX, veremos essa personagem, a priori representada pelos herdeiros da aristocracia metropolitana e colonial, como um praticante amador, reproduzindo por meio do expediente esportivo não mais que o *ethos* da classe à qual pertence (ODENDAAL, 1988; RUBIO, 2001; DIMEO, 2002; COUBERTIN, 2015). Às margens desse processo, os filhos da classe trabalhadora darão conta da construção de uma outra cultura esportiva, ainda moderna, porém mais conectada às aspirações emancipatórias da própria classe (COUBERTIN, 2015). Os negros, por sua vez, inserem-se nesse processo, não só à margem da inclusão via modernidade industrial, mas condenados a operar a partir do que Du Bois (1998, p. 40) denominou como desígnios duplos, isto é – parafraseando o autor – o ser negro como "oposição" ao ser brasileiro, o ser integrado, mas em subalternação àqueles que o integram. No mais, sua presença no esporte não foge à regra das formas estruturais e superestruturais que organizam do esporte contemporâneo, isto é, a determinação econômica em reciprocidade com as determinações ideológicas (BROHM, 1982; HALL, 2003).

Capturado pelo fascínio da ideologia, potências e pelo próprio desejo de ser no esporte, esse atleta vai construindo a sua identidade cultural, ao mesmo tempo em que se torna parte de uma imensa e complexa engrenagem, cujo funcionamento depende da constante superação de limites biológicos e psicológicos. Enquanto corpo produtivo, esse atleta pode, eventualmente, encontrar na

dura caminhada um oásis de prestígio, acompanhado de recompensas financeiras mais generosas. Enquanto corpo improdutivo, desgastado pelo tempo, bem como pelo volume e intensidade de treinamentos, vive o dilema de um encerramento de carreira sem direito à aposentadoria. O atleta contemporâneo, isto é, o "proletariado" do esporte que emerge no início do século XX (FERREIRA JÚNIOR e RUBIO, 2021), vendendo a sua força de trabalho à projetos institucionais e nacionais em nome de um sonho olímpico cuja garantia de realização é quase nula, como improvável é a justa compensação pelo périplo da jornada (RUBIO, 2001).

Avaliar o impacto desse processo sobre a condição humana do protagonista esportivo compreende uma das tarefas filosóficas mais difíceis. Tarefa da qual o próprio Coubertin teria tentado poupar o atleta, ao defender o amadorismo como um "antídoto" contra os efeitos deletérios do interesse financeiro (FERREIRA JÚNIOR e RUBIO, 2021). Pois embora o atleta contemporâneo se encontre no centro de uma rede de interesses corporativistas, políticos e de consumo, emprestando seu corpo à ideologia do "progresso humano", sua condição humana, bem como os processos que conduzem ao seu rebaixamento, são aspectos sistematicamente negligenciados (BROHM, 1982). No esporte contemporâneo, "o poder do homem sobre o homem", conforme argumenta Brohm (1982, *loc.* 182), "pode ser medido no caso particular dos recordes esportivos. Até o mito da estabilidade biológica está desaparecendo. O homem é totalmente produzido pela sociedade e a um nível que é precisamente função da ciência do homem".[102] Em outras palavras, o atleta está inserido em um contexto em que a disputa pela submissão do seu corpo às técnicas quase não encontra resistência, uma vez que o atleta cada vez mais depende das tecnologia para sobreviver no competitivo mundo esportivo.

No momento em que a atividade atlética passou a se orientar exclusivamente pela a obtenção de resultados que justifiquem o investimento financeiro, erro, derrota, instabilidade emocional, lesões e envelhecimento tornaram-se não mais que empecilhos à performance (FERREIRA JÚNIOR, RABELO e CAMILO, 2019).

Essa condição marca de forma distinta e indelével o corpo, a identidade e o destino dos sujeitos sobre os quais se designa o nome atleta. Trata-se de personagens cujas memórias e subjetividades só passaram a receber a centralidade merecida a partir dos anos do século XXI. Autoras como Katia Rubio no Brasil, por exemplo, propôs-se a investigar o *imaginário esportivo*

---

[102] La ideología del progreso corporal del hombre gracias al deporte reviste muchas facetas. Ante todo está la afirmación de la perfectibilidad física del hombre. El deporte produce, por primera vez, la idea sistemática de que todo en el hombre es adquirido por el trabajo histórico del aprendizaje... En consecuencia, se desvanece la estabilidad biológica y el progreso parece sin limites. Esto está muy bien expresado por J. Rouyer: "la posibilidad de educación del hombre parece ilimitada. Se puede medir el poder del hombre sobre el hombre en el caso particular de los récords deportivos. Incluso se desvanece el mito de la estabilidad biológica. El hombre es totalmente producido por la sociedad y a un nivel que es precisamente función de la ciencia del hombre".

contemporâneo à luz das experiências, memórias, impressões e percepções narradas pelos próprios protagonistas do esporte (RUBIO, 2001). Na obra intitulada *O atleta e o mito do herói: o imaginário esportivo contemporâneo*, a autora estabelece aproximações entre o monomito do herói e a narrativa biográfica de medalhistas olímpicos brasileiros, sugerindo, dentre outras coisas, que a trajetória esportiva pode muito mais em sua potência simbólica e crítica do que a conveniente (e alienante) redução do fenômeno aos seus resultados. Na trajetória atlética, isto é, no processo que conduz os protagonistas do esporte à realização de aspirações particulares, encontram-se também os atravessamentos históricos relativos à classe, ao gênero e ao grupo racial ao qual pertencem, bem como as referências infrapolíticas de enfrentamento à opressão racial no esporte (CARRINGTON, 2002).

Essa proposta epistêmica demanda aproximações à teoria da história oral, bem como à oralidade de um grupo pouco familiarizado com abordagens de pesquisa abertas e interessadas em suas biografias. A ausência de roteiro de entrevista e de foco em um tema específico, coloca o atleta diante de uma escuta distinta, sensível às idiossincrasias, contradições, esquecimentos e silêncios do atleta-narrador (RUBIO, 2014). Inaugurado por Rubio (2001; 2014), esse trabalho de coleta de narrativas biográficas de atletas inspirou a construção daquilo de uma Cartografia do Esporte Olímpico Brasileiro, que mais tarde serviria de base à construção do projeto Memórias Olímpicas por Atletas Olímpicos Brasileiros, acervo principal de produção da obra Atletas Olímpicos Brasileiros, que reúne mais de mil e quinhentos verbetes biográficos de atletas olímpicos brasileiros (RUBIO, 2015).

A questão inicial que mobilizou a pesquisa Memórias Olímpicas, conforme remonta Rubio (2014, p. 106), "era a relação que havia entre a escolha pela carreira de atleta e uma atitude heroica que se revelava no tipo de vida que essas pessoas se determinavam a ter depois dessa escolha". A resposta às perguntas que derivam dessa relação dependia de um encontro entre pesquisador/pesquisado baseado em uma relação dialógica mais concreta, que embora não fosse capaz de eliminar o aspecto institucional da aproximação, precisava ser fértil às experiências de livre-narrar. Assim, o encontro que dá origem à narrativa biográfica dos atletas sempre se inicia com uma solicitação despretensiosa, a saber: *"conte-me a sua história"* (RUBIO, 2014).

Mais do que uma escuta qualificada, o pesquisador interessado na biografia do atleta apresenta-se como um "co-autor" ou um facilitador das recordações e do circuito de afetos constitutivo da narrativa biográfica. Essa conduta se distingue pelo não estabelecimento ou busca de uma verdade, do que seja "mais importante" lembrar, tampouco se propõe ser um processo de identificação de contradições ou um trabalho de reconstituição e organização cronológica das trajetórias atléticas. Trata-se, em essência, de um processo criativo baseado em uma cooperação

entre pesquisador e pesquisado, passível de erros, incompreensões, bem como das oportunidades de recomeço ou reencontros (RUBIO, 2014; 2015).

A “livre” elaboração da narrativa biográfica tem por finalidade contemplar conteúdos que informem sobre a especificidade do ser atleta, expressa nas condições materiais e objetivas de formação, nas relações com as instituições e com os desafios que atravessam a trajetória. As experiências que marcam a trajetória do atleta encontram-se inevitavelmente impressas na sua narrativa, explícita e/ou implicitamente. O pesquisador que que testemunha a criação das narrativas, torna-se imediatamente o seu guardião, seu “anjo”, conforme o argumenta Walter Benjamin (2012), referindo-se ao historiador, que reconhece o sujeito do conhecimento como classe oprimida, mas também vingadora.

3.1.2 Do processo de aproximação e construção da narrativa biográfica

Conforme apontado há pouco, o processo de construção da narrativa implica um trabalho de cooperação e compreensão das condições e limites do próprio método. Privilegiar a memória e a voz do atleta não é uma tarefa que visa alcançar alguma completude, uma vez que a liberdade que a questão disparadora sugere, nem sempre é compreendida como tal. A narrativa, por sua vez, é uma habilidade que os atletas exercitam no encontro, o que nem sempre garante bons minutos de história. Os pesquisadores que participam da construção das narrativas biográficas de atletas, são membros do Grupo de Estudos Olímpicos da USP que passaram por um processo de qualificação da escuta e do olhar baseado em (i) estudo e aprofundamento em temas às dimensões socioculturais do esporte e da identidade atlética, na (ii) aproximação às dimensões psicossociais da oralidade, memória e narrativa, na (iii) transcrição e apreciação das narrativas, acompanhamento de entrevistas e, por fim, na (iv) realização autônoma do processo de agendamento do encontro (FERREIRA JÚNIOR, 2016).

Nesse momento, o pesquisador apresenta a pesquisa ao atleta, que, tendo concordado em participar, escolhe a data, horário e local de encontro. Durante o encontro, o pesquisador põe-se novamente a esclarecer a finalidade e destinos da a pesquisa, entrega ao atleta duas vias idênticas do Termo de Consentimento, ficando com uma versão assinada pelo atleta. O conteúdo do documento ressalta princípios éticos aos quais a pesquisa obrigatoriamente se filia, bem como a finalidade exclusivamente científica das informações fornecidas pelo atleta convidado. O tempo do encontro depende, em grande medida, da disponibilidade do atleta, bem como da maneira como o pesquisador participa/interfere no processo de construção da narrativa (FERREIRA JÚNIOR,

2016). Essa intervenção se caracteriza pela já mencionada *escuta atenta*, somada à sugestão de *questões auxiliares* que possibilitam ao narrador transpor, se assim o quiser, as versões sucintas de sua biografia. Essa intervenção tem por objetivo ainda o aprofundamento em subtemas que o atleta queria explorar.

As questões auxiliares têm por função ainda sustentar o andamento da narrativa. Abrangem desde aspectos demográficos (lugar de nascimento, idade, família, deslocamentos…) à aspectos comuns às carreiras atléticas como, por exemplo, aspectos relativos à iniciação esportiva, passagem por clubes, participação nos Jogos Olímpicos e término da carreira atlética (RUBIO, 2014; FERREIRA JUNIOR, 2016).

Quando falam livremente sobre quem são e como construíram suas trajetórias, os atletas tendem compartilhar não apenas as razões e os significados que os levaram à prática esportiva e à busca da realização do sonho olímpico. As impressões, juízos ou críticas sobre o contexto histórico e social da experiência, bem como a característica da cultura esportiva a que pertencem, são conteúdos que não raro recebem relativa centralidade. É quando as dimensões sociais do esporte ficam mais evidentes, permitindo com que o pesquisador selecione as narrativas mais significativas à verticalização dos subtemas de interesse.

3.1.3 Para além do jogo: pensando os sujeitos enquanto protagonistas da luta e resistência à opressão – contribuições das Epistemologias do Sul

Numa época em que as formas mais repugnantes de violência e discriminação têm se tornado politicamente aceitáveis, que tipo de resposta deveríamos dar? Que alternativa temos frente a ideologia de mercadorização da vida? Nos pergunta Boaventura de Sousa Santos. No presente momento histórico, as expressões de resistência contra as opressões têm cada vez mais se localizado fora da política institucionalizada, isto é, dos partidos políticos, sindicatos, etc. Não bastasse isso, observa-se que a política de conhecimento dominante segue operando no sentido de validar somente o saber que reforça sua própria hegemonia e pretensa superioridade em relação a quaisquer outras formas de conhecer e saber. Escapar desse impasse, também caracterizado por uma espécie de “totalitarismo anti-utópico”, implica a gestação de uma nova política epistêmica capaz de valorizar os saberes produzidos nas e pelas lutas dos oprimidos (BENJAMIN, 2012; SANTOS, 2019). Estes que se encontram tanto no contexto da sociabilidade metropolitana, quanto à margem desta: na sociabilidade colonial (SANTOS, 2019).

O que o autor ousadamente sugere é uma reinvenção ou uma reconstrução de uma política confrontacional. Projeto que só é possível mediante uma *virada epistemológica* e interpretativa, orientada à intervenção e mudança do mundo. Parafraseando Marx – quando este concluía suas *Teses sobre Feuerbach*, dizendo que "os filósofos não fizeram mais que interpretar o mundo quando o mais importante seria transformá-lo" – Santos (2019) postula que a transformação do mundo não pode se dar sem a sua interpretação constante. Transformação e reinterpretação do mundo deveriam, portanto, caminhar *pari passu*, haja visto o que nos ensinam as experiências pregressas de redução do mundo e da ontologia humana a meros "recursos naturais", "mercadorias", "objetos", "estatísticas" a serem explorados e/ou estudados, a serviço de empreendimentos, não raro autoritários, de estabelecimento de regimes político-econômicos. Esta perspectiva epistemológica de domínio sobre o que se denominou natureza acabou se tornando não apenas dominante, mas assumiu a forma de paradigma "intransponível" e "inalterável", rebaixando postulados epistêmicos que evocam mundos diferentes à condição de "fantasias". Processo que encerrou o mundo inteiro em uma economia política de mercado capitalista, propalada fervorosamente como o único caminho possível. Os impactos desse regime sobre a cultura e as subjetividades são flagrantemente devastadores. Mais devastador, no entanto, tem sido sobreviver sob uma razão niilista, que diuturnamente enfraquece nossa imaginação política e nos convence de que é fácil imaginar a completa deterioração da Terra e da natureza do que o colapso do capitalismo tardio[103] (JAMESON, 1994).

Atribuir o termo totalitarismo à racionalidade distópica que orienta as referências hegemônicas de interpretação e organização do mundo não é exagero, posto que elas não só rebaixam expressões alternativas à condição de irrelevância, como invisibilizam os grupos oprimidos que as desenvolvem, deslegitimando suas formas de conhecer, de resistir e lutar contra as três grandes formas de opressão: o capitalista, o colonialismo e patriarcado (SANTOS, 2019). Ao desenvolver as *epistemologias do Sul*, Santos (2019) busca justamente atribuir centralidade a estas perspectivas epistêmicas alternativas, sobretudo aquelas que se constituem e são cultivadas no seio das lutas sociais dos grupos historicamente oprimidos. Contra o regime distópico do saber dominante, as epistemologias do Sul se orientam a partir das utopias. As utopias podem ser representadas a partir daquilo que o escritor uruguaio, Eduardo Galeano – inspirado no cineasta e teórico argentino Fernando Birri – procurou definir

[103] Fredric Jameson utiliza o termo *capitalismo tardio* para se referir à fase e transformações do sistema de produção capitalista a partir de 1945.

como algo que se pode observar no horizonte, mas que não se permite tocar ou reduzir. Um horizonte que se afasta dez passos na medida em que nos aproximamos dele dez passos. Nisto se encontra a serventia das utopias: elas nos permitem seguir caminhando. No atual estado de coisas, em que a desigualdade e as injustiças assumem o estatuto de "razão", a utopia de um mundo melhor, forjado pelas lutas emancipatórias das classes oprimidas contra o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado, é o horizonte perseguido pelas epistemologias do Sul (SANTOS, 2019).

As Epistemologias do Sul nascem de uma urgente necessidade de se considerar os limites do pensamento crítico eurocêntrico no que tange a experiência de opressão vividas pelas camadas sociais que transitam entre as sociabilidades metropolitana e colonial. Conforme propõe Santos (2019), tanto o pensamento conservador quanto o pensamento crítico eurocêntrico possuem "afinidades" epistemológicas no que diz respeito à seleção e relação que estabelecem com os objetos e objetivos de estudo. Condição que os torna versões diferentes de uma mesma raiz epistêmica: a *epistemologia do Norte*. A característica central das epistemologias do Norte se expressa na produção de conhecimento orientada a questões inerentes à sociabilidade metropolitana, enquanto que a sociabilidade colonial é ignorada. A sociabilidade metropolitana se refere à justamente aos centros metropolitanos formalmente regidos por estatutos constitucionais, direitos e democracias. Contexto em que as injustiças são minimamente mediadas pelas leis e onde os direitos humanos são minimamente preservados. A sociabilidade colonial, por sua vez, se refere a todos os contextos em que a lei e os contratos democráticos não têm poder algum, onde direitos humanos são violados sem maiores contestações, e as violências e injustiças não só se naturalizam, como são convenientemente invisibilizadas. Esta sociabilidade não se restringe a localizações geográficas determinadas, pois seu alvo principal também são grupos sociais específicos, convenientemente mantidos no imaginário global como "menos humanos" (SANTOS, 2019).

Embora as epistemologias do Norte não ignorem por completo a sociabilidade colonial, elas partilham de um pensamento abissal moderno incapaz de reconhecer e, portanto, compreender o próprio limite das suas concepções de verdade e ciência. As epistemologias do Sul nascem em função desta insuficiência, tendo por tarefa a legitimação de saberes e conhecimentos produzidas nas e pelas lutas e resistências dos corpos da sociabilidade colonial. Não fosse a lacuna deixada pela primeira epistemologia, a última não se faria necessária (SANTOS, 2019).

Segundo Santos (2019, *loc*. 100),[104] as epistemologias do Sul propõem que a mudança e reinterpretação do mundo só são possíveis mediante apoio às lutas dos oprimidos e a construção de "um pensamento alternativo de alternativas" capaz de estabelecer contraponto à política da não alternativa. Em outras palavras, "sendo certo que as lutas mobilizam múltiplos tipos de conhecimento, a reinterpretação do mundo não pode ser produzida por um tipo único de conhecimento" que não reconheça reivindicações seculares dos povos oprimidos (SANTOS, 2019, *loc*. 100). Numa outra frente encontra-se a disputa não por uma nova teoria da revolução, mas pela revolução da teoria. Isto significa dizer que as epistemologias do Sul não se referem à negação automática das epistemologias do Norte, mas a uma racionalização instrumental que possibilita a adequação de seus postulados às realidades e lutas dos oprimidos pelo capitalismo, colonialismo e patriarcado.

Não são as epistemologias do Sul um domínio dos intelectuais de vanguarda, mas um espaço aberto àqueles aos quais Santos (2019, *loc*. 110) identifica como *intelectuais de retaguarda*, dispostos a partilhar seus saberes, com vistas ao fortalecimento das lutas contra as três formas de dominação mencionadas há pouco. De acordo com o autor, não é possível imaginar o fim da dominação capitalista, colonial e patriarcal, sobretudo numa "época em que a imaginação do fim se vê cada vez mais enfraquecida pelo fim da imaginação", sem que a teoria e seus intelectuais integrem a luta dos oprimidos. As populações que estão a lutar contra as três grandes opressões, não têm essa escolha. A posição que ocupam e as formas das quais se valem para fazer frente aos desafios e efeitos deletérios do capitalismo, do racismo e do machismo, configuram-se como *saberes de resistência consequentes*, contra as forças que sistematicamente os "empurram" para as *zonas do não ser* e da *inessencialidade*, às quais se referiu Fanon (SANTOS, 2019).

As epistemologias do Sul, segundo Santos (2019), compreenderiam ainda um método de produção e validação de saberes e conhecimentos oriundos das experiências de resistência e luta dos grupos histórica e sistematicamente oprimidos. O *Sul* ao qual se refere o autor, não se refere necessariamente a uma localização geográfica, mas uma localização e configuração epistêmica, da qual participam todos os países, cada qual contendo o seu próprio *Sul epistêmico*, bem como seus núcleos de resistência às opressões. As epistemologias do Sul se inserem nesse lugar onde as epistemologias do Norte não conseguem chegar, visando abrir caminho para que os oprimidos possam representar/transformar o mundo conforme o seu ponto de vista. Essa posição epistêmica e metodológica filiada às demandas e criações dos oprimidos,

[104] A forma de citação da página ("loc") se refere à localização dos parágrafos da versão da obra em e-book.

parte da constatação de que a manutenção do *status quo*, isto é, das hierarquias e violências de classe, raça e sexo, em larga medida se deve à hegemonia das representações de mundo que estereotipam, silenciam, invisibilizam e excluem da reflexão as formas de pensar e saber constituídas desde a periferia, pelos subalternizados (HALL, 2003; GILROY, 2007; MBEMBE, 2019; SANTOS, 2019).

Ao Sul epistemológico integram-se todos aqueles que, por todo o globo, têm sido convocados à luta contra os sistemas de opressão. Falamos dos trabalhadores em condições de precariedade, dos migrantes e refugiados atravessados pela xenofobia, dos herdeiros da diáspora negra perseguidos pelo racismo, dos muçulmanos cercados pela islamofobia, mulheres reféns do machismo, das diferentes formas de homofobia que assaltam as populações LGBTQIA+, para ficarmos nestes exemplos (SANTOS, 2019).

São as próprias epistemologias do Sul *formas críticas de conhecer* sensíveis às lutas e demandas desses grupos. Não se trata de uma Epistemologia em seus termos e objetivos tradicionais de investigação do conhecimento, mas de um método por meio do qual é possível identificar e valorizar as expressões até então ignoradas ou consideradas pelo pensamento abissal como "não válidas". As epistemologias do Sul, conforme define Santos (2019, loc. 242) "ocupam o conceito de epistemologia para o ressignificar enquanto instrumento de interrupção das políticas dominantes e dos conhecimentos que as sustentam". São epistemologias essencialmente provisórias, que "existem hoje para que deixem de ser necessárias no futuro.

As epistemologias do Sul orientam a produção daquilo a que Santos (2019) denomina como *sociologia das ausências*. Prática metodológica voltada à transformação de sujeitos ausentes em sujeitos presentes e indispensáveis ao conhecimento e redimensionamento do "real". Estas epistemologias partem da noção de que os sujeitos tradicionalmente representados como ausentes pela razão dominante, merecem, agora e sempre, ocupar o centro dos projetos de construção e emancipação civilizatória, escapando à condição de vítimas e testemunhas da opressão para se tornarem autores e coautores da História.

Ao compreender que o sujeito do saber que se busca trazer à luz nem sempre é um sujeito individual, mas coletivo, as epistemologias do Sul buscam valorizar o caráter coautoral do protagonismo histórico. Tendo em vista que cada contexto sociocultural de opressão exige posturas antagônicas próprias, as epistemologias do Sul buscam evidenciar tais especificidades, compreendendo de antemão que os seus atores/autores não operam necessariamente a partir de organizações formais.

As epistemologias do Sul buscam operar *em-relação-com*, concebendo os grupos historicamente oprimidos como autores e coautores do conhecimento, concentrando sua

atenção naquilo que Santos (2019) denomina como os *não-ditos culturais*, ou seja, as experiências falsamente contempladas e verdadeiramente esquecidas pela pretensão universal das epistemologias do Norte.

As epistemologias do Sul emergem em função do fato de que as epistemologias do Norte têm contribuído em grande medida para que o saber científico se converta não apenas em desenvolvimento do Norte global, mas em instrumento da dominação deste sobre as formas de representação, transformação e utilização do mundo conforme lhe convém. Esse processo pode ser observado na forma como as tecnológicas da informação e militares subsidiam os poderes empreendimentos imperialistas e neocoloniais contra os povos do Sul global (SANTOS, 2019).

Essas tecnologias reforçam fertilizam o imaginário da *linha abissal*, de tal maneira que que aquilo que é considerado válido e ético na sociabilidade metropolitana pode não o ser na sociabilidade colonial. Aqueles que habitam este lado da linha abissal encontram-se com frequência impedidos de representar o mundo e a si mesmos por seus próprios termos, e são submetidos às intervenções e interpretações que dificilmente escapam à reprodução dos mecanismos de dominação capitalista, colonial e patriarcal. Segundo a compreensão dominante, conforme Santos (2019, *loc*. 369, 409) criticamente aborda, o Sul é visto como um problema, enquanto que o Norte é visto como uma solução. Condição que acaba por legitimar a ideia de que somente o Ocidente e a *expertise* institucional deste hemisfério detêm uma compreensão correta do mundo. Esta é uma dentre as muitas demonstrações concretas de como "a colonialidade do conhecimento (tal como a do poder) continua a ser o instrumento fundamental para a expansão e o reforço à opressão geradas pelo capitalismo, pelo colonialismo e pelo patriarcado".

Por isso mesmo é que Santos (2019, *loc*. 410) advoga o resgate dos saberes suprimidos, silenciados e marginalizados, através de uma *sociologia das ausências*: procedimento que se destina "a mostrar que, dada a resiliência da linha abissal, muitas práticas, saberes e agentes que existem do outro lado dessa linha são de fato ativamente produzidos como inexistentes pelos saberes *deste* lado da linha". Conforme Foucault (2018, p. 213) preconizou, ao tratar dos aspectos epistêmico-metodológicos de sua pesquisa na *Microfísica do Poder*, "os historiadores, como os filósofos e os historiadores da literatura, estavam habituados a uma história das sumidades. Mas hoje, diferentemente dos outros, aceitam mais facilmente trabalhar sobre um material não nobre". Nesse plano, um destaque especial passa a ser dado não apenas à dimensão da oralidade, mas da *corporeidade do saber*, tendo em vista que os saberes e conhecimentos, conforme identifica Santos (2019, *loc*. 547), materializam-se através de e em função do corpo.

Enquanto entidade viva, o corpo é a dimensão que objetivamente sofre com a opressão e a resiste, “que se entristece com a derrota e com a morte e se rejubila com a vitória e com a vida”. Tão logo, ele precisa se fazer presenta.

Para as epistemologias do Sul, conforme prossegue Santos (2019, loc. 1390), “os conhecimentos mais relevantes ou são imemoriais ou são gerados no âmbito das experiências sociais de opressão e das lutas contra a opressão”. São conteúdos que emergem na tensão dos processos de resistência e que são preservados na memória da respectiva coletividade.

3.1.4 A importância da oralidade segundo as epistemologias do Sul

O conhecimento científico distingue-se por sua rigorosidade e forma com que auxilia as interpretações da realidade. Trata-se, no entanto, de uma *forma-monumento*, que ao se materializar como obra escrita, distancia-se imediatamente da realidade sempre mais dinâmica e complexa das práticas cotidianas. Paralelamente ao conhecimento científico, existem os conhecimentos que se estabelecem e circulam a partir da oralidade, sem que necessitem de qualquer linguagem escrita para se tornarem inteligíveis e “perenes”. A oralidade tanto media, quanto estrutura a realidade e prática cotidiana. Não se refere necessariamente ao conhecimento de pessoas iletradas, tampouco remete a um saber menor e ordinário em relação ao conhecimento escrito e monumentalizado. Trata-se, antes de mais, de um conhecimento singular, um conhecimento oral, cuja produção e reprodução se dão por meio de lógica própria. O conhecimento oral é rebelde às disciplinas, à linearidade do tempo e do espaço. Convertida em narrativa, ou mesmo em narrativa histórica, a oralidade subverte o raciocínio cronológico, produzindo uma sincronicidade e contemporaneidade capaz de aproximar o que tempo afasta e tornar algo estranho em algo conhecido (SANTOS, 2019).

Uma das representações conceituais mais eloquentes, conforme aponta Santos (2019), refere-se ao que o linguista ugandês, Pio Zirimu, denominou como *oratura*. Termo cunhado justamente para estabelecer uma distinção mais qualificada àquilo a que o ocidente preferiu chamar de literatura e/ou narrativa oral. A oratura, por definição, compreenderia um sistema oral e de identidade estética própria, cuja validação não depende do texto ou da literatura. A oratura, segundo Pitika Ntuli (apud SANTOS, 2019, *loc*. 1465), “é o universo de expressão e apreciação e uma fusão de ambos num indivíduo, num grupo, numa comunidade”.

O texto e a literatura emergem como conhecimentos canônicos, porque inseridos em um contexto de hegemonia cultural, cujo poder se estabelece tanto pelos regimes gramaticais,

quanto nas formas retórica e poética, às quais comunicam significados, valores e ideologias. Segundo Isabel Gomes (2019), essas técnicas carregam consigo normativas e, em grande medida, "constituem um exercício de poder, ao mesmo tempo que difundem a ideologia dos que dominam e dificultam o acesso ao poder dos socialmente desfavorecidos". Cabe lembrar que a escrita foi por muito tempo instrumento de poder de grupos sociais privilegiados. Apesar da escrita:

> ser responsável por diferenciações sociais, invisibilizações e epistemicídios, é muitas vezes olhada como uma inocente entidade abstrata. E assim, persiste, nas sociedades modernas ocidentais, uma visão mítica da escrita. Esta é responsável pela defesa acrítica da alfabetização em massa, pela sua glorificação como uma capacidade intrinsecamente boa e pela interpretação evolucionista das comunidades com base no domínio da escrita (GOMES, 2019, p. 2).[105]

Santos (2019) acrescenta ser próprio da narrativa oral, tal como dos contos e parábolas, o não possuir desfechos conclusivos, mas permitir aos seus autores e coautores contínua reinterpretação e recontextualização. Narrativas orais são instrumentos que auxiliam processos de resistência e luta, capacitando, animando e legitimando o movimento dos oprimidos, indicando para seus membros horizontes de justiça e tempos de paz. Colocam os sujeitos históricos e suas identidades em perspectiva, conferindo-lhes visibilidade, removendo-os da fatalidade, do subterrâneo e das zonas do não-ser, rumo ao centro da disputa ontológica, cultural e política.

Santos (2019) conclui que a valorização do conhecimento, da cultura e da tradição oral, não significa render-se às idealizações românticas do passado ou à heroicização vulgar dos sujeitos históricos. Trata-se única e tão somente de reconhecer a sua importância epistemológica e estratégica *nas e para* as lutas sociais. Trata-se, em última instância, de identificar neste mecanismo seu papel na disputa pela memória e contra o esquecimento. Um posicionamento anticolonial frente à colonialidade da validade canônica do texto escrito em detrimento da voz dos subalternizados. Corroborando com o argumento Sul epistêmico, Hall (2003, p. 342) reivindica que "não importa quão deformadas, cooptadas e inautênticas sejam as formas como os negros e as tradições e comunidades negras pareçam ou sejam representadas na cultura popular". Segundo o autor, é perfeitamente possível ver "nessas figuras e repertórios, aos quais a cultura popular recorre, as experiências que estão por trás delas". Experiências contidas na expressividade, musicalidade e oralidade. Com seu rico repertório de inflexões

[105] O texto faz parte do projeto denominado Dicionário de Alice, disponível em: https://alice.ces.uc.pt/dictionary/?id=23838&pag=23918&id_lingua=1&entry=24459

vernaculares e produção de contranarrativas, “a cultura popular negra tem permitido trazer à tona, até nas modalidades mistas e contraditórias da cultura popular mainstream, elementos de um discurso que é diferente - outras formas de vida, outras tradições de representação”.

3.1.5 Dimensões da luta segundo as epistemologias do Sul

O conceito de luta que orienta à presente reflexão é estabelecido pelas epistemologias do Sul. Santos (2019) identifica ser comum às ciências sociais o uso da palavra *luta* para designar um conjunto de ações e relações que implicam oposição a algo. A sociologia geralmente aborda a dimensão da luta social a partir da estrutura teórica dos *campos sociais*, no interior dos quais é possível identificar as tensões, disputas e antagonismos constitutivos de determinado campo. A luta de classes, por sua vez, caracteriza-se como categoria teórica que designa não só uma forma de sociabilidade, mas um processo que organiza a sociedade moderna, ao mesmo tempo que se estabelece como via da sua transformação (HALL, 2003). Entretanto, Foucault (2018) chama a atenção para o risco que essa modalidade teórico-prática assume quando não definidas condições históricas e ideológicas que distinguem e opõem opressor e oprimido, determinam níveis de consciência e graus de acirramento da luta.

À exceção da corrente marxiana e marxista de pensamento, o tema *luta contra a opressão* nunca foi seriamente levado em conta pelas epistemologias do Norte como foi o tema da ordem, do controle e do progresso. Por outro lado, para os mais diferentes movimentos sociais, luta e a resistência são os principais instrumentos de sua ação reflexão e identidade. Em larga medida, luta e resistência compreendem o próprio método por meio do qual esses grupos têm conquistado vitórias contra, atrasado ou desestabilizado o poder das classes dominantes. Sem as lutas sociais, o chamado “processo civilizador” continuaria convivendo tranquilamente com a escravidão, o colonialismo, a limitação do sufrágio aos detentores de propriedade.

Santos (2019, *loc*. 1637) identifica que as dificuldades do pensamento crítico eurocêntrico em fortalecer teoricamente essas conquistas mediante protagonismo popular podem ser observadas, por exemplo, na trajetória do pensamento de Pierre Bourdieu, um dos, senão o mais destacado teórico social de seu tempo. Bourdieu demonstrou que as estruturas sociais onde se inscrevem as lutas também configuram um *habitus*, isto é, um sistema de disposições e tendências que orientam a forma como os sujeitos concebem a própria estrutura e as relações de poder. Condição que, segundo Santos (2019) parece anular possibilidades de

desvios, negação e luta, uma vez que, para Bourdieu, “os próprios oprimidos contribuem de forma ativa para a sua dominação”. Se essa tese estiver correta, poderíamos conceber que “o mundo se encontra organizado de tal forma que, para funcionar, as estruturas necessitam da cumplicidade daqueles que as interiorizam”, condição que impõe que nenhuma luta pode ter início e se desenvolver sem antes ser uma luta contra si mesmo, uma luta pela consciência. Santos (2019) acrescenta que sempre foi muito difícil para Bourdieu conceber as categorias luta, resistência e revolta em suas teorias:

> quando decidiu, perto já do final da vida, intervir ativamente em lutas políticas, foi forçado a reconhecer uma certa contradição entre a sua sociologia e a sua prática política; algo que vários colaboradores seus muitas vezes lamentaram e criticaram de forma severa [...] A dificuldade sentida por Bourdieu em reconciliar a sua teoria com as lutas sociais tem, efetivamente, uma raiz mais profunda, uma raiz que é, na verdade, comum a toda ciência social eurocêntrica baseada nas epistemologias do Norte [...] O problema é o privilégio epistemológico concedido às ciências sociais enquanto conhecimento científico completamente distinto de outros saberes que circulam na sociedade (SANTOS, 2019, *loc*. 1637).

O problema que se configura, portanto, é novamente o da hegemonia epistemológica, bem como do que é considerado cientificamente válido. A validade geralmente está baseada na última palavra dada pelos cânones teóricos oriundos da Europa ocidental e dos Estados Unidos. O afastamento às teorias da luta e mesmo as críticas que esses teóricos dirigem à violência do colonizado, conferindo a esta uma equivalência moral em relação a violência do colonizador, não contradiz a posição que ocupam no circuito da dominação imperial metropolitana. Vale lembrar que dentre as muitas formas que a luta dos oprimidos assume, a violência se destaca historicamente como um recurso único, tendo em vista que o opressor colonialista não reconhece um ser humano no colonizado a quem oprime. Conforme recorda Fanon (1968, p. 30) a violência que configurou o mundo colonial, “que ritmou incansavelmente a destruição das formas sociais indígenas, que arrasou completamente os sistemas de referência da economia, os modos da aparência e do vestuário, será reivindicada e assumida pelo colonizado”, que ao assumir as rédeas da própria história, precisará recuperar tudo aquilo que compõe a sua dignidade e identidade. Daí o temor pela simples presença dos negros em reunião nas cidades, daí a opressão policial sistêmica, daí a crítica de alguns intelectuais, acompanhada da ainda mais perversa indiferença da maioria. A dominação burguesa, no entanto, não é apenas crítica da violência do violentado. Ela se organiza em torno da criação de novas formas de dominação, pois, conforme também observou Fanon (1968, p. 33), “ao dar-se conta da

impossibilidade de manter seu domínio nos países coloniais, a burguesia colonialista resolve iniciar um combate de retaguarda no terreno da cultura, dos valores, das técnicas etc".

Santos (2019) observa que a indiferença e/ou dificuldade das epistemologias do Norte de reconhecer formas marginais de agência e construção da autodeterminação por parte dos subalternizados se expressa pela terceirização da "solidariedade", protagonizada pelos organismos internacionais, campanhas, programas. Essas ações não deixam de ser uma forma de negação. A "ONGuização" das lutas enquadra-se muito bem no alerta de Fanon. Financiadas pelo grande capital, essas iniciativas contribuem para o que Marcelo Paula de Melo (2011, p. 9) classifica como "apassivamento das lutas populares nesse contexto de agudização das contradições decorrentes da atual lógica de acumulação capitalista". A isto, Santos (2019) acrescenta que em vez de surgirem das lutas:

> os saberes, discursos e repertórios promovidos pelas ONGs internacionais impõem-se a partir de fora e ignoram a experiência concreta, vivida dos grupos sociais que, na verdade, estão na luta. Por mais estridente que possa ser a sua denúncia da injustiça e do sofrimento, a tendência dessas organizações é a de ocultar a causa desses problemas e favorecer os tipos de lutas que não afetam os regimes de dominação. Oferecem pacotes de slogans e de pseudossoluções quase sempre formuladas numa linguagem muito distante da experiência concreta dos oprimidos. Seu objetivo é apresentar como libertação ou emancipação aquilo que, na verdade, acaba por ser uma maior dependência dos oprimidos face às agendas hegemônicas das organizações (SANTOS, 2019, *loc*. 1638).

Para as epistemologias do Sul, as lutas se referem a todo gesto, agência, movimento e processo capaz de favorecer, ainda que da forma mais simples, aos próprios oprimidos em luta, suportando e *cocriando* possibilidades de transformação das suas realidades, de emancipação e libertação. As lutas se estabelecem no momento mesmo em que os sujeitos são convocados a responder às injustiças a que estão submetidos e quando percebem que os limites à liberdade que lhes foi imposto não são naturais, tampouco fixos a ponto de não estarem sujeitos à alteração (FREIRE, 1997). Faz parte da luta contra a opressão toda ação capaz de alargar um tanto mais os limites da igualdade, da liberdade e da democracia formais, não havendo limite que não possa ser alterado, conforme nos ensina a história da própria luta de classes, as lutas anticoloniais, as conquistas dos movimentos pelos direitos civis nos Estados Unidos e no Brasil, ou mesmo as razões da dissolução do Apartheid na África do Sul (MBEMBE, 2019).

Quando Paulo Freire (1997) nos diz que "nenhuma realidade é assim mesma; toda realidade está aí submetida à possibilidade da nossa intervenção nela", ele toma por referência a marcha heroica do Movimento dos Sem Terra (MST), para ele uma das mais legítimas

expressões da vontade amorosa humana de mudar o mundo, bem como a prova cabal da necessidade de se "brigar, para que se tenha um mínimo de transformação"[106].

Santos (2019) reitera que a luta dos oprimidos pode assumir múltiplas formas, das mais explícitas, voluntariamente organizadas e de fácil identificação das suas pautas, às mais difusas e distantes da categorização tradicional. As lutas mais difusas, são de difícil caracterização, uma vez que se confundem com a vida cotidiana, suas expressões de luta e resistência não se apresentam de forma aberta, muito embora se orientem, ainda que provisoriamente, à realização de um determinado objetivo. A forma indireta e sutil que essas lutas assumem, pode às vezes ser um recurso necessário à sua manutenção. Essa "modalidade" de luta e resistência, é denominada por James Scott (apud SANTOS, 2019, loc. 1696) como *resistências cotidianas* ou *transcrições ocultas* orientadas à contestação ao *status quo*. Caracterizam-se também como *subculturas dissidentes*, quando da contestação à ideologia dominante. "Não implicam em organização e muito menos confronto; são anônimas, levadas a cabo por ninguém e ao mesmo tempo por toda a gente. Ninguém sabe com certeza quando começam e acabam".

A aparente ausência de confrontação, bem como a manutenção do comportamento "obediente", não significa que haja por parte dos oprimidos "submissão voluntária", ou que a estes "falte consciência" acerca das injustiças. A dissimulação joga um papel importante nesse processo, assim como a criação de códigos e formas subterrâneas de comunicação. Em outras palavras, a consciência e a luta podem se expressar por meio de *resistências passivas*, cujo intuito é, a priori, preservar integridade física e psíquica. Essas formas de luta também se constituem como espaços de construção de conhecimento sobre o contexto opressivo e sobre as formas de resistir a este, seja por meio de expedientes de acolhimento e solidariedade, seja por meio da formação política dos membros ou de rituais (HALL e JEFFERSON, 1976). São lutas e formas de resistir que se materializam e se distinguem conforme os *graus de liberdade* dos sujeitos, a própria extensão, intensidade e variações dos mecanismos de opressão. Por isso mesmo, essas lutas e resistências infrapolíticas não deveriam ser menosprezadas, pois, no seu conjunto, elas compõem a política maior. Retomando James Scott, Robert Kelley (1996, p. 8) chama a atenção para o fato de que a aparente passividade que os grupos oprimidos apresentam pode esconder verdadeiras expressões de contra-poder, bem como "uma cultura política dissidente que se manifesta em conversas diárias, folclore, piadas, canções e outras práticas culturais". Nos espaços hegemonicamente controlados pela classe dominante, as formas de luta

[106] FREIRE, Paulo. Última Entrevista. TV PUC, 17 de abril de 1997. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Ul90heSRYfE, acesso em junho de 2021.

e resistências precisam geralmente estão disfarçadas de outra coisa. Num contexto de difícil mobilidade, não raro marcado por regimes autocráticos, os oprimidos apelam para "formas cotidianas de resistência – roubo, arrastamento de pés, destruição de propriedade – ou, mais raramente, em ataques abertos a indivíduos, instituições ou símbolos de dominação". A infrapolítica compreende justamente "o esforço cauteloso travado diariamente por grupos subordinados", atuando a partir de "uma escolha tática nascida de uma consciência prudente do equilíbrio de poder".[107]

Ouvir o que os povos oprimidos têm a dizer, conhecer a história e as transformações socioculturais a partir de suas biografias, é fundamental à tarefa de redimensionamento do mundo. Santos (2019, *loc*. 1716) especifica que "os códigos que permitem interpretar esses conhecimentos performativos são circunscritos ao grupo como condição de sobrevivência". Em outras palavras, a integridade do conhecimento sobre os processos históricos e desdobramentos das lutas sociais depende do reconhecimento teórico do protagonismo dos povos oprimidos em luta.

3.1.6 Procedimentos de análise

A proposta de uma antologia da resistência ao racismo no esporte resulta de três tarefas principais: (i) a pesquisa no acervo das Memórias Olímpicas por Atletas Olímpicos Brasileiros gerido pelo Grupo de Estudos Olímpicos da Escola de Educação Física e Esporte USP, a (ii) seleção das transcrições que compõe a antologia baseada na relevância dos conteúdos que as biografias elencam, e a (iii) constituição da antologia propriamente dita.

O acervo de Memórias Olímpicas por Atletas Olímpicos Brasileiros é composto por mais de mil e trezentas transcrições de biográficas narradas por atletas olímpicos brasileiros de diferentes modalidades esportivas e épocas. Parte desse acervo conta com materiais biográficos como depoimentos de familiares dos atletas olímpicos falecidos, matérias jornalísticas e

---

[107] Scott maintains that, despite appearances of consent, oppressed groups challenge those in power by constructing a "hidden transcript," a dissident political culture that manifests itself in daily conversations, folklore, jokes, songs, and other cultural practices. One also finds the hidden transcript emerging "onstage" in spaces controlled by the powerful, though almost always in disguised forms. The veiled social and cultural worlds of oppressed people frequently surface in everyday forms of resistance—theft, footdragging, the destruction of property—or, more rarely, in open attacks on individuals, institutions, or symbols of domination. Together, the "hidden transcripts" created in aggrieved communities and expressed through culture, and the daily acts of resistance and survival, constitute what Scott calls "infrapolitics." As he puts it, "the circumspect stnrggle waged daily by subordinate groups is, like infrared rays, beyond the visible end of the spectrum. That it should be invisible . . . is in large part by design—a tactical choice bom of a prudent awareness of the balance of power.

biografias disponibilizadas em meio impresso (como livros e artigos científicos), ou digital (sites, entrevistas, filmes, documentários, dentre outros). Esta fonte secundária de conhecimento, por exemplo, foi de fundamental importância à reconstrução da trajetória das primeira e segunda personagem desta antologia, Alfredo Gomes e Melânia Luz. Falecido em 1963, Alfredo Gomes, até onde se sabe, não deixou qualquer relato autobiográfico escrito. Sua biografia aparece pela primeira vez organizada em uma obra intitulada *Alfredo Gomes: Vida, Vitórias e Conquistas*,[108] de autoria de Antonio Carlos de Paula, seu neto. A interpretação de sua trajetória esportiva toma como base fundamental esse documento. Embora falecida no ano de 2016, Melânia Luz, nos deixou um relato autobiográfico quatro anos antes, além de entrevistas cedidas à biógrafos e canais de esporte. Como Alfredo Gomes, sua passagem pelas instituições esportivas está registrada em jornais da época, material que auxilia a construção de sua participação nesta antologia.

A sua segunda parte desta antologia conta com as narrativas biográficas de Soraia André e Diogo Silva, ambas cedidas no ano de 2011. Conta ainda com um farto acervo de materiais biográficos, como artigos científicos, dissertações, teses, bem como documentários e matérias jornalísticas. Alfredo Gomes e Melânia Luz compõem a dimensão do protagonismo pioneirista e da luta antirracista pela memória, ao passo que Soraia André e Diogo Silva compõem o campo do protesto negro e da rebeldia política. À contextualização sócio-histórica que ampara as respectivas trajetórias não foca um espaço geográfico específico, uma vez que as características principais das biografias aqui elencadas são a *itinerância* e, por conseguinte, o trânsito *entre os campos* da sociedade. Os efeitos dessa condição itinerante sobre as dimensões da identidade, isto é, da individualidade, da etnicidade, do pertencimento e do reconhecimento, encontram-se impressos nessas biografias inacabadas e incompletas, concebidas aqui como representações das políticas afro-diaspóricas de superação crítica da infra-humanidade e da materialização das promessas civilizatórias da modernidade esportiva.

4. Uma antologia do protagonismo negro no esporte: entre pioneirismos e lutas contra o esquecimento

Uma rica e variada fortuna de textos criados por atletas brasileiros tem aberto possibilidades inúmeras de análise sobre a forma como o fenômeno esportivo se constitui local

[108] PAULA, Antonio Carlos. Alfredo Gomes: vida, vitórias e conquista. São Paulo: Ixtlan, 2018.

e globalmente, bem como sobre as disputas em torno dos valores, ideologia, desejos e afetos que ele mobilizada.

Parte significativa dessa fortuna de textos biográficos conta com a autoria de atletas negras e negros, pertencentes a momentos históricos e contextos distintos, porém, unidos a uma mesma *comunidade oral* de experiência esportiva, nacional e racial. Em alguma medida, suas biografias se confundem com a história da formação social e esportiva brasileira. Algumas dessas narrativas, em particular, falam de sujeitos históricos convocados pelo seu tempo a desempenhar papéis decisivos contra as modalidades de injustiça que se constituem no e através do esporte. As páginas que se seguem dedicam-se à apresentação e intepretação dessas trajetórias especiais, não sendo o objetivo principal da análise construir "histórias inteiras".

Nosso objetivo principal é dar uma forma histórica a protagonismos e rebeldias antirracistas, considerando essas categorias elementos fundamentais à reflexão sobre o caráter da presença das identidades negras em um contexto notadamente tolerante às formas de violência racial.

4.1 Alfredo Gomes

Ao longo da história, o poder de homens negros lampejou aqui e ali como estrelas cadentes, e morreu, às vezes, antes que o mundo tivesse com precisão medido sua luminosidade – W. E. B. Du Bois[109]

Esse texto propõe uma análise e apresentação da trajetória de Alfredo Gomes, utilizando-se de um conjunto de materiais biográficos relacionados ao atleta, tomando como eixo central a obra intitulada *Alfredo Gomes: vida vitórias e conquista*, primeira biografia dedicada ao atleta, e escrita por Antonio Carlos de Paula, seu neto. O período que atravessa a produção deste livro, publicado em 2018, é marcado por um contexto em que aos conflitos sociais e disputas em torno da memória e identidade nacional se acirram, ao mesmo tempo em que as questões raciais passam a ocupar a centralidade do debate público, à luz do assassinato da socióloga e política negra, Marielle Franco, em 14 de março do mesmo ano.

Antonio Carlos, como ele mesmo se apresenta, é o único de pele negra que resta na família depois da morte do avô, com o qual estabelece identificação a partir de uma importante *questão de pele*. O elo se fortalece no encontro do autor com uma trajetória esportiva e familiar

[109] DU BOIS, 1998, p. 40.

do avô, esquecido apesar de ter sido, a seu tempo, um dos, senão o principal atleta da cena esportiva de corridas de rua nos anos 1920. Condição que conquistou após se tornar o primeiro atleta porta-bandeira negro de uma delegação Olímpica brasileira, e o vencedor da primeira edição da Corrida de São Silvestre.

De uma biografia e feito histórico como esses, não há o que se possa considerar como trivial. Seja do ponto de vista da história social e cultural brasileira – enfatizada na obra de Antonio Carlos – ou de um ponto de vista mais particular, Alfredo Gomes, falecido em 1963, teria muito o que nos contar sobre o seu tempo, sobre a sua experiência esportiva, sua negritude. O que a história nos guarda sobre o início do século XX, não é uma história muito generosa para com os negros. Prestigiado em círculos acadêmicos e entre membros do estado nacional, o pessimismo racial atribuía à condição negra parte da responsabilidade pelo "atraso civilizatório" nacional.

O fato de Alfredo Gomes ter embarcado rumo aos Jogos Olímpicos de Paris, em 1924, para se tornar porta-bandeiras da sua delegação, mais do que um caso de exceção, representa um gesto silencioso, um tanto paradoxal, mas ao mesmo tempo esperançoso, dado o pessimismo racial o aguardava no Brasil. Sobre o gesto, poderíamos ainda deduzir que Alfredo não teria conduzido a bandeira, mas sim, porque negro, *a carregado*. Ainda que dentro de uma delegação de poucos atletas, dela participava quem respondesse diretamente ao estado brasileiro, podendo este ser passível de sanções. Fato é que um rosto negro esteve à frente da solenidade na qual o Brasil participava pela segunda apenas. O provável "equívoco" dos dirigentes da delegação seria corrigido pela própria indiferença com que o feito *Alfredo Gomes Olímpico e porta-bandeira* recebeu por parte da imprensa e da historiografia esportiva.

O acontecimento histórico chamado Alfredo Gomes não é possível sem a compreensão de quem foi nosso personagem, sem uma noção ainda que mínima sobre como ele lidava com o fato de o Brasil de seu tempo estar atravessado com expectativas de um Brasil do futuro sem negros e, se possível, sem memória da influência cultural africana (JESUS, 1999a).

Consciente desse contexto, Antonio Carlos faz questão destacar em sua obra a importância do movimento negro naquele início de século, sobretudo no âmbito da militância jornalística, fortemente voltada à informação e ao trabalho sobre a autoestima negra (PAULA, 2018). Antonio reúne uma série de acontecimentos históricos e culturais, aproximando-os da trajetória do seu avô. Também faz questão de ressaltar na biografia o trânsito entre ordinariedade e excepcionalidade. Aspectos que não poderiam subir à superfície sem o esforço amoroso do neto, poeta e advogado. O livro de não mais que cem páginas trata, em primeiro lugar, de uma celebração e tributo à memória de um personagem cujo biógrafo, com razão,

gostaria que estivesse inscrito entre as principais figuras culturais brasileira. Em segundo lugar, o livro não deixa de ser uma convocação. Sua publicação mobiliza uma série de discussões em torno do caráter público do primeiro olímpico negro. Em grande medida, o presente texto já é um desdobramento da aventura heroica de Alfredo Gomes, revivido por Antonio Carlos.

4.1.1 Alfredo Gomes por Antonio Carlos de Paula

Das lembranças que Antonio Carlos guarda de seu avô, uma em especial se refere às religiosas visitas que Alfredo fazia à filha Irene e ao neto, "saindo da Vila Jacuí, em São Miguel Paulista, até a Freguesia do Ó". A imagem de um Alfredo Gomes sempre presente e familiar é recurso constante na narrativa de Antonio, que parece fazer um duplo esforço de trazer a memória do avô para a superfície. O que não poderia ser diferente, uma vez que Alfredo é vítima de um duplo processo de esquecimento, intrinsecamente ligados ao racismo. O duplo esforço de Antonio Carlos caracteriza-se pelo seu trabalho de ressaltar a *excepcionalidade negra* de uma trajetória atlética dos anos 1920, que embora tenha sido registrada em jornais da época, pouco integra o debate sobre o racismo na historiografia do esporte.

Um tanto insatisfeito com a obra, Antonio Carlos persiste na tarefa de resgatar a memória do avô, tornando-se não só um memorialista, mas um antagonista do esquecimento racista. Antagonismo que acabou constituindo uma rede composta por familiares e instituições, agora coletivamente interessados na vida e obra de Alfredo. O que Antonio Carlos reivindica é nada menos que o lugar de seu avô no panteão dos construtores da história cultural brasileira. O caminho que leva a esse feito, é longo e sinuoso, mas, a comparar pelos longos anos de silêncio sobre o *pioneiro negro olímpico*, os primeiros passos nessa direção constituem em si uma vitória sem igual. Para o imaginário e historiografia do esporte brasileiro, seu valor é inestimável.

A trajetória de Antonio Carlos em busca de Alfredo Gomes fala de um encontro com uma política de ausência (SANTOS, 2019), com os desdobramentos das políticas de branqueamento que, para além do reforço à imigração de europeus ao Brasil, compreendeu um longo processo de construção da presença negra como um "sinal de má sorte" (AZEVEDO, 1987; FANON, 2008; SCHWARCZ, 2017).

Segundo Antonio Carlos, seu avô era uma pessoa simples, muito mais parecida com a sua época do que com alguém "para além de seu tempo"; muito embora a grandeza de sua trajetória nos deixa em dúvida. Condição que certamente não lhe deu poucas oportunidades de

conhecer as estruturas que organizavam sua sociedade, bem como a posição social que historicamente a raça lhe reservava. Conhecia bem as regras e preconceitos que regiam as relações de uma sociedade recém-saída da escravatura, tendo que aprender muito cedo a dominar seus humores e o humor alheio. Condição que o transformava numa espécie de *gentleman* não-aristocrata. Tatuado na memória, descreve Antonio Carlos, "ainda trago a lembrança daquele negro esguio envergando um terno impecável. Dando tapinhas, com o bico do sapato sempre brilhando, nos pregadores de roupa no varal de arame fazendo com que eles girassem de uma forma que para mim, ainda menino, era mágica". Para o autor, Alfredo Gomes era uma figura especial porque, antes de tudo, era seu avô. Em segundo lugar, porque, sendo Antonio Carlos o único remanescente de pele negra de sua família, a relação que estabelece com a figura do avô ganha contorno e profundidade distintos. Ao investigar a trajetória do herói olímpico negro e encontrar-se com os porquês de sua ausência, esquecimento e invisibilidade histórica, Antonio Carlos inevitavelmente se depara com questões de ordem racial, as quais perseguem Alfredo Gomes não apenas em vida, mas em morte, opera um processo de segunda morte, a social.

A narrativa da trajetória de Alfredo Gomes não deixa de ser a narrativa do autoconhecimento de Antonio Carlos, que ao lançar luz sobre a história de seu avô, ilumina sobre si mesmo tornando-o porta-voz de uma parte indispensável da história do movimento olímpico nacional que se mistura à história de sua família. Antonio Carlos não é e nunca foi um esportista. É escritor, poeta, formado em advocacia e atende em escritório na região do Jabaquara, capital paulista. Seu interesse pela trajetória olímpica do avô, como ele mesmo explica, surge de uma inquietação particular acerca da ausência do nome e imagem do herói olímpico negro. Sobre isso, Antonio Carlos não sustenta ilusões. Reconhece a zona marginal que a modalidade atletismo ocupa nos afetos e na cultura esportiva brasileira, e experimenta na pele os desdobramentos disso quando da busca por registros que o ajudem a contar a história do avô. Nesta biografia recém-publicada, Antonio Carlos estabelece, antes de mais, uma marcação, não apenas histórica, mas política. Marcação que se expressa quando, durante conversa com o autor, este, sem embaraço, diz: "Eu queria que ele [Alfredo Gomes] fosse conhecido como o primeiro negro".

Alfredo Gomes foi testemunha de um momento histórico em que, tal como dizia Lima Barreto (SCHWARCZ, 2017), a capacidade mental, moral e espiritual dos negros era, por regra, discutida à priori, ao passo que a capacidade dos brancos, discutida à posteriori. O paralelo entre a trajetória de Alfredo Gomes e Lima Barreto é oportuno, uma vez que ambos os personagens se encontram em condições relativamente semelhantes. Ainda que

geograficamente distantes e protagonistas de campos socioculturais distintos, comungavam dos mesmos dilemas no que se refere o reconhecimento social por suas obras. Aparentemente, Alfredo Gomes teria obtido "maior sucesso", dado que – não sem dificuldades – conseguiu integrar o seleto grupo de atletas olímpicos, tinha acesso aos clubes da elite paulistana e não conheceu quem, pelo menos conforme nos sugere os poucos registros, o considerasse *persona non grata*. O fato de Lima Barreto ser apresentado aqui como "um contrário" da trajetória de Alfredo Gomes, significa apenas dizer que a linha que separava/separa os negros da publicização de sua condição de pária, é tênue e pautada numa sociabilidade que obriga a estes guardar silêncio e "merecer" ocupar determinados espaços a partir de negociações e cordialidades sempre sensíveis ao racismo latente. Lima Barreto criticava não apenas o racismo e marginalização dos negros da época, mas a própria burguesia nacional que, segundo o literato, dava de ombros à questão dos mais pobres. A forma como pensava e lidava com os dilemas a sua volta é fartamente distribuída em sua obra, diferentemente da obra de Alfredo Gomes, tão silenciosa quanto aparentemente foi a forma com que conseguiu lidar com os mesmos dilemas.

A narrativa da trajetória de Alfredo Gomes sugere-nos (não mais que isso) um personagem "menos afeito" às questões políticas, um cidadão mais "pacato" e, porque atleta, provavelmente adepto de alguma disciplina "livre" da boemia e muito mais próxima da performance e estética evocadoras de um chamado "espírito de cavalheirismo" à época atribuído à figura do atleta amador (RUBIO, 2001; COUBERTIN, 2015). Antonio Carlos recorda que seu avô "era um cara de bem com a vida, sempre alegre, gostava de cerveja escura e que, brincando, chamava macarronada de *macarruagem*". Lembra também das vezes em que Alfredo Gomes, com a ironia que lhe era própria, lhe contava sobre os episódios inusitados que vivenciava na Companhia Telefônica, empresa para a qual trabalhou ao longo de toda a vida, inspecionando aparelhos em residências de clientes estrangeiros. O inspetor técnico compreendia e respondia ora em alemão, ora em inglês, ora em italiano, ora em francês aos comentários que os clientes faziam entre si no próprio idioma acerca de Alfredo Gomes. Era admirável o fato de o inspetor poliglota ser, ainda que elegantemente vestido, um negro. O que de fato não era comum se ver, sobretudo num país cuja abolição da escravidão africana havia acabado de ser (oficialmente) declarada.

Diante do "estranhamento" que sua presença causava à clientela estrangeira, Alfredo Gomes, conforme compreende Antonio Carlos, não reagia com mágoa. "Era um homem de bem consigo mesmo" e – salvo o que tudo mais isso possa significar – ele era uma pessoa que, por força da ocasião e do papel que desempenhava, não tinha outra escolha senão reagir profissional e cordialmente. Sua capacidade de mediação interpessoal, muito se deve ao fato

de ter aprendido um pouco de cada um dos referidos idiomas durante a experiência olímpica em Paris no ano de 1924. Experiência prolongada por quase seis meses por razões de força maior.

O retorno da delegação a São Paulo, conforme Antonio Carlos (2018, p. 8) descreve, foi adiado por conta da “Revolta Paulista que havia eclodido em 5 de julho de 1924, e que quase causou a destruição da cidade com as tropas legalistas bombardeando o palácio do governo e vilas operárias, temendo que a população aderisse aos revoltosos”. Esse evento, também interpretado por historiadores como Revolução Paulista ou Revolta Tenentista de 1924, submeteu o país a um verdadeiro estado de sítio e, conforme Romani (2011), marcou a constituição das bases de uma razão de Estado pautada no controle preventivo e sistemático da sociedade. Controle que se estendia principalmente às esferas da saúde e segurança públicas, expressando-se também como forma de proteção dos interesses da oligarquia nacional. Para este autor, é nesse período histórico que a biopolítica brasileira atinge seu ápice de “legitimidade” institucional, configurando-se um mecanismo de poder à disposição das elites e governos.

Da experiência na França, Antonio Carlos diz que seu avô compartilhou muito pouco, como também escassas são as memórias do escritor sobre a forma como Alfredo Gomes se pensava e pensava o mundo a sua volta. O que fica patente na biografia do atleta olímpico é sua presença enquanto sujeito das relações interpessoais e como alguém que sabia lidar com as circunstâncias adversas de maneira muito peculiar. Sobre isso, não há como não ter em vista a influência do pessimismo racial brasileiro, bem como a forma com que a crença na degenerescência moral e cultural africana e indígena afetava as mentalidades, obrigando os homens e as mulheres negros a não apenas ser, mas tanto mais parecer “civilizados” aos termos da razão e modos de ser hegemônicos de então.

Na obra intitulada 'Heróis do atletismo brasileiro', que revisita a trajetória do atletismo brasileiro desde a sua origem, Turco (2016) faz uma pequena descrição sobre a formação da delegação olímpica de 1924, considerando que foi em meio a um contexto político-social instável que os atletas brasileiros à época buscaram:

> viabilizar a participação nacional nos VIII Olimpíada da Era Moderna [...] Sem apoio do governo e com entidades dirigentes não entusiasmadamente empenhadas, coube à sociedade civil patrocinar a viagem dos atletas à Europa. No caso do Atletismo, que se preparava para fazer uma estreia olímpica, na linha de frente da busca por recursos estava o jornalista Américo do Rego Netto, redator de esportes do O Estado de São Paulo (TURCO, 2016, p. 46).

Segundo a mesma obra, a campanha ainda enfrentaria dificuldades quanto as datas das seletivas estipuladas pela Federação Paulista de Atletismo (FPA), questão programática que acabou fazendo com que apenas atletas paulistas participassem das eliminatórias e excluísse da disputa Gil de Souza, o primeiro recordista brasileiro da prova dos 200 metros rasos, e Érico Falcão, um dos melhores saltadores à época. Nove atletas, dentre os quais apenas um negro, Alfredo Gomes, mais sete paulistas e um gaúcho, compuseram o grupo.

Conforme descreve Turco (2016, p. 47), em 27 de maio de 1924 "a delegação deixava São Paulo rumo a Santos, onde embarcou no navio Orânia (à época uma das vias responsáveis pelo transporte de imigrantes europeus com destino ao Brasil)" para enfrentar uma viagem de pelo menos trinta dias, até desembarcar no porto de Cherburgo, de onde seguiu de trem até Paris até, enfim, chegar à hospedagem da Vila Olímpica e aguardar a abertura do torneio, a iniciar-se na primeira semana de julho. Segundo Rubio (2015) a despeito das dificuldades financeiras que acompanharam toda a campanha dessa delegação que saíra do Brasil com uma ajuda de custo de não mais que 350 contos, ainda assim depositava-se sobre ela a expectativa de que pudesse conquistar medalhas, o que não ocorreu. Mazo, Frosi e Maduro (2012), sugerem que talvez tenha sido esta a razão pela qual referências históricas sobre essa campanha sejam tão escassas, diferentemente da campanha olímpica de Antuérpia, tanto mais lembrada pela inédita conquista das três primeiras medalhas, uma de ouro, uma de prata e uma de bronze (RUBIO, 2015).

Alfredo Gomes competiu nas provas de *Cross country* e 5000 metros, inscrevendo-se entre os treze dos vinte e cinco atletas que não conseguiram completar o trajeto da primeira prova, segundo Turco (2016), devido ao extremo calor. Na segunda prova, o fundista conseguiu avançar algumas séries preliminares, encerrando sua participação no torneio na sexta colocação da série de número quatro, com o tempo de 15 minutos, 22 segundos e 2 décimos.

Figura 1 - Equipe olímpica brasileira de atletismo em Paris (1924).

Fonte: Atletas Olímpicos Brasileiros

Ainda em Paris, Alfredo Gomes viria a conhecer o fundista ítalo-brasileiro Heitor Blasi, com quem fez amizade e de quem recebeu convite para representar o Clube Esperia em provas de atletismo. No Brasil, a dupla Gomes e Blasi, acrescenta Antonio Carlos (2018, p. 8), passaria a se revezar "na conquista de troféus de outras importantes competições da época: Volta de São Paulo (Prova Estadinho), Urbino Toccola, Volta de Campinas e Corrida Rústica Fanfula".

A figura 1 refere-se à primeira equipe Olímpica brasileira de atletismo. Logo à esquerda encontramos o fundista Alfredo Gomes, seguido do velocista Narciso Valadares, do treinador estadunidense Alexander J. Hogarty, do lançador de dardo Willy Seewald, dos velocistas Álvaro de Oliveira Ribeiro e Alberto Jackson Byington Jr., do saltador em altura e com vara Eurico Teixeira de Freitas, do arremessador de martelo e lançador de disco Octavio Zani, do arremessador de peso e lançador de disco José Galimberti e o velocista Aldo Travaglia, que não chegou a participar de sua prova (TURCO, 2016). A disposição dos atletas na imagem chama a atenção pelo deslocamento de Alfredo Gomes, não só o que está mais distante como é também o único com a fronte virada no sentido contrário à bandeira brasileira. Numa lógica mais comum de disposição de grupos em fotos, a pessoa menor geralmente é colocada ou se coloca à frente, não sendo o caso desta disposição que, como numa síntese imagética daquele momento histórico, expressa com muita fidelidade a separação entre negros e brancos, sendo

os últimos o grupo que, segundo a razão hegemônica à época, "melhor" representavam o nacional brasileiro.

4.1.2 Nos cafezais de Areias

A jornada de Antonio Carlos em busca da biografia e história de seu avô, segundo nos conta o próprio autor, é marcada por inesperadas, mas tanto mais felizes surpresas. Em sua obra, Antonio Carlos percebe a necessidade não apenas de lembrar os feitos de seu avô, mas de reposicioná-lo na história como alguém cujas contribuições para a cultura brasileira são tão importantes quanto as de qualquer outro personagem nacional. Foi preciso, ele descreve:

> contextualizar tudo que ocorria no mundo, no Brasil e principalmente em São Paulo, na época em que Alfredo Gomes colecionava vitórias, medalhas e dominava as pistas de corrida. Embrenhado em pesquisas me deparei com fatos ocorridos em São Paulo sobre os quais nunca me deram notícias nos bancos escolares, nem mesmo nas aulas de história (PAULA, 2018, p. 9-10).

A primeira parada de Antonio Carlos se dá numa cidade do interior paulista chamada Areias, por muito tempo conhecida por sua pujante cafeicultura, em meados do século XIX e por sua paisagem pacata, adornada por sobrados típicos do período colonial.

Antonio Carlos registra que até meados do século XVIII, nessa região à margem da antiga Estrada Imperial, viviam as etnias indígenas puris e botocudos, as quais não resistiram ao avanço da exploração cafeicultura. Conta também que o primeiro imperador do Brasil, Dom Pedro I (1798-1865), durante viagem que antecedeu a Declaração da Independência, teria se hospedado em um hotel de nome Solar Imperial. E prossegue acrescentando que Areias também é terra natal de personagens como o jurista Washington de Barros Monteiro (1910-1999), cidade que teve por engenheiro do 2º Distrito de Obras e mais conhecido por sua obra literário, Euclides da Cunha (1866-1909), e por promotor público o advogado e também escritor, Monteiro Lobato (1882-1948).

Sucedendo esse “prólogo” que mais parece uma breve reconstituição do processo histórico da pequena cidade, Antonio Carlos apresenta em seguida seu avô, Alfredo Gomes, como o neto de escravizados que nascia em 16 de janeiro de 1899 e que mais tarde viria a ser um destacado atleta:

> detentor da maioria dos recordes das competições da década de vinte e o primeiro atleta negro brasileiro a participar de uma Olimpíada (Paris, 1924),

> que desfilou com a bandeira nacional na cerimônia de abertura. Em 1925 ele se tornaria o primeiro vencedor da hoje Internacional Corrida de São Silvestre (PAULA, 2018, p. 10).

Antonio Carlos conta que Alfredo Gomes, aos 15 anos de idade e sem imaginar o que o futuro lhe reservava, mudou-se com a família para a capital paulista:

> Filho de pais pobres que tinha na honestidade o alicerce de sua conduta, aquele menino foi à luta, o que se fazia necessário; e graças ao seu esforço e dedicação aos estudos, logrou ser admitido como funcionário da Cia Telefônica Brasileira (CTB), posteriormente Telesp e hoje Vivo; e ali galgou degraus, vindo a se tornar um inspetor exercendo suas atividades profissionais ao longo de 51 anos. Era comum encontrá-lo pelo centro da cidade nas imediações da Companhia Telefônica, sempre muito elegantemente trajado. Era impossível caminhar pela cidade ao seu lado sem que fosse preciso parar em cada esquina, já que ele era muito conhecido e jamais negava atenção a quem quer que fosse (PAULA, 2018, p. 11).

Antonio Carlos retoma a dimensão do comportamento do avô e não por acaso. Como já sinalizado há pouco, o pessimismo racial da época não só produzia e naturalizava desconfianças acerca do caráter da população negra, mas obrigava a esta e aos brasileiros de um modo geral a adotar comportamentos e vestimentas que em grande medida imitava a França, símbolo maior de "civilidade urbana", segundo a burguesia brasileira da época (SCHWARCZ, 2017).

A questão do modo de vestir e se apresentar em público não era trivial, sobretudo para a uma população recém-saída de um regime escravista e em busca de trabalho. Não por acaso, as primeiras décadas do século XX, conforme registram Larkin Nascimento (2003), Domingues (2009) Schwarcz (2017), marca a proliferação de diversos veículos de imprensa negra, por meio dos quais se buscava unificar a consciência da classe, promover uma identidade negra positiva e orientá-la acerca da necessidade de urbanidade.

É razoável considerar que o pioneirismo de Alfredo Gomes não tenha sido obra de um rígido planejamento. O que também não quer dizer que sua inscrição olímpica tenha sido mera obra do acaso. Sua primeira modalidade esportiva foi o futebol, atividade que embora atraísse um número cada vez maior de praticantes já nas primeiras duas décadas do século XX, ainda tinha na segregação de classe e de cor sua principal forma de organização. Clubes tradicionais privilegiavam os membros da aristocracia e associados, enquanto a classe trabalhadora, na qual se inscreviam brancos pobres, negros e mestiços, organizava sua prática nas fábricas e nas várzeas. Em Porto Alegre, por exemplo, a comunidade negra chegou a organizar para si uma liga própria, a qual viria a ser conhecida, pejorativamente, como "Liga da Canela Preta"

(JESUS, 1999a; DOMINGUES, 2009). Outras atividades atléticas e recreativas também ganhavam espaço em clubes e associações das Frentes Negras que se constituíam à mesma época como resposta à forte discriminação racial que sofriam nas cidades (LARKIN NASCIMENTO, 2003; DOMINGUES, 2009; ABRAHÃO e SOARES, 2012). O caminho olímpico de Alfredo Gomes por meio do futebol, portanto, poderia ser mais facilmente interrompido, uma vez que a modalidade se desenvolvia não apenas como prática privada, mas como extensão de um *ethos* burguês, o qual não raro se afirmava publicamente, visando manter do futebol a sua "pureza" e "nobreza", em outras palavras, sua exclusividade e oficialidade enquanto propriedade burguesa (SANTOS JUNIOR e MELO, 2013). Para o homem negro dessa época, ter o futebol e as ligas oficiais como horizonte era, inevitavelmente, se dispor ao enfrentamento das barreiras de classe e ao racismo latente, sem defesas jurídicas e mesmo cognitivas contra a dor e cólera gerada pelas arbitrariedades e insultos. A depender dos prejuízos, Alfredo Gomes poderia ter pensado que melhor seria navegar por águas "mais tranquilas". Conforme Antonio Carlos registra, nosso primeiro herói olímpico afro-brasileiro:

> nascera a apenas onze anos após a abolição da escravatura. Na sua juventude, o preconceito racial era muito marcante; havia jornais e revistas publicados em São Paulo que ficaram conhecidos como a "imprensa negra", dentre eles destacavam-se Getulino (1916-1923) e o Clarim d'Alvorada (1929-1940) que se dedicavam a divulgar eventos do dia a dia da população negra tais como bailes, festas, concursos literários e outros eventos que a grande mídia da época relegava ao ostracismo (PAULA, 2018, p. 12).

4.1.3 O encontro com o atletismo

Antonio Carlos conta que o encontro de Alfredo Gomes com o atletismo ocorreu por volta de 1919 durante um piquenique à margem da Represa Guarapiranga em Santo Amaro, onde também se realizava uma competição informal e um tanto quanto controversa. Pois ao mesmo tempo em que exigia dos seus candidatos alto preparo físico, premiava aos vencedores com uma caixa de charutos. Ali teria nascido a paixão de Alfredo Gomes pelo atletismo. Paixão que no mesmo ano o conduziu até a sua primeira prova oficial então denominada "Corrida Estadinho", e que já na sua segunda edição viria a se chamar "Volta de São Paulo". Na primeira oportunidade, o jovem atleta não conseguiu ficar sequer entre os quinze primeiros colocados. Pesava-lhe não só a inexperiência, mas a falta de materiais adequados à atividade. Barreiras que no ano seguinte não mais atrasariam suas passadas. De volta à prova, Alfredo Gomes encontrava-se em melhores condições, chegando a disputar espaço entre os melhores fundistas

da época. Posição que se consolidaria em 1921, quando definitivamente passou a compor a elite do atletismo paulista. Em junho deste mesmo ano, o atleta tornou-se:

> o primeiro recordista nacional da prova Corrida da Hora, no Clube Esperia, onde conforme matrícula de associação número 2666, datada de 29 de novembro de 1921, Alfredo Gomes passou a ser associado e atleta da do clube. Pesava 59 quilos e tinha 24 anos, o que destoa da realidade, pois se constata de documentos pessoais ter ele nascido em 16 de janeiro de 1899, e teria, portanto, 22 anos (PAULA, 2018, p. 14).

À época, conforme destaca o autor, o clube Esperia compunha paisagem à margem de um Rio Tietê em que ainda se podia desfrutar da água limpa e em torno do qual se estabeleciam restaurantes e espaços para o lazer metropolitano. Ali, o clube fundado em 1889 por imigrantes italianos integrava a agenda da cidade por meio do esporte, sendo a prática de remo e do atletismo as suas principais especialidades. Urbino Taccola era um imigrante italiano e destacado atleta que entre os anos 1910 representou o clube em diversas provas de corrida de rua e que mais tarde teve seu nome homenageado na prova Circuito Ponte Grande - Sant'Anna (1922-1928), a qual contava com a participação de Alfredo Gomes, dentre outros corredores. Antonio Carlos (2018, p. 16) conta que as dificuldades “e falta de apoio que os atletas ainda hoje encontram por parte das entidades esportivas, vem de longa data”, condição que, ainda assim, não tirava dos atletas do subúrbio e das organizações de bairro paulistana o favoritismo das provas. Exemplo disse nos dá o próprio Alfredo Gomes, que embora já desfrutando da condição de atleta olímpico e representante do Clube Esperia, inscrevia-se entre os melhores corredores de São Paulo, não tendo sido formado pelos grandes clubes. A sétima edição da prova Urbino Taccolla, que contou com a participação do atleta, o Jornal Correio Paulistano assim descrevia:

> domingo último [25 de novembro de 1928], o Clube Esperia, pela sétima vez, poz em disputa a prova denominada "Urbino Taccolla", suja inscrição é facultativa. O número de corredores que a ella concerreu foi grande. A maior parte pertencia a clubes suburbanos, a blocos formados em bairros. Para os primeiros lugares eram apontados athletas de nomeada. Contudo, quem assim prognosticava, sofreu uma grande decepção. De fato, o primeiro lugar coube a Alfredo Gomes [...] Outros lugares de destaque foram obtidos por athletas não conhecidos. Ora, quer nos parecer que essa é uma prova flagrante do quanto pode essa classe de corredores. Por que, pois, não estimular essas revelações que estão aparecendo? Qual a razão de não lhes proporcionar uma oportunidade em que, frente a outros athletas da mais elevada categoria,

> possam dar uma prova do seu verdadeiro valor? Eis no que precisam meditar os mentores do athletismo paulista.[110]

Durante a turbulenta década de 1920, Alfredo Gomes, no alto dos seus vinte e poucos anos, inscrevia-se entre os principais corredores do estado. Na condição de atleta e funcionário público, assistia a emergência das Revoltas Tenentistas e Levantes Populares, quando da gestão do então presidente Arthur Bernardes; mas não nos deixa registro de como lidou, atuou, tampouco sobre qual era a sua posição política e visão sobre o referido momento histórico. Aqui estabelece-se uma lacuna que talvez seja impossível de recuperar, restando-nos avançar por sua trajetória a partir das pistas, memórias e impressões de Antonio Carlos, que ao estabelecer os contornos da época vivida por seu avô, alimenta a própria memória sobre esse tempo, permitindo-nos conhecer um pouco mais sobre o primeiro herói olímpico com rosto africano, bem como fazer algumas considerações. A primeira, e talvez a mais importante, se refere ao fato de que a trajetória de Alfredo Gomes não se resume a sua experiência esportiva, dado que não há experiência que se constitua descolada do contexto sociocultural e política ao qual pertence. Nesse sentido, bem provável é a hipótese de que Alfredo Gomes não esteve alheio a nada, pelo contrário, à própria maneira e com as condições de que dispunha, participava de tudo.

Ao abordar as dimensões históricas do protagonismo negro no período pós-abolição, Domingues (2009, p. 218) nos ajuda a pensar sobre isso argumentando que a historiografia brasileira argumentou "durante muito tempo que, depois da abolição da escravatura, os negros foram preteridos do mercado de trabalho, marginalizados socialmente, excluídos do mundo da política institucionalizada e impedidos de acesso à educação formal", o que absolutamente não é o caso de Alfredo Gomes, que não apenas conseguiu concluir seus estudos, como conquistou vaga em cargo público e avançou o quanto pôde dentro da carreira de telefonia.

Tratar especificamente do caso de Alfredo Gomes como "diferente", não é o mesmo que fazer da exceção uma regra, mas compreender, conforme Domingues (2009, p. 218) prossegue nos advertindo, que também é equivocado reduzir a história da população negra no pós-abolição à tradicional imagem da ausência de poder e prestígio e da desqualificação cultural e técnica que a permitiria "competir com os brancos nos albores da República". Tampouco seria adequado dizer que a história dessa população se resume à "condição de párias, em estado de desajustamento e anomia social. Essa explicação generalizante, esquemática e

---

[110] Edição de número 23410, Correio Paulistano, de 27 de novembro de 1928. In: Hemeroteca Digital Brasileira. Disponível em: http://memoria.bn.br/pdf/090972/per090972_1928_23410.pdf. Acesso em agosto de 2019.

reducionista precisa ser problematizada". Segundo o autor, "não se tem dúvidas de que os negros no período do pós-abolição passaram por uma série de dificuldades de ordem social, cultural, política e econômica, mas suas trajetórias não foram lineares, típicas ou padronizadas". Em última análise, "a história é regida por contradições, ambiguidades, ambivalências e experiências multifacetadas, por isso não é exato afirmar que eles [negros] eram, universalmente, desempregados (ou subempregados), vadios, analfabetos, xucros, alienados, irresponsáveis e promíscuos". A este respeito, Antonio Carlos nos presta um imenso favor, quando ilumina uma biografia integrada às transformações sociais e culturais de sua época, defendendo que embora Alfredo Gomes não fosse um literato, cantor ou poeta, ele foi um artista da corporeidade e que, do ponto de vista histórico, mas principalmente do olhar de seu neto, une-se ao panteão dos principais nomes da história cultural brasileira.

Como Antonio Carlos mesmo diz:

> A cidade de São Paulo fervia politicamente e o corredor Alfredo Gomes seguia na sua trajetória de conquistas. Durante um longo período após a derrota dos rebeldes de 1922, o país foi governado sob o estado de sítio. A revolta não era privilégio apenas dos meios político e militar, havia também uma revolta cultural que abrangia a literatura, a música e as artes plásticas. E entre os músicos da Semana de 22 que passariam para os anais da história, curiosa e coincidentemente havia um homônimo do grande atleta Alfredo Gomes, conforme consta do programa da apresentação no Teatro Municipal de São Paulo, da Semana de Arte Moderna (PAULA, 2018, p. 25).

4.1.4 Os Jogos Regionais Latino-Americanos: mais uma questão colonial

Por mais turbulenta que tenha sido a década de 1920, nosso herói olímpico seguia atingindo marcas e conquistando títulos, como se não fosse afetado pelas agitações de então, tanto quanto o era pelos desmandos e desvalorização do esporte de um modo geral. A economia nacional não ia bem, o que fez com que o governo federal buscasse alternativas de esfriamento do ânimo social, dentre os quais se destaca a celebração do nacional. 1922 era o ano do primeiro Centenário da Independência, o que, conforme conta Antonio Carlos fez com que o governo federal concentrasse esforços na realização daquela que se chamou "Exposição Universal", feira dedicada a apresentação de uma variedade de elementos culturais das mais diferentes nacionalidades. Mas tal como havia sido nos Jogos Olímpicos de Saint Louis, nos Estados Unidos em 1904, a organização da Exposição do Centenário da Independência pouca importância deu às atividades esportivas. Coube aos dirigentes esportivos brasileiros à época:

> obterem uma autorização do Comitê Olímpico Internacional (COI) para denominar como “Jogos Olímpicos Latino-Americanos” um grande evento esportivo que se realizou por ocasião da comemoração ao centenário da Independência do Brasil, que contou com a participação de quinhentos atletas, que disputaram doze modalidades esportivas, dentre elas o atletismo que, consequentemente, contou com a presença de Alfredo Gomes, e que foi realizado entre 27 de agosto e 15 de outubro de 1922 (2018, p. 37-38).

Segundo nos conta a obra Olimpismo – seleção de textos de Pierre Coubertin (COUBERTIN, 2015, p. 775), embora os Jogos Olímpicos Regionais da América Latina só fossem possíveis por meio do esforço conjunto de atletas e entusiastas do Movimento Olímpico, o evento não caiu no agrado de Henri Baillet-Latour. Conforme relato do aristocrata belga, nomeado terceiro presidente do COI, o evento foi marcado por muitas “deficiências e imperfeições das disputas, que refletiam a situação político-esportiva naquele Continente”. Baillet-Latour referiu-se ainda ao que chamou de “completa ignorância das regras, que eram mudadas e interpretadas conforme a conveniência dos interesses em jogo”, tudo isso devido ao que também considerou ser uma “falta de educação esportiva dos atletas e do público”. Com base nesta avaliação, o então presidente recomendou que todos os países representados naquele evento criassem os seus Comitês Olímpicos e nomeassem um diretor para assuntos latino-americanos no COI.

O relato de Baillet-Latour deixa claro o quão difícil a situação do esporte latino-americanodesfrutava, uma vez que não encontrava sustentação política suficiente dentro de suas próprias fronteiras. O esforço da elite política e intelectual brasileira em mostrar ao mundo um Brasil moderno durante toda a primeira metade do século XX muito se deve ao caráter colonial das relações diplomáticas que os representantes do país latino-americano desenvolviam com a Europa, da qual as críticas só faziam acentuar o que já naquele tempo se dizia ser o "complexo de inferioridade" brasileiro. Fenômeno que atraia diversos pensadores do país, muitos dos quais não apenas legitimaram preconceitos e estereótipos, como defendiam que o “atraso brasileiro” era uma questão de “raça” (LARKIN NASCIMENTO, 2003; SCHWARCZ, 2012; 2017).

A despeito das dificuldades, o evento ocorreu. Conforme Antonio Carlos (2018) relata, em 1922 o Rio de Janeiro transformou-se numa “Capital dos Esportes”. Como a história não nos deixará esquecer, esta não seria a última vez em que o esporte foi usado como vetor de “desenvolvimento” e “progresso” nacional. Na ocasião, nem mesmo os patrimônios históricos da cidade escaparam às demolições, a exemplo do Morro Castelo, que guardava parte significativa da memória colonial e da formação da cidade fluminense. Paralelamente a este

processo, agrava-se o descontentamento popular com a política, há muito dominada pela oligarquia do café e pela repressão aos contingentes revolucionários. As competições do Primeiro Centenário de Independência e Jogos Olímpicos Latino-Americanos foram em grande medida acolhidas pelo Fluminense Football Club, que patrocinou logística e financeiramente os jogos, sem apoio algum do governo federal. Cabe registrar que um ano antes do evento, conforme descreve Máximo (1999), o então presidente da República, Epitácio Pessoa, chegou a recomendar a exclusão de atletas negros da seleção brasileira de futebol que viajaria à Buenos Aires para disputar o Campeonato Sul-Americano, certo de que era "necessário" projetar uma outra imagem do Brasil no exterior.

Conforme descreve Antonio Carlos, embora os Jogos Olímpicos Latino-Americanos representassem o primeiro grande evento e exemplo de ação conjunta de países latino-americanos:

> tanto o COI quanto a ACM, ao implantarem suas políticas e diretrizes, não levaram em consideração a dinâmica social, cultural da região, o que abriu brechas para o favorecimento do confronto de interesses ao invés de facilitar o entendimento e favorecer as diretrizes institucionais democráticas. [...] O fato é que Alfredo Gomes [conforme registra a edição de quinta-feira de 24 de setembro de 1922 do jornal O Paiz] foi o vencedor das provas de 6000m; da Corrida de 10.000m marcando o tempo de 36'58" e da Corrida 10.000m Cross Country, perpetuando sua participação nos Primeiros Jogos Latino-Americanos (PAULA, 2018, p. 42).

Ostentando essas marcas, não haveria autoridade que impedisse Alfredo Gomes de dois anos mais tarde chegar aos Jogos Olímpicos. As dificuldades continuariam sendo materiais e logísticas, conforme aponta Antonio Carlos, ao registrar que:

> nos idos de 1924, quando a recém-fundada Federação Paulista de Atletismo empenhou esforços para dar oportunidade aos seus atletas, acenando com a possibilidade da participação nas Olimpíadas de Paris, não existiam tênis, camisetas, e muito menos os tecidos especiais para a prática esportiva, o que fazia com que do visual de uma equipe de atletas, algo que hoje chega a ser quase bizarro (PAULA, 2018, p. 45).

E prossegue dizendo que foi assim:

> correndo às vezes com inadequadas botinas e roupas pesadas, que quando molhadas lhes tolhiam quase que por completo os movimentos, que Alfredo Gomes venceu praticamente todas as competições de que participou nos anos 1920/1924, sempre defendendo o Clube Esperia. Liderou o ranking nos 800m, 1.500m, figurando ainda no 6º melhor resultado nos 10.000m. Foi detentor de dois recordes brasileiros: nos

> 5.000m, em 27 de maio de 1923, com o tempo de 16'58", no Campeonato SFC em Santos e em 2 de julho de 1923, quando marcou 16'40"8, no Campeonato Estadual em São Paulo. Nos anos 1925 a 1929 estabeleceria ainda o recorde de 33:41.8, além de figurar entre os melhores especialistas de 5.000m, com o 6º resultado. Sua participação nas provas seletivas para a composição da equipe que iria representar o Brasil nas Olimpíadas de 1924 não poderia ter sido melhor, venceu as duas provas de 1.500m, o que tornou obrigatória a sua inclusão na equipe brasileira para participar da prestigiada competição (PAULA, 2018, p. 45).

Alfredo Gomes é desta equipe o único negro e talvez tenha sido o único afro-latino-americano da referida edição Olímpica. Autoridade brasileira nas pistas de atletismo dos anos 1920, foi eleito o porta-bandeira de sua delegação. O tempo talvez, ou mesmo a forma como a história o esqueceu, perdem seu reinado no momento mesmo em que Antonio Carlos vai em busca das marcas do avô e dos rastros de memória que ficaram guardados nas gavetas, armários e jornais velhos. Aqui já não se distingue quem é o herói de rosto africano, pois não há como dissociar a história de Alfredo Gomes da história, memória e escrita de Antonio Carlos. Em outras palavras, é desta "simbiose" que o primeiro atleta olímpico afro-brasileiro renasce no presente, compondo a cada vez mais urgente memória do protagonismo negro no esporte.

Conta Antonio Carlos (2018, p. 47) que às vésperas do embarque da delegação brasileira para os Jogos Olímpicos de Paris, o uniforme que seria usado pelos atletas chegou a ser peça de exposição na vitrine da loja de artigos esportivos, Esporte Nacional, então localizada no centro de São Paulo. "Fico imaginando as marcas que meu avô Alfredo conseguiria usando tênis Nike, Mizuno, Adidas, ou qualquer outro do tipo, e uniformes com tecido Dry Fit Tecnológico, indispensáveis e a disposição dos atletas hoje em dia", relata o autor ao comparar o presente com as precárias condições materiais e logísticas que acompanharam a trajetória dos atletas da época de Alfredo Gomes, os quais só conseguiram embarcar rumo à Paris mediante campanha de arrecadação financeira, uma vez que o governo de então, meses antes dos Jogos, e por razão que não se faz conhecer, decidira não patrocinar seus representantes nacionais. "Assim terminaria a história do Brasil naquelas Olimpíadas se o jornal o Estado de São Paulo não decidisse que a ausência brasileira era inaceitável", acrescenta. Foi graças aos quase 50 contos de réis arrecadados junto à população paulistana, que a delegação brasileira composta por dez atletas, conseguiu embarcar.

> Assim, as coisas na França não saíram como se poderia esperar. Alfredo Gomes, bem como os demais atletas da sua equipe, pagaram o preço do noviciado na estreia de um evento de tal porte. O treinador oficial da equipe

> era o norte-americano A. J. Hogarty, que impingiu aos atletas um treinamento puxado. Alfredo, desacostumado com aquela rotina árdua de treinos, conseguiu apenas o 6º lugar numa das séries de 5000m, tendo desistido no meio da corrida campestre (cross country), prova que foi disputada em condições muito adversas, num percurso muito acidentado e sob um calor chegando a marcar 45º (PAULA, 2018, p. 47).

O resultado obtido pela delegação brasileira nos Jogos de Paris parece descrever uma espécie de sina vivida até hoje pelos atletas do país, que embora encontrem condições materiais melhores para as suas práticas, nem sempre as têm a sua disposição, sobretudo em se tratando de modalidades como o atletismo, uma das quais conta com o maior número de praticantes afro-brasileiros e encontra-se nas periferias das cidades. Para estes, assim como fora para Alfredo Gomes e seus companheiros, as barreiras a serem transpostas em nome da realização do sonho olímpico se estendem desde o primeiro momento em que se dispõe a alcançar tal objetivo, sinalizando que o passado do esporte brasileiro não está tão distante assim do presente, a exemplo dos diversos casos que aqui poderiam ser elencados sobre a situação de atletas que mesmo já tendo conquistado medalha olímpica, são obrigados a buscar as mais diferentes formas de financiar por si mesmos viagens de competição e materiais de treinamento. De volta à delegação de 1924, cabe reconhecer que o seu mérito foi justamente o de ter conseguido participar, assim como a Alfredo Gomes cabe o reconhecimento de ter sido o primeiro afro-brasileiro olímpico numa época em que existir como negro num mundo governado pelos brancos compreendia a luta em si.

Novamente, Antonio Carlos retoma a interpretação e qualificação da trajetória de seu avô considerando os feitos do atleta como verdadeiras obras da cultura nacional que, por isso mesmo, deveriam se somar às demais grandes obras e seus respectivos autores. Não por acaso, a comunidade de personagens históricos no interior da qual Antonio Carlos escolhe dar lugar ao seu avô, é toda ela constituída por brancos, artistas, literatos, políticos e pensadores cujas obras, memórias e rosto aparecem em uma infinidade de registros, ao mesmo tempo em que são eternizadas quando seus nomes batizam monumentos, viadutos, prédios e ruas. E por que não Alfredo Gomes? Afinal:

> ele alcançou o apogeu na sua modalidade esportiva, em uma época em que seus contemporâneos eram figuras proeminentes em suas respectivas atividades: Presidente Washington Luís, Carmem Miranda, Presidente Getúlio Vargas, Francisco Alves, Mario Reis, Luís Carlos Prestes, Siqueira Campos, Eduardo Gomes, Anita Malfatti, Oswald de Andrade, Menotti Del Picchia, Heitor Villa-Lobos, Victor Brecheret, Mario de Andrade, Di Cavalcantti, Carlos Drummond de Andrade, e mais uma plêiade de

> destacados vultos importantes da nossa história paulistana e brasileira (PAULA, 2018, p. 55).

Conforme adverte Larkin Nascimento (2003), o protagonismo afro-brasileiro é uma realidade história sistematicamente apagada, quando não desvinculada dos processos históricos e desenvolvimento da cultura nacional. Quando resgata Alfredo Gomes do esquecimento, Antonio Carlos dá a sua quota-parte de contribuição para a superação do trauma. Aspecto sobre o qual não deixa de tratar quando volta à dimensão cotidiana da vida do avô e àquele que talvez tenha sido a experiência mais dura que Alfredo Gomes enfrentou: não poder ver a filha e ser dado como morto pela própria família, porque negro.

4.1.5 O sortilégio da cor e a herança do racismo

O Brasil republicano emergia no final do século XIX cultivando esperanças de progresso e superação do atraso civilizacional cultivado pelo regime de escravidão. No entanto, para a elite intelectual e política da época o atraso não se restringia ao sistema escravista em si, mas estava "encarnado" na pessoa dos negros e dos mestiços, grupo que já na metade do mesmo século se tornaria alvo central das tramas de branqueamento articuladas pelo estado brasileiro. Das teses que circularam à época, refletindo a busca pela "melhor" resposta ao que já se tinha por certeza, a saber, "o problema do negro" e o "problema do mestiço", destacavam-se propostas orientadas ao incentivo à imigração europeia para o Brasil, considerada indispensável à "purificação" da raça brasileira. O embranquecimento, segundo os seus intelectuais e entusiastas, tanto elevaria a inteligência média da população como sanaria os seus defeitos morais. Auxiliando a legitimação dessa crença no seio da sociedade brasileira estava a produção interminável de representações científicas, literários, artísticas, poéticas, musicais e anedóticas, reforçando a crença racista na inferioridade e imoralidade dos ex-escravos, que agora "livres", representavam não só um problema de saúde pública, como um risco de perturbação à ordem vigente (AZEVEDO, 1987). Escapar dos desdobramentos desse imaginário social sobre a identidade, vida pública e familiar, é quase impossível.

Alfredo Gomes foi casado com Anna Assis, com que teve uma filha chamada Irene. No entanto, ele não chegaria a conhece-la, ou mesmo saber da gravidez de Anna, que encerraria o relacionamento e expulsaria Alfredo de casa às vésperas de sua viagem para os Jogos Olímpicos. Antonio Carlos atribui à situação o fato do avô ser negro e, portanto, não ser à época

o par mais indicado a uma pessoa branca, tampouco para se querer formar uma família. Conta Antonio Carlos que Joaquim Vicente, tio de Irene, foi quem um dia decidiu dar à jovem sobrinha a chance de conhecer o "pai morto". Dias depois, mais precisamente às vésperas do casamento de Irene, Joaquim realizou um encontro familiar na casa das irmãs de Anna Assis, onde a história da morte do pai cairia por terra e, enfim, Irene seria apresentada ao pai:

> O sentimento de dona Irene foi um misto de surpresa, raiva e frustração, afinal, todos os seus parentes sabiam quem era seu pai e também sempre souberam como e onde encontrá-lo, mas ajudaram a construir e alimentar a história do seu falecimento. Veio-lhe à mente o sofrimento durante todos aqueles anos, passando privações, uma infância sem poder ir à escola, pois sua mãe vivia perambulando feito cigana de um lugar para outro, e claro, para ela, a culpa era também do seu recém-descoberto pai, que jamais a havia procurado. O que ela não sabia é que na verdade ele havia partido para as Olimpíadas em Paris, sem ter a mínima noção de que ela existia, e ao voltar, quando tomou conhecimento do fato, foi aconselhado pelos familiares a manter a história da sua morte (PAULA, 2018, p. 56).

O renascimento histórico de Alfredo Gomes é também o reencontro deste inspetor de telefonia e atleta olímpico afro-brasileiro ao seio de sua família. Lugar este atravessado pelo poder fragmentador do racismo, contra o qual o ato de conhecer, conforme demonstra Antonio Carlos (2018, p. 56), se estabelece como uma das vias por meio da qual é possível não só desconstruir ideias preconcebidas, mas reunir verdades por ora dispersas, tais como a possibilidade de um Todo-o-mundo a que se refere Glissant (2005), quando fala da coexistência multicultural para além de uma política, mas como uma poética da diversidade. Antonio Carlos (2018, p. 57) é quem também apresenta à história do atletismo olímpico o seu pai, ao mesmo tempo em que se apresenta a nós como autor de uma história que não se restringe a sua dimensão individual e particular, pois trata de uma representação histórica do Brasil e, em última análise, da própria história do autor. Eu, nos diz, "precisava esclarecer esses fatos para que vocês soubessem como eu fui inserido na história, aliás, eu sou o único neto de pele escura".

4.1.6 Alfredo Gomes: também o primeiro afro-brasileiro a vencer a primeira São Silvestre

Antonio Carlos (2018, p. 63) retoma à trajetória esportiva de Alfredo Gomes, quando este retorna dos Jogos Olímpicos de Paris para, já no ano de 1925, sagrar-se campeão daquela que foi a primeira edição da Corrida de São Silvestre. Cásper Líbero (1889-1943), advogado

paulista e diretor proprietário do jornal A Gazeta desde 1918, é personagem central dessa história, pois foi quem, inspirado em uma corrida noturna parisiense em que "os competidores carregavam tochas acesas durante o percurso, criou a sua versão [brasileira] do evento e, na noite de 31 de dezembro de 1925, aconteceu a primeira Corrida de São Silvestre, assim denominada em homenagem ao santo do dia". A despeito das controvérsias acerca do dia exato da prova organizada pela Fundação Cásper Líbero, "não existem dúvidas quanto ao vencedor ter sido o atleta paulista Alfredo Gomes". As dúvidas persistem apenas no que se refere à quilometragem e tempo exatos do percurso. O mesmo se dá quando da busca por outras marcas e recordes de Alfredo Gomes. Sabe-se, porém, conforme relata Antonio Carlos que:

> na passagem do ano de 1925 para 1926, Alfredo Gomes foi um dos corredores que partiram do Parque Trianon na mais paulistas das avenidas, e foi o primeiro a chegar na Avenida Tiradentes, em frente ao bar da Dona Sunta, que era um dos poucos lugares privilegiados pela presença da luz elétrica, e sagrar-se campeão da histórica competição (PAULA, 2018, p. 65).

No ano seguinte, Alfredo Gomes desceria aos pódios para subir ao altar. Seu neto conta que o atleta teria feito do metal de uma medalha conquistada em Paris a aliança de seu casamento com Camila Gomes, conforme consta no registro em que inclusive os pais do casal se fazem conhecer. São eles, os Senhor e Senhora Floriano e Maria Gomes e Senhor e Senhora Augusto e Carolina de Menezes Silveira. Do casamento "nasceram os tios José, Neide e Augusto, [e] a filha mais velha, minha mãe Irene de Assis, fruto de um relacionamento anterior".

Figura 2 - Alfredo Gomes finalizando prova de rua, representando o Clube Esperia.

Fonte: Acervo Pessoal

Alfredo Gomes teve também uma história com o futebol, a qual permanece escondida pela escassez de referência documental. Do caminho que levou Alfredo Gomes dos campos de várzea para as pistas, sua família recorda muito pouco. Não se sabe qual a equipe, tampouco a posição em que Alfredo jogava. Sabe-se apenas que após ter deixado os gramados, ele continuou indiretamente ligado à modalidade. Alfredo Gomes sempre residiu na Zona Leste. Seu endereço durante dezoito anos foi o número 1095 da Avenida Celso Garcia, posteriormente o número 442 da Rua São Jorge, no Tatuapé. Em entrevista com seus tios Augusto e Neide Gomes, Antonio Carlos (2018, p. 68) identifica o pesar com que recordam da época em que, junto com o pai, Alfredo Gomes, frequentavam Guarany do Tatuapé, associação atlética que perderia seu espaço no Parque São Jorge para o Esporte Clube Corinthians. Segundo contam Augusto e Neide, Alfredo Gomes não chegou a jogar pelo Guarany Tatuapé, mas frequentava a associação e “ao que parece, ocupou alguma função ligada ao atletismo”. Na região do Tatuapé, Alfredo Gomes jogava futebol no campo da Rua São Jorge, à margem do Rio Tietê, bem como nos campos das Ruas Tuiuti, Teixeira de Melo e Soriano de Souza.

A Corrida de São Silvestre continuou fazendo parte da agenda de Alfredo Gomes, que em meados anos 1940 deixava de participar da prova em caráter competitivo. Em 1952 chegava ao Brasil o tcheco Emil Zatopek (1922-2000), único atleta olímpico a vencer as provas de 5.000m, 10.000m e a maratona numa mesma edição olímpica (Helsinque, 1952) e que desembarcara em São Paulo como favorito da Corrida de São Silvestre. Favoritismo que comprovou sem maiores dificuldades. Conta Antonio Carlos que a participação de Zatopek na competição foi de grande ajuda ao processo de internacionalização da prova:

> O então veterano Alfredo Gomes, mesmo após deixar oficialmente as corridas, era figura constante nas competições de atletismo onde atuava cronometrando e auxiliando juízes. Tinha também presença marcante em todas as edições da Corrida Internacional de São Silvestre, pois cabia a ele, na qualidade de ganhador da primeira edição da competição, entregar a faixa de campeão aos vencedores (PAULA, 2018, p. 77).

Em 1954, ano do 4º centenário da Capital Paulista. Alfredo Gomes preparava-se para disputar sua trigésima prova. Ano não menos marcado por velhas/novas tensões políticas e pelo fatídico suicídio de Getúlio Vargas, que então presidia a República pela segunda vez. Antonio Carlos (2018, p. 81) insere seu avô nesse contexto histórico, descrevendo-o como um homem cuja notória inteligência lhe permitia não apenas compreender tudo o que ocorria a sua volta, mas proteger-se na turbulência. Alfredo Gomes, conforme descreve o autor, “tinha o sangue de atleta correndo nas veias, e acalentava um sonho: correr a XXX Prova da São Silvestre”.

Aos cinquenta e cinco anos, já não dispunha da mesma energia que o permitiu acumular vitórias ou passar semanas atravessando o Atlântico à navio para disputar uma Olimpíada. Mas mantinha no coração a mesma vontade, alegria e entusiasmo, por meio dos quais concretizou seu sonho. Não tinha objetivo maior do que o de completar a prova e, com esse ato, marcar aquela que foi sua última participação em São Silvestre. Quatro dias após a corrida, Alfredo Gomes, tornava pública sua gratidão à organização da Corrida através da carta a seguir:

> Exmo Sr Carlos Joel Nelli, Digníssimo Diretor de A GAZETA ESPORTIVA. Tem esta o fim de agradecer-lhe toda a manifestação de que tenho sido alvo desde o início do ano passado. Sinto-me bastante honrado com as homenagens que me foram prestadas por seu conceituado jornal que, como todos sabem, “é o maior jornal esportivo do mundo”. Jamais em minha vida esperei por tanto, Sr, Nelli. Contar-lhe-ei algumas passagens que tornaram esta XXX Corrida de São Silvestre o motivo da minha maior emoção esportiva da vida. Quando iniciei o percurso da “maior prova pedestre do mundo”, não parecia ser eu um veterano que, como o senhor estava sabendo, apenas corria simbolicamente, sem forçar classificação, apenas procurando cumprir o percurso da prova, mesmo que fosse para chegar em último lugar. Aquela enorme multidão que se comprimia pelas ruas me aplaudia como se

> eu fosse um candidato real ao título da XXX Corrida de São Silvestre. Eu ouvia aquelas vozes a me estimular: “vamos Alfredo, vamos Alfredo”. Todos aplaudiam e me animavam com gritos e palmas. Apenas quando passei pela rua Veiga Filho fui criticado, pois, disseram-me para que eu subisse numa das bicicletas que me acompanhavam. O ciclista respondeu por mim, dizendo: “Corra você com ele e vença-o se for capaz!” Daí em diante corri sempre sob grandes aplausos. Na Rua Antonio de Godoy, após a passagem dos primeiros pelotões, o público tentava invadir a pista, mas os guardas civis, outro ponto alto na organização da XXX Corrida de São Silvestre, não permitiram, abrindo caminho para que se pudesse correr livremente. Quando cheguei ao funil notei que não estava tão distante do bloco traseiro, pois uma extensa fila de atletas aguardava sua vez de colocar a ficha no espeto de classificação. Como havia prometido, cumpri o percurso correndo entre atletas selecionados e apesar de alguns haverem desistido, ainda assim não cheguei em último lugar. Sr. Nelli, foi assim, que graças ao senhor e à GAZETA ESPORTIVA "o maior jornal esportivo do mundo", que no caso da minha carreira de atleta senti a maior emoção de minha vida esportiva. Sr. Nelli, finalizando, por seu intermédio quero agradecer aos Srs Frederico Kintzel & Cia Ltda, de “A Salada Paulista”, o troféu que me ofertaram independentemente de classificação. Um forte abraço e muito obrigado por tudo (PAULA, 2018, p. 81).

4.1.7 Último treino, último suspiro, primeiros legados

Alfredo Gomes seguiu no esporte, participando de competições e eventos de forma honorária, além do treinamento e incentivo à jovens atletas. Ainda na juventude, tornava-se sócio fundador do Sindicato de sua categoria profissional, registrando participação efetiva nas atividades da associação e, uma vez mais, dando mostras de que vivia uma verdadeira vida na polis, conforme seu neto descreve. Segundo Antonio Carlos, no alto dos seus sessenta e quatro anos, Alfredo Gomes podia ser visto pelo Clube Floresta (que mais tarde voltaria a ser Esperia) cumprindo sua rotina de corrida e atuando ativamente na Associação dos Veteranos, sendo desta um dos membros empenhados na construção do que se chamou Mausoléu dos Esportistas:

> Havia entre os veteranos a brincadeira de atribuir a algum deles a honra da inauguração da majestosa sepultura dos campeões lá no cemitério São Paulo, mas ninguém apostaria suas fichas no atleta paulista, campeão que vencera praticamente todas as competições da década de vinte, e que, passando já dos sessenta anos, mantinha a forma e condicionamento físico invejável. Inaugurar o mausoléu dos esportistas era uma honra que todos dispensavam, e a certeza e surpresa da inauguração veio na manhã de 17 de março de 1964 quando, após correr os costumeiros 2 km dominicais na pista do Esperia, Alfredo Gomes sentou-se à sombra de uma árvore e deu seu último suspiro (PAULA, 2018, p. 92).

Assim o atleta se despedia da vida, aos pés de uma árvore à beira de da pista de atletismo, sobre a qual derramou seu suor e amor, fazendo da corrida também forma de afirmação de sua presença no mundo. Não teve tempo de contar como foi e compreendeu sua passagem por esse mundo. É através do esforço de seu neto, que ele, Alfredo Gomes, renasce e, em boa hora, nos ensina um tanto mais sobre a condição e luta dos afro-brasileiros no esporte. No bairro do Morumbi, próximo ao estádio do São Paulo Futebol Clube, Alfredo Gomes dá nome a uma praça. Homenagem que a cidade prestou ao herói olímpico.

A recuperação histórica da biografia e trajetória de Alfredo Gomes traz consigo pelo menos três grandes implicações. A primeira se refere à própria experiência da investigação histórica sobre a diáspora e memória do protagonismo negro. Prática que não pode se restringir à academia, mas se estender às comunidades de interesse, tornando-se um de seus instrumentos de produção de conhecimento, afirmação e luta contra o esquecimento. O empreendimento de Antonio Carlos, por exemplo, não apenas devolve à família Gomes a memória de um ente esquecido, marca a ressignificação e emergência histórica de uma trajetória, pioneirismo e tipo de protagonismo que não pode ser reduzido ao tempo/espaço do esporte, uma vez que entrelaçada à forma como uma cultura e sociedade se constituem.

A segunda implicação se refere aos desdobramentos desse gesto, que além de reafirmar o espaço de Alfredo Gomes na memória do Clube Esperia e do atletismo nacional, credita-lhe a responsabilidade pela inspiração à novas experiências de protagonismo negro no e para além do esporte. “A conquista da primeira São Silvestre, em 1925, acabou tornando o nome dele [Alfredo Gomes] muito conhecido em todo o Brasil e isso atraiu muitos atletas”, reforça Walter Gomes, neto de Alfredo, reiterando que o avô “teve uma posição muito importante no crescimento e na popularização do atletismo brasileiro”[111].

A terceira e não menos importante implicação compreende a possibilidade de retorno constante à trajetória do atleta, a partir dos novos materiais biográficos que emergem com a criação da rede de memória. Antonio Carlos sai de sua primeira empreitada desejando iniciar projeto de documentário sobre o avô. Por isso mesmo, é perfeitamente possível dizer que a história de Alfredo Gomes está longe de terminar.

Como ele, a primeira metade do século XX ainda contaria com o inesperado pioneirismo olímpico de uma mulher negra chamada Melânia Luz, primeira afro-brasileira a participar de uma edição olímpica. Trajetória que se busca contextualizar e analisar a seguir.

---

[111] BOMTEMPO, Camila Del Manto. O primeiro campeão da São Silvestre. In: Gazeta esportiva, 15 de dezembro de 2017. Disponível em: https://www.gazetaesportiva.com/especiais/o-primeiro-campeao-da-sao-silvestre/, acesso em junho de 2018.

4.2 Melânia Luz

Nascida na capital paulista, no dia 1 de junho de 1928, Melânia Luz dos Santos fez história no esporte brasileiro entre os anos 1940 e 1950 como corredora e saltadora. Atuou pelo São Paulo Futebol Clube, Tietê, Esperia e seleção nacional. Em 1948, tornou-se a primeira mulher negra brasileira a representar o país em edição Olímpica.

A despeito da importância histórica e simbólica dessa obra esportiva, somente nos últimos anos é que ela passou a ser dimensionada, debatida, estudada. A aparente indiferença que orbita a biografia de Melânia, contudo, remonta a uma época em que ser atleta no Brasil, principalmente em modalidades que não o futebol, representava não mais que uma identidade secundária, uma atividade complementar. O grau de voluntarismo, abnegação e talento era o que separava os atletas de alto nível dos demais. Nesse grupo, Melânia se destacaria como uma das melhores velocistas e saltadoras de sua geração. Condição conquistada mediante treinamento duro e incentivo do treinador alemão, Dietrich Gerner. “Eu fazia de tudo um pouco. Eu era muito boa”, nos diz Melânia, que só não foi à sua segunda edição olímpica por não poder escapar à necessidade concorrente do trabalho remunerado.

Presos à moral do amadorismo, os atletas brasileiros, sobretudo os praticantes de modalidades olímpicas, adequavam-se à dupla jornada também como forma de escapar à acusação de serem “apenas” atletas. Embora o amadorismo esportivo nunca foi seguido à risca, era muito mais difícil dribla-lo fazendo da modalidade que melhor representava a moralidade esportiva da época. Os espaços nos quais Melênia se projetava, certamente não perdoariam qualquer desvio de conduta, sobretudo relacionadas às práticas esportivas em troca de dinheiro. Antes do advento do doping, o profissionalismo compreendia uma das piores infrações que o atleta poderia cometer. E o banimento exemplar do atleta estadunidense, Jim Thorpe, em 1913, deixava muito claro o teor do julgamento que as instituições centrais do esporte reservavam aos atletas infratores, sobretudo os não brancos (RUBIO, 2004; COUBERTIN, 2015; HATCHER, 2016).

Assim, a trajetória de vida esportiva de Melânia Luz, aqui guiada pela sua narrativa biográfica, trata de um pioneirismo e de um *protagonismo da presença negra*, em que a questão do enfrentamento aberto ao racismo pode ser relativizada, à serviço de uma compreensão mais sensível às determinações históricas que atravessavam não só a vida de Melânia, mas de todo uma comunidade negra que à época passava a se inserir nos clubes da burguesia metropolitana.

4.2.1 Pioneirismo importa: contextualizando a obra esportiva de Melânia Luz

A forma como o esporte moderno se constituiu e se hegemonizou nas sociedades da primeira metade do século XX, dava aos homens o privilégio da experiência, ao passo que a inserção das mulheres dificilmente escapava ao estranhamento, aos preconceitos e interdições. Conforme nos adverte Silvana Goellner (2007), nunca é demais reiterar que a arbitrariedade, a interdição, o preconceito e a invisibilidade são características indissociáveis da compreensão da experiência feminina no esporte, assim como são os seus gestos de resistências, subversão e transgressão (GOELLNER, 2007; hooks, 2015).[112]

Contra as mulheres ainda pesa a hegemonia de uma história institucional positiva, orientada para a soma de recordes e medalhas, não para o registro das arbitrariedades e política (oficiais e não oficiais) de contenção da contingência feminina no esporte. Essas experiências só se permitem conhecer, em profundidade e riqueza de detalhes, mediante acesso às próprias memórias das protagonistas do esporte (RUBIO, 2014). A biografia da inserção das mulheres no esporte moderno nos permite identificar o esporte como um *campo de disputa político* em que a condição de gênero se estabelece como um *problema* crítico à manutenção de tradições que até hoje se alimentam dos pressupostos da inferioridade biológica e psicológica da mulher e da necessidade de guardar sua feminilidade do acesso à "virilidade esportiva" (CASTELLANI FILHO, 1989; GOELLNER, 2007; COUBERTIN, 2015; BUTLER, 2019). Nesse campo, a união perversa entre boa intenção e argumentação científica constituía um dispositivo de poder quase infalível, não fosse a intransigência das próprias mulheres, que tomavam de assalto o século XX com seus movimentos políticos organizados, desencadeando revoluções culturais nas mais diferentes áreas (HALL, 2006; hooks, 2015; BUTLER, 2019; COLLINS, 2019).

Essas biografias demonstram que o esporte, enquanto domínio da exceção e celebração da sociedade concorrencial, estabelece barreiras ideológicas que fazem da discriminação um processo normal e quase natural à sua sociabilidade, obrigando as atletas a desenvolver estratégias distintas de inserção e cultivo da presença nesse contexto (BROHM, 1982). O mérito, por exemplo, acaba por se apresentar como um valor importante dentro da ambiguidade

[112] Gloria Jean Watkins, se utiliza do pseudônimo "bell hooks", com letra minúscula, buscando enfatizar os conteúdos da sua obra intelectual, ao invés da sua pessoa, em constante mudança. Em respeito à sua posição, cito-a partir do seu pseudônimo, conforme fazem os demais autores e autoras.

que lhe é peculiar. Embora a igualdade de concorrência e o mérito sejam as mais caras das ilusões à sustentam o esporte moderno, é elas funcionam como um princípio moral capaz de suspender, ainda que provisoriamente, os juízos de valor que não estão imediatamente relacionados à performance física. As atletas pioneiras não só se aproveitavam dessa contradição essencial como precisavam se agarrar a ela, bem como à pretensa impessoalidade das regras, das instituições, da própria democracia formal.

A presença do corpo feminino negro nos clubes das burguesias metropolitanas nunca deixou de ser rechaçada. Fortemente valorizada no processo de ocupação colonial, a cultura clubista de meados do século XIX e início do século XX, conforme aponta Odendaal (1988), tinha por objetivo cultivar o estatuto da diferença cultural e racial do grupo colonizador em território "estranho". O exercício da britanidade branca nas colônias britânicas da África e no Caribe tinha um papel importante na própria defesa do esporte moderno enquanto prática/território reservado não só a um gênero, mas a uma raça e classe específicas. Paulatinamente, essa estrutura vai se tornando menos rígida no que concerne às possibilidades de prática esportiva. E embora isso possa representar um desdobramento das concessões que o patriarcado precisa abrir para justamente se preservar hegemônico nos espaços de poder esportivo (diretorias, conselhos, equipes técnicas, dentre outros), as biografias das atletas reforçam a importância decisiva das infrapolíticas de resistência e das instâncias de solidariedade (KELLEY, 1994; BONZAGNI, 2017; COLLINS, 2019).

Em que pese o valor inestimável das correntes do pensamento historiográfico que se debruçam sobre os processos de ruptura históricos, é preciso lembrar (HALL, 2003), conforme Gollener (2007, p. 174) pondera, que "como qualquer outro campo de conhecimento, a História é historicamente datada, está ancorada no tempo e tem narrado o mundo de acordo com interesses particulares, políticos, sociais, econômicos, culturais e étnicos", constituindo uma forma de apreensão da realidade que dificilmente considera os meandros, os embates subterrâneos, as agências anônimas. De modo que a própria experiência de ruptura corre o risco de ser interpretada como resultado de um arroubo violento, geralmente protagonizado por homens. Longe de ser uma apologia à política da não-violência, a ideia de revolução e ruptura silenciosa, muito bem representada na forma como o movimento das mulheres de um modo geral e os feminismos de um modo mais específico, colocaram em causa a realidade patriarcal cotidiana e institucional. A rejeição às experiências individuais tem suas razões, uma vez que não permitem apreender a totalidade dos processos de ruptura. No entanto, em contextos como o esportivo, onde o exercício da dominação não se limita ao gênero e à raça, mas se expressa sobretudo através da ideologia da justa concorrência, as trajetórias individuais se fazem

fundamentais, a despeito das suas imprecisões e ambiguidades. Diante do quadro até aqui apresentado, mais vale a precariedade e idiossincrasias das narrativas biográficas das mulheres atletas do que a mais bem-acabada história institucional do esporte.

Embora a inserção e presença das mulheres negras nas instituições esportivas compreenda uma das, senão a mais importante página da história do esporte moderno, se levado em conta o lugar social a partir do qual elas partem (FARIAS, 2011; FERREIRA JÚNIOR, 2017), até agora muito pouco foi dito e escrito sobre esse movimento, principalmente quando deslocamos o olhar para a história do esporte Brasileiro (FARIAS, 2011). As origens da ausência de mulheres negras no plano esportivo Olímpico da primeira metade do século XX são facilmente encontradas no interior do estabelecimento e afirmação do Movimento Olímpico à mesma época (Rubio, 2010; COUBERTIN, 2015), bem como nas políticas locais de esporte, quase todas amparadas por uma concepção de sujeito e representação nacional velada ou abertamente refratárias ao protagonismo cultural do negro (CORRÊA, 1985; SALDANHA, 1985; AZEVEDO, 1987; JESUS, 1999a; 1999b; FREITAS JUNIOR e RIBEIRO, 2012).

A despeito de sua vocação humanista e iluminista, o Movimento Olímpico Internacional, nascia em meio a um contexto de conflito e concorrência entre impérios coloniais, sendo a ideias de estabelecimento da "ordem" e do consenso, dois dos principais valores que justificavam a diplomacia Olímpica. Alinhado às perspectivas neocolonização e de "missão civilizatória", o Olimpismo de Coubertin legitimava-se como uma grande frente cultural de manutenção das hierarquias de sexo e raça, conforme as posições de Coubertin sobre as mulheres e os povos não brancos não nos deixarão duvidar (COUBERTIN, 2015)[113].

Um segundo agravante da ausência das mulheres negras, se refere à disputa que elas precisavam/precisam vencer contra o patriarcado reinante dentro da própria comunidade negra (GILROY, 2001; hooks, 2015; COLLINS, 2019). Cabe acrescentar a isso o papel crucial que essas mulheres exerceram dentro das comunidades negras e do próprio sistema de viabilização do protagonismo negro masculino. O momento em que elas saem do espaço privado para protagonizar experiências públicas de cidadania, todo um imaginário é mobilizado, tanto no sentido da preservação do *status quo*, quanto da dissolução de interdições. As transformações socioculturais desencadeadas pelos movimentos feminista e negro na metade do século XX, não impediu com que a presença das mulheres no esporte de alto rendimento fosse concebida

[113] COUBERTIN, Pierre 2015, p. 378, 490, 695-696, 703. Faço uso das traduções da versão francesa para a versão em português.

como uma anomalia. No Brasil, essa concepção encontrava inclusive o amparo da lei e da ciência médica (CASTTELANI FILHO, 1989). O caso das mulheres negras, no entanto, era agravado pela discriminação que sofriam por parte das mulheres brancas (BONZAGNI, 2017; FERREIRA JÚNIOR, 2021).

O imaginário da subalternidade negra também se desenvolvia à sombra das conferências e assembleias do Comitê Olímpico Internacional, que durante os anos 1910 e 1930, pautava suas deliberações com base no debate sobre o "grau de civilidade" dos povos não brancos (CHATZIEFSTATHIOU, 2008; SCHANTZ, 2008). Em 1923, em discurso dirigido ao rei Vitório Emanuel, durante uma sessão de abertura de reunião dedicada à questão da participação africana nos Jogos, a posição favorável à essa política baseava-se ancorava-se à ideia de que o Movimento Olímpico estava diante de "um continente retardatário, entre povos que carecem da cultura mais elementar, do princípio das disputas desportivas", conforme registrou Coubertin (2015, p. 490). Em apologia à modernidade esportiva, o argumento seguia, dizendo aos respectivos interlocutores, que poderia parecer presunçoso querer acelerar naqueles territórios a "marcha da civilização" (COUBERTIN, 2015, p. 490). No entanto, não haveria convocação mais contundente à colonização esportiva do que o "tormento da alma africana" com suas:

> forças latentes, preguiça individual e uma espécie de necessidade coletiva de ação; rancores sem fim, invejas contra o homem branco e, no entanto, vontade de imitá-lo e assim compartilhar seus privilégios – interesses contraditórios de submeter-se a uma disciplina e de libertar-se dela – em meio a uma malemolência que tem sem dúvida seu encanto, o súbito irromper de violências ancestrais... tais são, entre muitas outras, algumas das características destas raças que tanto chamam a atenção de nossas novas gerações (COUBERTIN, 2015, p. 490).

Ao mesmo tempo que celebrava no plano das ideias a igualdade, o Movimento Olímpico Internacional inaugurava uma política diplomática de forte extração conservadora, tendo em vista que o encontro "multicultural" que promovia estava restrito ao cardápio de modalidades esportivas moderno e ao controle aristocrático e ocidental do COI (COUBERTIN, 2015).

Até 1924, o regulamento do COI dirigido comunidade olímpica internacional não disciplinava sobre os critérios de participação das mulheres nos Jogos; ficando a cargo dos comitês regionais a definição dos parâmetros de inclusão e elegibilidade de suas representantes (FERREIRA JÚNIOR, 2021). Condição que, à exemplo dos Estados Unidos, se mostrou profundamente problemática, uma vez que tanto a exclusão quanto o ingresso das mulheres

negras nas equipes olímpicas se baseavam no racismo (BONZAGNI, 2017). Até os anos 1950, a Carta Olímpica não reservava qualquer consideração à questão racial, apesar das razões que deram origem à Segunda Guerra Mundial e das reivindicações anticoloniais que emergiam fortemente à época. Embora não fosse o principal articulador da interdição do acesso das mulheres ao plano olímpico, Coubertin não fugiu à regra determinada pelo pensamento raciológico e biológico do seu tempo. Sua missão civilizatória, dentro e fora do mundo ocidental, estava integralmente voltada para o corpo masculino (CHATZIEFSTATHIOU, 2008; SCHANTZ, 2008).

A partir dos anos 1950 o tema da discriminação racial ganhava a sua primeira linha nos documentos oficiais do COI. A carta intitulada *Olympic Rules*,[114] na parte em que descreve os Princípios Fundamentais dos Jogos, é reservada uma singela consideração, segundo a qual: "nenhuma discriminação é permitida contra qualquer país ou pessoa por motivos de cor, religião ou política". Orientação que se ampliou somente a partir das versões de 1991[115] do mesmo documento, o qual estabelece como um dos objetivos do Movimento Olímpico contribuir "para a construção de um mundo pacífico e melhor, educando os jovens através do esporte praticado sem discriminação de qualquer tipo…".

Talvez não houve tema de maior centralidade dentro do COI do que a questão do amadorismo. Fora as considerações pormenorizadas sobre as condições que configuravam a "infração" por profissionalismo, a condição amadora claramente servia como mote para o afastamento as classes trabalhadoras do plano esportivo de alto rendimento e olímpico, consequentemente, as mulheres apareciam como as principais prejudicadas por essa política, posto que as chances de financiarem a própria prática esportiva, ao longo de todo o século XX, era muito reduzida (RUBIO e FERREIRA JÚNIOR, 2012). A isto se somava o fato de o principal nome do Movimento Olímpico Internacional não ser favorável à participação das mulheres no esporte de alto rendimento, tampouco enquanto protagonistas olímpicas. Essa espaço e função social, segundo Coubertin (2015, p. 178) cabia aos homens, a "cultura física e

---

[114] INTERNATIONAL OLYMPIC COMMITTEE. Olympic Charter, Lausanne, 1949, p. 5. Disponível em: https://stillmed.olympic.org/media/Document%20Library/OlympicOrg/Olympic-Studies-Centre/List-of-Resources/Official-Publications/Olympic-Charters/EN-1949-Olympic-Charter-Olympic-Rules.pdf#_ga=2.145357748.1257702139.1569595736-1588571889.1557261106

[115] INTERNATIONAL OLYMPIC COMMITTEE. Olympic Charter, Lausanne, 1991, p. 7-9, 31, 48. Disponível em: https://stillmed.olympic.org/media/Document%20Library/OlympicOrg/Olympic-Studies-Centre/List-of-Resources/Official-Publications/Olympic-Charters/EN-1991-Olympic-Charter-December.pdf#_ga=2.205459664.1592217478.1557515351-1588571889.1557261106, Acesso em 13 de maio de 2019.

cultura desportiva: sim", diz o Barão. Recorrendo ao determinismo biológico vigente, ele acrescentaria a isto, dizendo que, "no que concerne à natureza feminina, é preciso ter muito cuidado com essa rudeza do esforço masculino [...]".

O reforço ao determinismo biológico e toda sorte de crenças sobre a inferioridade e "destinos inatos" da mulher se utilizava da própria arena olímpica como ocasião de reforço de preconceitos, ou de certezas cientificamente elaboradas. Na edição Olímpica de Amsterdã, em 1928, estriava a modalidade feminina dos 800 metros, uma das provas mais exaustivas do atletismo. E foi justamente na exaustão que a inteligência esportiva da época se apoiou para justificar a suspensão da prova, a qual somente retornaria ao circuito olímpico em 1968, na edição olímpica do México. Até essa data, o processo de inserção das mulheres no esporte olímpico avançava muito timidamente (RUBIO, 2021). Ver uma mulher negra compondo delegações nacionais, era ainda mais difícil. De modo que o século XXI, parafraseando Du Bois (1998), ainda continuará a ser o século da linha de cor e do pioneirismo feminino e negro.

4.2.2 Poder e contra-poder nas narrativas biográficas de atletas negras

A resistência institucional (e cultural) à presença da mulher no esporte se referia ao gênero feminino de um modo geral. Contudo, no caso das mulheres negras esse processo é acompanhado por modalidades de preconceito e discriminação baseada na cor (FARIAS, 2011; BONZAGNI, 2017). Semelhante discriminação ocorre na própria historiografia do esporte, tendo em vista a quantidade de investigações e análises dedicas às trajetórias negras masculinas em comparação às trajetórias negras femininas. Em todo caso, a história da presença das mulheres negras ao plano olímpico só pode ser entendida a partir dos seus anos de ausência e das razões sócio-históricas do que podemos chamar de "inscrição tardia" no cenário esportivo. Em pesquisa intitulada *Politics of Exclusion: An Analysis of the Intersections of Marginalized Identities and the Olympic Industry*, Emily Bonzagni (2017) demonstra que as inscrições negras no esporte, especialmente durante a primeira metade do século XX nos Estados Unidos, são atravessadas por modalidades de discriminação ora advindas das instituições, na figura de dirigentes e treinadores, ora da relação com os atletas. O ódio racial que marcava o cotidiano da sociabilidade estadunidense não só era transferido como intensificado em função de um regime concorrencial que anulava a solidariedade entre as atletas brancas, vítimas da opressão de gênero. A infrapolítica de solidariedade positiva, por isso mesmo, se limitava aos negros e

a um forte apego à moral meritocrática, única chance que o grupo tinha de escapar às arbitrariedades racistas.

Analisando diferentes trajetórias de atletas olímpicas estadunidenses da época, Bonzagni (2017) confere especial destaque às biografias das velocistas Tidye Pickett (1914-1986) e Louise Stokes (1913-1978). Durante os anos 1920 e 1930, elas despontavam entre as principais velocistas do país, figurando entre as primeiras atletas negras a integrar a delegação olímpica norte-americana. Contemporâneas de Melânia Luz, as trajetórias de Picketty e Stokes nos oferecem pistas, ainda que deslocadas do contexto, sobre como mulheres como Melânia conseguiram participar de um projeto marcado por tantas disputas em torno do corpo feminino e da representação racial da nação.

Conforme Du Bois (1998) advertia, por volta de 1900, ser negro nos Estados Unidos implicava deparar-se e, invariavelmente, decepcionar-se com o conjunto de representações e imagens que em nada dialogavam com a cor de sua pele, cultura e história desse grupo. Isso significa dizer que a inscrição negra no esporte não encerra a questão da opressão. Pelo contrário, ela agrava e não raro traz à superfície tensões até então latentes ou reguladas conforme o distanciamento entre negros e brancos no regime hierárquico-racial estabelecido pelas democracias formais do pós-abolição.

Bonzagni (2017) descreve que a presença de Pickett e Stokes na seleção olímpica de atletismo não era marcada “apenas” pela violência racial, mas pela rejeição às formas de seus rostos e modo de ser. O próprio atletismo compreendia uma primeira referência para a reprodução de toda sorte de insultos contra as atletas negras, condenadas por gostarem de “modalidades viris”. Impedidas de treinar junto com as colegas de equipe brancas, Pickett Stokes faziam suas sessões de treinamento em um parque público.

As atletas também se valeram de programas esportivos comunitários negros, onde encontravam condições de treinamento, bem como o acolhimento que lhes permitia, ainda que provisoriamente, escapar à violência racial do esporte olímpico. Pickett e Stokes contavam ainda com a solidariedade dos colegas negros de seleção, aos quais Pickett se refere como sendo fundamentais a sua permanência no selecionado norte-americano, a qual já não podia contar somente com o talento. Ser atleta negra, segundo Pickett e Stokes, significava não ter “...as oportunidades e o capital financeiro que lhe permitiam chegar às Olimpíadas sozinhas” (BONZAGNI, 2017, p. 23). A ajuda dos colegas de modalidade, no entanto, não as protegia do racismo e sexismo que estruturavam as relações de preparação olímpica. Os traços e jeito de ser de Pickett e Stokes sempre voltavam à baila como referências primeiras da política de desumanização. Como que em situação de asfixia, as atletas eram criticadas por praticarem

atletismo, ao mesmo tempo em que eram impedidas de praticar as modalidades então recomendadas para as mulheres: o golfe e o tênis (BONZAGNI, 2017).

Qualificada para disputar a edição Olímpica de Los Angeles (1932) após obter a melhor classificação nas provas de 100 metros rasos e de revezamento 4x100, Pickett passou frequentar as instalações da delegação. Ali, conheceria Babe Didrikson, uma das atletas brancas mais prestigiadas da época e quem, ironicamente, mais se mostrava contrária à presença dos negros na seleção olímpica. As memórias do cotidiano de treinamento Pickett e Stokes são recheadas de injúrias e humilhações racistas, não só por parte das autoridades do esporte, descontentes com a insistência da dupla, mas também por parte das atletas brancas. Pickett e Stokes contam que durante a viagem de trem a caminho de Los Angeles, elas eram obrigadas a fazer suas refeições e a viajar em vagão separado para negros. Pickett lembra que "todas as outras garotas tinham quartos particulares, participavam do banquete de arrecadação de fundos e eram entrevistadas pelos jornalistas", enquanto ela e Stokes eram deixadas em sótãos, longe das vistas dos possíveis patrocinadores da campanha olímpica (BONZAGNI, 2017, p. 22).

Legalizada, a segregação racial estadunidense conseguiu naturalizar situações como esta. Embora Coubertin tenha sido testemunhasse ocular de situação semelhante durante a excursão que fez pelo Sul dos Estados Unidos no final do século XIX, nada fez a respeito, se é que poderia, uma vez que um dos motivos da viagem era buscar patrocínios para o seu empreendimento esportivo. Paul Tulane, filantropo e filho de pais escravistas que fugiam de barco para os Estados Unidos durante o estouro da revolução haitiana, encontra-se entre os ilustres doadores da campanha olímpica. "Em sua ata de doação", registrou Coubertin (2015, p. 85), "o Sr. Paul Tulane estipulou que seu objetivo era a educação dos brancos. Nem é preciso dizer isso: os jovens negros que tivessem a audácia de se inscrever teriam passado por maus bocados". Diria ainda que:

> No Norte, brancos e negros estão em pé de igualdade; há cada vez mais escolas mistas, e diminui cada vez mais rapidamente o preconceito racial. Mas aqui [no Sul] ainda subsiste com toda sua força. Os negros têm seus cafés, seus vagões reservados no trem, suas posições no teatro. Em todo lugar devem dar passagem aos brancos, até na igreja! São maioria e, se quisessem, poderiam terminar com estas vergonhosas distinções; porém estão desunidos e são despreocupados e muito tímidos. A escravidão os deixou submetidos aos seus antigos senhores, e sem dúvida será necessário tempo para que o sentimento de igualdade chegue a uns e a outros (COUBERTIN, 2015, p. 85).

Coubertin, no entanto, falava sobre o Norte e as relações raciais estadunidenses a partir de uma visão bastante precária, para não dizer equivocada. Pickett e Stokes, por exemplo, nos

falam desde Chicago e Boston. Falam da texana Babe Didrikson, que embora fosse alvo de violência de gênero, não poupava insultos contra Pickett e Stokes, “fazia brincadeiras com frequência e até jogava água com gelo enquanto dormiam” (BONZAGNI, 2017, p. 23). A condição paradoxal de Didrickson estabelecido pelo próprio sistema esportivo que a abarcava juntamente com a dupla afro-americana. Multiatleta e campeã olímpica, Didrickson desafiava o regime patriarcal de seu tempo, conquistando o reconhecimento do próprio movimento feminista e sendo por isso mesmo associada a ele. Essa condição a tornava um alvo fácil do sexismo, o que a fazia buscar na branquitude e no exercício de poder sobre as atletas negras a desvinculação com a classe oprimida. “Aquela menina grande do Texas, ganhadora de tantas medalhas, simplesmente não gostou de mim, não me queria na equipe… era preconceito, puro e simples”, lembra Pickett (BONZAGNI, 2017, p. 22-23).

Bonzagni (2017) concebe as experiências do racismo e da misoginia institucionais vivenciadas Pickett e Stokes, Didrickson e outras, como sendo parte constitutiva do que ela chama de *indústria olímpica*. Em tempos de intensa segregação, atletas não brancos, não homens e que não pertencessem à burguesia, dificilmente escapavam dessas engrenagens, as quais se associavam a imprensa com sua capacidade de construir/produzir peças difamatórias sobre atletas negros e negras.

A trajetória de Tidye Pickett e Louise Stokes trata de uma questão crucial à reflexão sobre a relação esporte e mulher negra, demonstrando quão importantes são os relatos biográficos para a compreensão não só da forma como as relações raciais, de gênero e de classe se distinguem, mas como são instrumentalizadas no e pelo esporte. Embora mais rápidas e capazes que suas adversárias, Pickett e Stokes não experimentar a promessa meritocrática do esporte. Assim como Melânia Luz, suas histórias têm sido estudadas e celebradas no presente, talvez porque o passado dessas atletas esteja carregado de futuro, ou porque sejam portadoras de sua chave de acesso: a luta.

4.2.4 “Eu fiquei na história. Eu também competi. Não é que me deixaram”

Melânia acabava de completar 20 anos de idade quando tomou o avião rumo aos Jogos Olímpicos de Londres. Sua experiência no atletismo não tinha mais que cinco anos. Começou sua trajetória no Clube de Regatas Tietê, mas se transferiu logo depois para o São Paulo Futebol

Clube, que à época ficava no Canindé, no centro da capital paulista, onde, a poucos quilômetros dali, vivia com a família. Especialista das provas de salto e velocidade, esbanjava talento nas competições estaduais, nacionais, sul e panamericanas (RUBIO, 2015). Seu encontro com o atletismo sugere um processo distinto e aparentemente "menos turbulento", se comparado as trajetórias de Pickett e Stokes. Contudo, a dimensão da solidariedade negra está fortemente presente na fala de Melânia.

A equipe a qual Melânia integrou no São Paulo Futebol Clube, conforme ela mesmo recorda, apresentava uma formação multiétnica e fortemente alinhada à justiça pelo mérito, não pelo privilégio de cor. Este, se apresentava amalgamado à cultura classista do clube, presente nos regimentos, mas também na paisagem de ocupação da área social dos Clubes. Melânia se inscrevia entre os chamados "atletas militantes" ou "atletas associados", grupo cuja presença no clube se justificava pelo talento[116], isto é, pelo "fim precípuo de aumentar o quórum para treinamento de qualquer modalidade". Embora representassem o brasão do clube, os atletas associados só podiam "frequentar as dependências sociais durante os treinamentos e as competições de sua modalidade, não possuindo qualquer outro direito dos Associados", conforme estipulam os artigos 15 e 16 do Estatuto e Regimento da instituição[117] (FERREIRA JÚNIOR, 2021).

Até meados dos anos 1950, o discurso da superioridade/inferioridade negra transitava com distinta liberdade pelo imaginário brasileiro, protegido pela sombra da democracia racial e da cordialidade (FERNANDES, 1972a), ser mulher, negra e atleta, bem como a primeira a compor o quadro olímpico (SHUMAHER e VITAL BRASIL, 2006), não era só incomum, como também uma condição de visibilidade bastante sensível. Conforme Goellner (2005, p. 214) explica, a crescente ocupação da cena pública e do esporte pelas mulheres a partir da primeira metade de século XX não era apenas recebida com estranhamento, mas como uma onda de desestabilização da sociedade, posto que "colocava em suspeição uma representação de mulher arraigada aos valores da família, do recato e da honra". Os conflitos decorrentes desse novo momento, fazia emergir saudosismos associados ao passado colonial recente, à crença nos destinos opostos entre negros e brancos, muito embora a celebração da mestiçagem como um "dado objetivo" da ausência de racismo no Brasil também circulava sem maiores

---

[116] SÃO PAULO. São Paulo Futebol Clube. Ata da Assembleia Geral e Estatutos Sociais, Artigo 4º, Parágrafo 2, p. de 25 a 27 de janeiro de 1930. Arquivo Histórico. Inciso 2. Disponível em: http://www.spfcpedia.com.br/ebooks/2019-02-14_ata-e-estatutos-1930.pdf, acessado em 29 de setembro de 2019.

[117] SÃO PAULO. São Paulo Futebol Clube. Estatuto Social, de 17 de janeiro de 2017. Disponível em http://www.saopaulofc.net/o-clube/estatuto-e-regimento, acessado em 29 de setembro de 2019.

contestações (FERNANDES, 1972a). Proibido de se converter em ato político[118], o pioneirismo de Melânia Luz permaneceria em silêncio, não podendo celebrar a si mesmo. Fazer algo do tipo, representaria romper com o contrato de cordialidade preestabelecido (SALES Jr, 2006).

Mas quando não era o racismo a principal dinâmica de produção da invisibilidade, o patriarcado é que orientava a resistência à presença da mulher no esporte, conquistando inclusive status de lei. 1941 foi o ano em que um general chamado Newton Cavalcanti encaminhou ao Conselho Nacional de Desportos (CND) uma solicitação de suspensão das práticas de futebol, lutas, boxe, além de salto com vara, salto triplo, decatlo e pentatlo. Com base em antigos pressupostos biológicos e morais, o documento recomendava que às mulheres cabia a prática de qualquer outra modalidade que não exigisse grande esforço (GOELLNER, 2005).

Curiosamente, a configuração da equipe de atletismo do São Paulo à década de 1940 parecia ignorar a recomendação. Melânia se lembra que nessa época "não era fácil fazer atletismo, era difícil quem ia fazer atletismo porque o Gerner também não era fácil. Ele fazia a gente treinar mesmo, dar resultado. E sempre foi assim".[119] Dietrich Gerner, era o treinador responsável pelas equipes masculina e feminina de atletismo do São Paulo. Foi fundamental ao processo de aprimoramento técnico de Melânia, garantindo a sua participação nos Jogos Olímpicos. Sob os seus ensinamentos também lograram sucesso atletas como Wanda dos Santos, José Bento de Assis Junior e Adhemar Ferreira da Silva.[120]

Em sua narrativa biográfica, Melânia faz questão de reconstruir esse cenário para dizer que não estava sozinha em sua jornada esportiva. O seu ingresso no atletismo do São Paulo também contou com os incentivos da mãe e principalmente do pai, que segundo Melânia "sempre gostou do esporte porque também gostava do São Paulo e ia na assistência e tudo".[121] Junto com ela "...tinha outros, tinha Adhemar Ferreira da Silva, eu, a Wanda também. Todos

---

[118] São Paulo. São Paulo Futebol Clube. Ata Geral e Estatutos Sociais, Artigo 17º, estipulava que "os sócios no seio do clube não poderão cultivar jogos de azar nem fomentar discussões políticas ou religiosas visto que o São Paulo Futebol Clube é inteiramente extranho a quaesquer movimentos que não se relacionem extrictamente com os fins para que foi creado". Disponível em: http://www.spfcpedia.com.br/ebooks/2019-02-14_ata-e-estatutos-1930.pdf, acessado em 29 de setembro de 2019.

[119] Trechos de transcrição de entrevista realizada no ano de 2012, disponível em acervo digital das Memórias Olímpicas por Atletas Olímpicos Brasileiros, administrado pelo Grupo de Estudos Olímpicos com sede na Escola de Educação Física e Esporte da Universidade de São Paulo.

[120] Não encontra datas de nascimento e morte do treinador.

[121] Trechos de transcrição de entrevista realizada no ano de 2012, disponível em acervo digital das Memórias Olímpicas por Atletas Olímpicos Brasileiros, administrado pelo Grupo de Estudos Olímpicos com sede na Escola de Educação Física e Esporte da Universidade de São Paulo.

daquele tempo em pista de carvão".[122] A trajetória desses atletas estava atravessada por um "espírito patriótico" e, para nós que olhamos de longe, suficientemente romântico para lidar com o regime voluntarista e espartano da modalidade (RUBIO, 2004; RUBIO e FERREIRA JUNIOR, 2012). O único recurso que Melânia e seus companheiros recebiam, mesmo durante preparação olímpica, era o destinado aos custos de viagem, hospedagem e alimentação durante os dias de competição. Não raro associado aos estudos, o trabalho remunerado que exerciam sustentava os treinamentos, noturnos durante a semana, matutinos aos fins de semana. "...Eu já trabalhava também, eu ajudava [aos pais]. Eu tinha que trabalhar... Na época era até o meio-dia [o expediente], e quando era à noite a gente já saia pra ir treinar".[123]

4.2.5 O feito olímpico como um protesto negro

Quando indagada sobre a condição de mulher negra e sobre as questões raciais, Melânia explica que embora não deixasse de perceber o racismo e o preconceito racial a sua volta, ela entendia estar protegida pelo trabalho que realizava na pista. "Esse preconceito ao negro, você sabe, sempre teve, mas pra ir pra lá, pra treinar, pra treinar bastante e em outros estados que a gente também ia, ficava tudo assim *englobado* [*sic*]... e num fica tanto assim...".[124] Nesta passagem de Melânia carrega duas concepções basilares da imaginação social que orientava o Brasil pós-abolição. O caráter da integração "diluidora do racismo" e da possibilidade de ascensão social negra mediante esforço próprio e "livre" da arbitrariedade racista, "encerrada" na abolição da escravidão e celebrada com a miscigenação. A isto se somava a proliferação de uma perspectiva culturalista e tanto mais "otimista" – muito embora não menos racista – sobre o negro, a miscigenação e a velha questão do atraso, condição que, segundo a ideologia dominante seria superada pelo esforço produtivo (FREYRE, 2003; SALES Jr, 2006; SOUZA, 2017). Não é possível dizer que Melânia se filiava a esse ideário. Enquanto uma mulher de seu tempo, suas visões de mundo e perspectivas de futuro eram forjadas a partir dos elementos socioculturais que a informava.

---

[122] Ibidem.
[123] Ibidem.
[124] Ibidem.

Figura 3 - Melânia posa no bloco de partida, uma novidade no Brasil na década de 1940

Fonte: Globo Esporte – Arquivo Pessoal

Neusa Santos Souza (1982, p. 21) nos explica que na nova divisão racial do trabalho pós-abolição, os negros eram empurrados para as tarefas pré-industriais, enquanto que os brancos ficavam com as tarefas de condução da política, da intelectualidade nacional e gestão da classe operária, na sua maioria branca. Mas, "lutando, muitas vezes contra a maré da dominação, o negro foi, aos poucos, conquistando espaços que o integravam à ordem social competitiva e lhe permitiram classificar-se no sistema vigente de classes sociais". Mais do que um simples almejar ser como o branco, a ascensão social do negro na sociedade de classes representava um salto na direção da antítese do "destino da raça". Representava redenção e fuga das zonas do não-ser, para retornarmos à Fanon (2008, p. 34), a possibilidade de tornar-se cidadão digno de respeito, de participação na comunidade nacional. Conforme lembra o filósofo, "todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao

sepultamento de sua originalidade cultural – toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana".

A estrutura do enclausuramento do negro no pós-abolição se sustenta, segundo Souza (1982, p. 23) sobre um tripé constituído pelos significantes da cor, pela branquitude como sinônimo e última palavra do que venha a ser civilidade, e pelo primado da democracia racial, ainda que como mito. No limite, ninguém consegue escapar ileso de uma sociedade em que só é possível uma história da ascensão social do negro brasileiro enquanto processo de "assimilação aos padrões brancos de relações sociais". Nesse contexto, o esporte cumpre um papel ideológico exemplar.

Antes que possamos estabelecer qualquer juízo sobre esta percepção, vale reconhecer que a vida dos negros em sociedade, não deixa de ser uma vida material e simbolicamente dominada pelos brancos, isto é, pelo *ethos* burguês cujo poder ainda está por ser destituído. Diante disso, restará ao restante da sociedade, sobretudo àqueles que não se encontram organizados institucionalmente, manipular os repertórios disponíveis, construir saídas (ou entradas) que melhor o ajudam a responder às "suas" questões existenciais. Se considerarmos esse raciocínio na sua objetividade, entenderemos muito bem o fato de Melânia ter sido uma *atleta exemplar*, no sentido de não deixar de cumprir o seu papel nas pistas. Sua disciplina e talento lançava toda responsabilidade pelo julgamento justo nos ombros dos dirigentes, avaliadores, treinadores e adversárias. Poderíamos dizer também que Melânia sabia *jogar o jogo*. Ajustada às determinações históricas e objetivas de seu tempo (ao amadorismo, à condição de atleta associada), sem com isso deixar de reconhecer o racismo à sua volta, ela assina o seu nome na história do Movimento Olímpico Brasileiro.

Em Londres, Melânia participou das primeiras baterias classificatórias nas provas de 200 metros rasos e de revezamento 4x100, mas não conseguiu avançar para as fases seguintes (Rubio, 2015). Da experiência na Europa, guarda poucas lembranças. Soma-se a isso o fato de sua narrativa biográfica ter se construído num momento em que sua saúde estava afetada por conta da doença de *Alzheimer*. Benedita Oliveira, Companheira de Melânia no revezamento, guardou mas detalhes sobre a experiência, compreendendo que embora a participação da equipe de atletismo não tenha sido das melhores, cada atleta se preparou como pôde, reunindo-se:

> aos fins de semana para treinar o revezamento [...] o mais importante foi o revezamento pra nós, batemos o recorde sul-americano, com três paulistas e uma carioca [...] Clara Muller, Melânia Luz e Benedicta Oliveira [...] e uma carioca que entrou no meio que ninguém sabia quem era a atleta, Helena Cardoso Meirelles [...] Nós participamos, desfilamos. Foi, acho, que uma

> meia dúzia de atletas, de meninas e alguns rapazes. Londres, das equipes estrangeiras, tinha a técnica do lado, mas o Brasil não tinha.[125]

Melânia conta que em entrevista cedida ao extinto quadro *Estive lá* da ESPN, [126] que a sua inexperiência a impediu de dimensionar a própria realização esportiva. Mais madura, e agora auxiliada pela história, ela então celebra o seu feito, dizendo: "para mim foi bom, eu fiquei na história. Eu também competi. Não é que me deixaram", acrescentando que só "depois que veio o livro, a gente viu que estava a gente lá inscrito". Ela se refere à obra de Shuma Shumaher e Érico Vital Brasil, intitulada *Mulheres negras do Brasil*. O livro inscreve Melânia entre centenas de mulheres negras, cujo protagonismo histórico, exercido nos mais diferentes campos da sociedade, nos convoca a repensar criticamente o passado, o presente e o futuro da questão nacional (SHUMAHER e VITAL, 2006).

Melânia Luz esteve entre as principais corredoras e saltadoras do Brasil. Suas conquistas estaduais, nacionais e internacionais não deixam dúvidas disso. Às vésperas dos Jogos de Londres, conquistou o vice-campeonato na prova de revezamento 4x100 e dos 200 metros rasos, bem como a terceira melhor colocação na prova dos 100 metros rasos em Torneio Sul-Americano, realizado no Rio de Janeiro. Em 1950, sagrava-se campeã sul-americana no revezamento 4x100, vice-campeã dos 200 metros rasos e terceira mais bem colocada nos 100 metros rasos em torneio Sul-Americano realizado em Lima, no Peru.[127]

Melânia deixaria o esporte de alto rendimento antes dos vinte e cinco anos de idade. Mas seguiu competindo como veterana, categoria na qual continuou acumulando títulos, recordes nacionais e internacionais. Em 1998, ela se despediu das pistas por definitivo, quando completava setenta anos de idade (SCHUMAHER e VITAL BRASIL, 2006; RUBIO, 2015).

O encerramento das atividades em alto rendimento não foi motivo de dificuldades ou tristeza, dado que a carreira atlética sempre esteve, o quanto possível, conciliada à atividade profissional, situação muito comum entre atletas olímpicos brasileiros da mesma época (FERREIRA JÚNIOR, 2014). "Parei eu mesma. Fui deixando. Eu mesma não quis. A minha

---

[125] Trecho de transcrição de entrevista realizada no ano de 2014, disponível no acervo digital das Memórias Olímpicas por Atletas Olímpicos Brasileiros, administrado pelo Grupo de Estudos Olímpicos com sede na Escola de Educação Física e Esporte da Universidade de São Paulo. A atleta que completava a equipe de revezamento, a qual Benedita se refere seria Lucila Pini, não Helena Meirelles, cujo sobrenome correto seria Menezes. Nesta edição Olímpica, a delegação brasileira contou, de fato, com um total de setenta atletas, sendo apenas doze o total da equipe de atletismo, seis homens e cinco mulheres. Melânia Luz, a única mulher negra de toda a delegação.

[126] Entrevista cedida ao extinto quadro/série documental do canal ESPN Brasil intitulado Estive lá, realizada em 2008, em função dos Jogos Olímpicos de Pequim. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=5DLgxf3QEf0, acesso em maio de 2019.

[127] CANTALICE, Tiago. Melânia Luz: a pioneira. In: Fundação Cultural Palmares. 5 de abril de 2016. Disponível em: http://www.palmares.gov.br/?p=41268, acesso em fevereiro de 2019.

comadre ainda é [referindo-se à companheira Wanda dos Santos, que à data desta entrevista seguia competindo como veterana] mas eu não tinha mais vontade de ir, de fazer". Ter atingido o alto nível do esporte em tão curto espaço de tempo, preenchendo-o de títulos e medalhas, parecia mais que suficiente para atleta que parecia mais fiel ao prazer de correr e saltar do que à ambição (legítima) de participar de uma edição olímpica. "Dar lugar" também teria sido um dos motivos pelos quais Helsinque chegou a conhecer Melânia. "... com o tempo, a gente vai cansando; porque vêm outros atletas que às vezes são melhores do que a gente".[128]

4.2.6 Como Melânia enfrentou o racismo

Melânia busca refazer o contexto das relações raciais de seu tempo, tomando como exemplo as trajetórias esportivas negras do presente, concebendo que "o negro, eu acho que hoje é mais *atrevido* [*sic*]. Porque se ele quiser ir fazer, ele vai lá e faz. Pode o branquinho estar do lado dele, ele vai e faz".[129] Com razão, considera que o caminho de enfrentamento ao racismo e da afirmação da negritude no esporte parece muito mais aberto hoje do que na sua época. O compromisso de Melânia com o esporte parece muito mais ligado ao exercício da presença, da permanência, da continuidade, se possível sem conflitos, pois ela é do tempo em que a discriminação racial praticada pelos clubes não tinha maiores consequências. Hoje, é diferente:

> não é que é melhor, porque, assim, [exemplo] se às vezes eu dei um salto bonito e ele [atleta ou aspirante] está no esporte, ele vai também pra ver se aprende junto. Então já tem menos influências de ficar assim [...] Mesmo dentro de clube. O Tietê de primeiro não aceitava negros, o Floresta.[130]

A história da discriminação racial dos clubes da burguesia é muito pouco visitada, assim como a própria história da sua formação no Brasil. A investigação mais rigorosa desses processos nos permitiria entender a profundidade da denúncia de Melânia. Aconteceria no mesmo clube Tietê, nos anos 1940, a discriminação de um menino negro, impedido de usar a piscina, liberada apenas para os seus amigos brancos. A criança negra na ocasião, era Milton

---

[128] Trecho de narrativa biográfica disponível em acervo de Memórias Olímpicas por Atletas Olímpicos Brasileiros, gerido pelo Grupo de Estudos Olímpicos – USP.
[129] Ibidem.
[130] Ibidem.

Gonçalves, ator e diretor brasileiro.[131] Em documentário intitulado *Mulheres Olímpicas* (BODANSKY, 2013), Benedicta Oliveira conta que a segregação racial no interior dos clubes não obedecia a uma norma oficial ou algo do tipo, era "algo feito por debaixo dos panos"[132], normalizado entre atletas, inclusive. "O Pinheiros", diz ela, "não se misturava! Não eram brasileiros [...] eu sentia isso na minha alma".[133] No mesmo documentário Maria Hemília, filha de Melânia, recorda que o Clube Pinheiros já esvaziou sua piscina, depois que um grupo de atletas negros entraram nela. "Tiveram que fechar a piscina. Pois, como é que iam explicar aquele povo todo, negro, dentro da piscina do Clube Pinheiros".

Ao Grupo de Estudos Olímpicos da USP, Benedicta retoma o assunto, dizendo que od atletas brancos:

> não queriam competir com negros [...] as brancas não entravam, a turma do Esporte Clube Pinheiros não entrava lá no quarto da [...] Diziam: "aqui nós não ficamos, nós não dormimos com negro" [...] a gente ia pro Pinheiros, eu falava para o presidente da Federação: "nunca leve as atletas pra competir, fazer competição no Pinheiros". Você precisa ver que não tinha ninguém assistindo, todo mundo[associados]: "ah esses negros entrando pra lá, entrando pra cá". Arranjavam o pior vestiário pra gente, lá no fundo da pista. Eu não usava o vestiário do clube; era um vestiário, acho que das empregadas. Pode ter um esporte desse jeito? Pode ir pra frente?[134]

Benedicta acrescenta que o racismo era uma constante:

> Infelizmente tinha sempre, tanto no masculino quanto no feminino. Mais no feminino, não é? Lógico! [...] nas competições no Pinheiros a turma não deixava entrar pela porta da frente, pode? Atletismo não entrava pela porta da frente porque tinha negro no meio. O que que é isso? Se uma pessoa vai visitar a sua casa, manda entrar pelos fundos? Não abre a porta da rua? Pode isso? [...] Mas era um preconceito terrível, viu, eu dizia pra mim assim: eu não tenho vergonha de ser atleta… mas atleta é pra negro… atletismo é pra negro. Eu falei: eles são melhores que os brancos, falava na cara dos caras. Eu era e sempre fui malcriada. [...] eu ainda tinha Benedicta de Oliveira no nome. Benedicta Sousa Oliveira, nossa! "Então, deve ser uma negra daquela não é?

---

[131] SANCHES, Pedro Alexandre. O fim do Clube de Regatas Tietê. In: Carta Capital, 27 de novembro de 2012. Disponível em: https://www.cartacapital.com.br/sociedade/o-fim-do-clube-de-regatas-tiete/, acesso em: setembro de 2019.

[132] Trecho disponível em acervo de memórias de atletas olímpicos brasileiros do Grupo de Estudos Olímpicos - USP.

[133] Mulheres Olímpicas. Direção de Laís Bodansky. Projeto Memória do Esporte Olímpico Brasileiro. Ancine. Petrobras Esporte & Cidadania. Produção Buriti Filmes, Coprodução ESPN, 2013. Disponível em: http://www.espn.com.br/video/583320_mulheres-olimpicas-assista-ao-documentario-na-integra

[134] Trecho disponível em acervo de memórias de atletas olímpicos brasileiros do Grupo de Estudos Olímpicos - USP.

> [provocavam-na] você não tem vergonha de tu não? de jeito nenhum [respondia]. Eu tenho orgulho porque é o nome nacional.[135]

Benedicta é branca, mas tem "nome de negra", conforme diziam os que só a conheciam pelo nome. Sua experiência o racismo começou indiretamente, muito em função de estar sempre na companhia de Melânia e de outros atletas negros. Com eles, testemunhava um racismo cotidiano, conveniente e impunemente confundido à sociabilidade esportiva. Diante da barbárie, sentiu-se obrigada a agir em solidariedade aos colegas vitimados, em nome dos quais atacava a hipocrisia de seus colegas brancos. Benedicta era uma das poucas atletas de seu tempo que se aventuram no exercício da função de treinadora, condição que lhe permitia transitar e ter uma visão mais "acabada" das hierarquias e problemas do esporte. Era também a condição de liderança que a permitiu ampliar seu poder de confrontação e protesto, não raro usando da máscara negra para condenar o racismo flagrante. Benedicta não reivindicava a sua brancura, ao mesmo tempo que assumia a negritude a ela atribuída para justamente manter o embaraço patente.

Não se sabe quantos ou quantas mais se filiaram a esse movimento de solidariedade racial, mas é possível ter uma impressão otimista da sua potência, sobretudo no que tocava a preservação da integridade das trajetórias esportivas negras impedidas de protestar devido ao caráter subordinado da integração aos clubes. Essa experiência ilustra com riqueza de detalhes o fenômeno que Mbembe (2017) classifica como sendo o *substantivo Negro*, assinalando em letra maiúscula para justamente se referir a uma experiência de identificação que se estabelece, antes de tudo, por meio linguagem, campo no qual os significados de ser negro não só vão se revelando, mas se adensando e demandando daqueles que carregam o nome Negro sobre os ombros posturas antagônicas a qualquer forma de resignação. O Negro segundo Benedicta, por exemplo, não eram "melhores que os brancos", e os brancos "não eram humanos". A atleta branca com nome de negra, jogava com uma inversão muito parecida com a crítica de Césaire (2010) ao colonialismo, quando dizia que a barbárie colonial dependia fundamentalmente da desumanização do colono.

Semelhantemente à experiência de Pickett e Stokes, que puderam contar com o acolhimento das comunidades negras para poderem treinar e manterem vivos os seus sonhos olímpicos (BONZAGNI, 2017), Melânia pôde contar com o apoio dos colegas negros e negras,

---

[135] Trecho disponível em acervo de memórias de atletas olímpicos brasileiros do Grupo de Estudos Olímpicos - USP.

especialmente com a solidariedade racial de Benedita, adversária nas pistas, mas importante aliada no enfrentamento ao racismo institucional.

Melânia foi casada com Waldemir Osório dos Santos, pai de Maria Hemília, e atleta do Clube Vasco da Gama, com quem viveu por vinte e nove anos. Ainda atleta do São Paulo, estreitou laços de amizade com as velocistas e saltadoras negras, Deise Jurdelina de Castro, Odette Domingos e Wanda dos Santos, além do pugilista Vicente dos Santos. Na companhia de Wanda, disputou competições nacionais e internacionais de atletismo na categoria veteranas. Também estreitou laços com Adhemar Ferreira da Silva e Elza, esposa de Adhemar. Elza era organizadora de uma rede de apoio de mulheres negras, da qual Melânia foi integrante. Os encontros do grupo eram dedicados à discussão sobre questões do cotidiano, troca de conhecimentos e apoio mútuo frente as dificuldades e angústias que iam sendo compartilhadas. Essa experiência adensaria ainda mais a consciência racial de Melânia, que acreditava na necessidade de unidade entre os negros (NATALE, BASTOS e REBELLO, 2020).

Até o final dos anos 1990, Melânia seguiria participando de torneios na categoria veterana, já aposentada da função de técnica de laboratório, da qual se ocupou por mais de trinta anos. Em 2007, começaria a apresentar os primeiros sintomas do *Alzheimer*, associado à perda de memória recente. Desfrutava de boa saúde, quando numa tarde de 21 de junho de 2016, aos 88 anos, faleceu subitamente. Por parte das instituições pelas quais Melânia passou, não se soube de qualquer manifestação em solidariedade à família. O próprio Comitê Olímpico Brasileiro e a Confederação Brasileira de Atletismo mais tarde se dariam conta de que não possuem quase nada de memória sobre a atleta (NATALE, BASTOS e REBELLO, 2020).

A reivindicação pelo reconhecimento e celebração da memória de Melânia teve início ainda em 2006, quando da publicação da primeira antologia de mulheres negras do Brasil, por Schumaher e Vital Brasil (2006). Natale, Bastos e Rebello (2020) já identificam a participação dos Movimentos antirracistas no estímulo à representatividade da primeira olímpica negra do Brasil, bem como a invasão de textos sobre a atleta na internet. Para os autores, a passagem pioneira de Melânia pelo esporte representa uma abertura de portas, bem como a semente de uma tradição negra no atletismo brasileiro, cultivada por atletas como Wanda, Deise, Aída dos Santos, Silvina Pereira, Irenice Maria Rodrigues, Esmeralda de Jesus, Conceição Geremias, dentre outras. Se retornarmos à raiz etimológica da diáspora, encontraremos Melânia como esta semente dispersa nos campos e nas pistas.

Diferentemente do caso de atletas brancas, como a nadadora Maria Emma Hulga Lenk Zigler (1915-2007), primeira brasileira e latino-americana a participar de uma edição olímpica (Los Angeles, 1932), Melânia não desfruta de honras pelo seu feito histórico. Segundo Natale,

Bastos e Rabello (2020), seu pioneirismo olímpico negro "foi ignorado pela imprensa da época, fosse por desconhecimento do feito ou por não o considerar relevante". Da mesma forma que "a falta de registros e o currículo mais modesto fizeram com que a importância da velocista no contexto histórico fosse minimizada até pouco tempo".[136]

O nome de Maria Lenk batiza competições oficiais, premiações e instalações esportivas voltadas aos esportes aquáticos. O acervo bibliográfico dedicado à sua memória é relativamente vasto, como frequentes são as justas homenagens. "Todavia", conforme registra a Fundação Palmares, "a maior parte dos brasileiros provavelmente não sabe que 16 anos mais tarde, Melânia Luz dos Santos realizava algo igualmente importante e digno de ser lembrado e saudado, ao ser a primeira negra brasileira a competir nos Jogos Olímpicos".[137]

A disputa cultural por Melânia se estabelece como resistência ao seu apagamento histórico, acertadamente considerado pelo movimento negro como mais uma forma de violência racial impune (LARKIN NASCIMENTO, 2003; GOELLNER, 2007; FARIAS, 2011; 2019). Seu "nascimento póstumo" não só anuncia o devir de um imaginário esportivo e social antirracista, mas da inscrição do antirracismo no elenco de valores Olímpicos.

5. Os rebeldes e seus saberes de resistência ao racismo no e do esporte

O século XX foi marcado por transformações socioculturais decisivas, desencadeado em grande medida pelo conjunto das reivindicações populares, protagonizadas pelos movimentos feministas, movimentos negros, lutas pelos direitos civis, contra o *Apartheid* e pela libertação anticolonial no Caribe, África e Ásia (FANON, 1968; HALL, 2003; MBEMBE, 2017). Os avanços e recuos desencadeados pela disputa sempre assimétrica entre oprimidos e opressores redefiniram marcos civilizatórias, ao mesmo tempo que colocavam em causa situações até então dadas como "normais" ao processo civilizatório, a saber, o colonialismo (CÉSAIRE, 2010). Na segunda metade do século XX, a revogação das leis segregacionistas nos Estados Unidos e a descolonização formal da África, traziam no ventre a necessidade de redimensionamento da história política, bem como de reconhecimento do papel das políticas negras. É esse momento em que a negritude ascende ao posto mais alto da disputa cultural,

[136] Texto não paginado.
[137] Melânia Luz: a pioneira. In: Fundação Cultural Palmares. 5 de abril de 2016. Disponível em: http://www.palmares.gov.br/?p=41268, acesso em: abril de 2019.

reivindicando espaço de reconhecimento não só em África, mas em todos os lugares em que a diáspora negra deitou suas raízes (GILROY, 2001). Isso não significa que as estruturas ideológicas e de poder de outrora deixaram de existir ou que atual conjuntura está "livre da raça" (HALL, 2003; 2015). Pelo contrário, é a "raça", enquanto dispositivo de poder hierarquizante, que segue determinando a forma como o mundo e as sociedades sofrem. A isto, Mbembe (2017) denominou como *devir-negro do mundo*, momento em que a raça, amalgamada à escalada do capitalismo, já não escolhe as vítimas pela cor ou região determinada, mas, racializando o mundo inteiro, impõe-lhe processos de desumanização até então reservados apenas aos corpos marcados com o nome Negro.

Ainda assim, o corpo de pele negra segue sendo o prato principal da hidra, não raro representando ele mesmo a própria ideia corrente do que vem a ser a "raça", segundo Mbembe (2017, p. 11), "funcionando simultaneamente como categoria originária, material e fantasmagórica" e, portanto, sempre mais vulnerável aos projetos de devastação, desumanização, os homens e mulheres de pele negra tornando-se, por isso mesmo, sujeitos históricos constantemente convocados à luta, onde quer que ela se apresente. No esporte, esta luta segue invisível, ou sendo espetacularizada na medida certa da sua banalização.

Contrariando o consumo esportivizado dessas lutas e resistências, o empreendimento crítico de identificação, leitura e interpretação das biografias envolvidas nesse processo deve permanecer fiel à principal característica desses embates e impasses, a saber, a sua condição cotidiana e estendida. Em outras palavras, por meio das biografias é possível compreender que nenhum gesto rebelde pode ser compreendido em si mesmo. Fora do processo histórico que o desencadeia, ele torna-se alvo fácil das abordagens fetichizadas e pouco sensíveis, para não dizer refratárias, à condição estrutural das dinâmicas de opressão. Guiando-nos pelo caminho crítico estão as biografias da judoca Soraia André e do taekwondista Diogo Silva. Informadas pelas revoluções culturais negras, essas trajetórias interpelaram o esporte moderno com reivindicações contundentes por reconhecimento. A forma como modificaram o contexto ao qual pertenceram é dimensionada a seguir.

5.1 Soraia André

No que toca especificamente o processo de inserção e emancipação das mulheres no século XX, vários são os exemplos a reforçar o argumento de que: a despeito das múltiplas formas de interdição que sofreram, elas, resoluta, cotidiana e anonimamente, avançaram na direção da conquista de direitos, espaços e papéis sociais há muito reservados e dominados exclusivamente pelos homens. Inscrito no contexto de mudanças descrito nas linhas anteriores, o esporte moderno foi – como ainda tem sido, apesar de sua potência multiculturalista – uma extensão dos processos de opressão e dominação racial, invariavelmente associada à dominação de classe e gênero. Por isso mesmo, compreende (também) um espaço no interior do qual se configuram disputas (SANTOS, 2000; SCHWARCZ, 2017), distintas, mas nunca alheias à dinâmica do mundo e às demandas das classes historicamente oprimidas (GEMS, 2006). Dentre os principais adversários da ocupação contra-hegemônica do esporte estão os que, consciente ou inconscientemente, advogam que o referido fenômeno deve ser ou é suficientemente superior a mundanidade política (BROHM, 1982; BROHM, PERELMAN e VASSORT, 2004).

Mas conforme nos ensina a narrativa biográfica de Soraia André, esta última afirmação é indefensável, para não dizer nefasta, posto que a condição da mulher, negra, atleta e praticante de uma arte marcial, mobiliza um conjunto imenso de princípios, valores, concepções e preconcepções que a levam, inevitavelmente, para o campo da atividade política e, mais precisamente, das infrapolíticas (KELLEY, 1996; CARRINGTON, 2002; GOELLNER, 2005; 2007; hooks, 2015). Infrapolíticas que não se permitem compreender sem que submetamos o olhar à dinâmica das trajetórias biográficas *marginalizadas* e das emergências subalternas, tal como se referiu Hall (2003). A obra esportiva de Soraia André, no entanto, se distingue por propor uma espécie de *poética da diversidade*, que longe de sugerir uma leitura romantizada dos enfrentamentos ao racismo e demais formas de discriminação no esporte, sugere uma construção cotidiana do reconhecimento à diferença, baseado nas condições históricas e objetivas dadas, isto é, a infância periférica e urbana, uma negritude em formação, o encontro com o esporte, bem como com o estranhamento deste ao corpo negro.

Em prefácio à obra *Introdução a uma Poética da Diversidade* de Edouard Glissant (2005, p. 5) a teórica da literatura diaspórica, Elnice Albergaria Rocha, afirma que, para Glissant, “os povos que irrompem na contemporaneidade necessitam construir sua modernidade à força, e cabe às artes em geral, e à literatura em particular, a função essencial na propulsão do imaginário utópico de suas coletividades”; caso contrário “correm o risco de

não se nomear, de calar sua voz, sua identidade, projeto coletivo". Pensar a trajetória de Soraia André a partir desse plano, pode nos ajudar a melhor localizar e distinguir o seu processo de resistência e luta contra as opressões raciais advindas do esporte. Pode nos ajudar também a compreender quão importante ao esporte são as vontades de ser e reivindicações dos protagonistas negros e negras, que embora formalmente concebidos pela liberal-democracia como "parte da sociedade", seguem à margem, em busca de pertencimento.

A inserção, presença, protagonismo e reflexões de Soraia André sobre sua passagem pelo esporte de alto rendimento, conforme aqui se buscou reescrever, compreendem elementos cruciais à construção de uma abordagem crítica sensível à complexidade dos processos de desumanização que se reproduzem e se distinguem no esporte.

5.1.1 O amanhecer de uma jovem poeta

Soraia André nasceu na Zona Norte de São Paulo, no bairro da Casa Verde, em nove de agosto de 1964. É filha de Israel Laércio e Neide de Jesus André, irmã de Marisa de Jesus, Claudinei, Dulcineia e Lucimara, com os quais, segundo recorda a própria Soraia, "aprendeu o significado de lutar coletivamente" (ANDRÉ, 2016, p. 9). Seu pai ganhava a vida como auxiliar de mecânico e feirante. Dona Neide, por sua vez, trabalhava como empregada doméstica.

Soraia inicia sua narrativa biográfica localizando seus familiares, ao mesmo tempo que recorda das privações pelas quais passou com eles, sobretudo no que dizia à forma como a falta de perspectiva de futuro a assombrava durante a infância e adolescência. "Sofríamos todos os tipos de privação. Não tínhamos alimento, saneamento básico, roupas ou sapatos. A água precisava ser retirada de um poço na casa de alguma vizinha", recorda (ANDRÉ, 2016, p. 28). Antes de conhecer o esporte, Soraia se encantava com universo das letras, especialmente da poesia escrita e cantada. Tanto que passou a escrever as próprias rimas e poemas, fazendo delas uma forma de construir horizontes para além dos desencantos da vida precária a qual não escolheu viver. A judoca conta que aprendeu:

> o valor dos versos, das rimas, das rimas, das prosas e das poesias. E por incrível que pareça, me achava uma poetisa. Para testar este talento, pedia brinquedos rimando no Natal. Em um deles, quis um macacão e um violão. Não ganhei nenhum e nem outro. Passei o ano todo querendo um gravador, mas, como era "poetisa", fiquei tentando rimar algo com gravador. Foi aí que encontrei a palavra "judô" (ANDRÉ, 2016, p. 30).

Foi no Natal de 1975 que Soraia, inusitadamente, pediu ao pai que lhe desse de presente a inscrição numa academia de judô. Grande admirador dos esportes e pugilista contemporâneo de Éder Jofre, sr. Israel admirou-se da filha partilhar do mesmo interesse que o pai tinha pelas artes marciais. Aqui, dois aspectos importantes, para não dizer decisivos à trajetória de Soraia: o primeiro se refere à presença e incentivo do pai à prática das lutas. Incentivo provavelmente ancorado a uma experiência mais empírica, fundamental à sensibilização do olhar sobre os anseios de Soraia. Anseios que foram amadurecendo na medida em que os encontros da jovem Soraia com o judô foram ocorrendo. De modo que as razões que a conduziam à prática da modalidade não mais se resumiam à curiosidade. Imergir no universo do judô implicava dar novos sentidos à trajetória de vida, revisitar o aparente deserto de perspectivas de futuro, ao mesmo tempo que lidar com os custos de sonhar grande. Em suma, Soraia estava sendo desafiada à *luta* (VELOSO, 2020). A curiosidade pela modalidade era um misto de estranhamento e constante conversa consigo mesma. Ao revisitar a infância, Soraia descreve a si mesma como uma menina tímida, mas localiza esse traço dentro de um contexto hostil à sua presença, além das dúvidas sobre o judô.

> Eu sabia apenas que judô era uma "luta", mas não gostava, porque era uma menina tímida, que vivia trancada no quarto lendo, escrevendo ou ouvindo música. Quando chegavam visitas eu nem saía, pois era muito introspectiva e tinha receio de falar com as pessoas. E quando falavam comigo, minhas respostas eram muito curtas. Limitava apenas a dizer sim, não ou talvez. Me achava uma menina feia. Na escola, ganhei muitos apelidos que só reforçavam o que eu sentia: pateta, gorducha, urso do cabelo duro, beiçuda, nega de cabelo "Bombril" e muitos outros. Em uma época que o termo *Bullying* nem era conhecido, ouvia toda aquela afronta e não dizia nada, simplesmente ficava calada e absorvia tudo aquilo, acreditando em tudo o que a "sociedade" me dizia (ANDRÉ, 2016, p. 35-36).

As questões que atravessavam a trajetória da adolescente eram complexas e de um significado histórico tão profundo, que introspecção acabava lhe servindo como uma forma de "proteção" ou de elaboração das situações descritas há pouco. Logo cedo, Soraia sentiu e teve de lidar com as dores de um corpo impedido de bipartir-se conforme os olhares e vozes preconceituosos atravessavam o seu corpo (DU BOIS, 1998). Como não atribuir a tais circunstâncias sua condição de "introspecção", o desejo de invisibilidade? A desistência do judô era parte desse estatuto e se realizaria em algum momento, não fosse o entusiasmo protetor do pai. "A determinação dele me espantava, pois eu nem sabia o que era judô e sequer como se praticava. Em alguns momentos, pensei em falar que não queria aquilo e que tudo não passava de uma brincadeira" (ANDRÉ, 2016, p. 36).

Revisitando sua experiência escolar, Soraia demonstra como, desde a infância, a sociabilidade racista se constituía no seu dia a dia, naturalizando-se nas relações que estabelecia. Alvo predileto da desumanização racista e sexista, o corpo de Soraia acumulava dores que, mais adiante, a fariam pensar a própria morte. Não fosse o processo de elaboração e ressignificação que empreendeu na terapia durante a vida adulta, provavelmente não tomaríamos conhecimento desta e de outras situações que atravessaram o nascimento e construção do seu sonho olímpico (FARIAS, 2012; RUBIO, 2015). "Frequentemente estacionava algum carro de polícia no local [rua em que morava]. Não sabia por quê. Mais tarde, entendi que os policiais estavam à procura de algum parente envolvido com narcotráfico", recorda Soraia (2016, p. 28) em sua autobiografia, acrescentando que os problemas pelos quais passava só eram atenuados dentro do princípio de coletividade que orientava a sua comunidade, muito embora isso não a protegeu das experiências mais traumáticas. "Senti isto na pele aos oito anos, quando fui vítima de abuso sexual", registrou.

5.1.2 O encontro com o judô, o choque cultural e o estabelecimento de novos horizontes

Somado às dificuldades da vida na periferia da zona norte paulistana, o medo do até então desconhecido judô se materializava imediatamente no estranhamento da comunidade judoística à presença negra de Soraia. Após muito procurar, o Sr. Israel encontrou um espaço de prática da modalidade chamado Associação de Judô Imirim, no qual levou a filha para assistir a um treino. Soraia (2016, p. 37) descreve a experiência como um choque "– principalmente um choque cultural; as pessoas falavam muito baixo, em idioma totalmente diferente do meu. Elas eram muito distintas também". Essa distinção tinha por fundamento a origem nipônica da Associação, da qual fazia parte a prática quase religiosa do judô, bem como o apego à modalidade enquanto parte da identidade coletiva. Esta teria sido a principal razão do estranhamento e mesmo discriminação dirigidos à presença de Soraia, a priori impedida pelo *sensei* responsável de ingressar à Associação, sob a justificativa de que Soraia não possuía qualquer grau de parentesco que a comunidade.

Embora a situação configurasse para Soraia um "alívio", o Sr. Israel não se conformou com a decisão, diz Soraia, recordando que seu pai, um "homem negro com mais de 1,80m e mais de 100kg, disse: quero matriculá-la porque é minha filha! No que o *sensei*, constrangido que ficou, disse: "ok, pode matricular a menina" (ANDRÉ, 2016, p. 37). A forma como se deu o ingresso de Soraia na Associação parecia anunciar o tipo de relação que a comunidade

nipônica passaria a estabelecer com a jovem negra, que admirada da forma como o pai persistiu em coloca em cena, resolveu dar a si mesma uma chance. Precocemente, Soraia sabia que sua experiência de inserção no mundo implicava adotar posturas combativas, ciente de que os *sins* que poderia obter da vida, quase nunca seriam resultado de concessões, mas de disputas, resistências e estratégias de conquista. Seus primeiros anos de Associação de Judô Imirim deixaram isso muito claro.

Em autobiografia, Soraia (2016, p. 37) conta que seu primeiro professor de judô, *sensei* Masakatsu Akamine, com quem conviveria vinte anos, cumpriu um papel importante na compreensão da judoca sobre a necessidade da persistência, da insistência e do esforço. "Vi que iria longe", diz o *sensei*, pois, conforme justifica, "logo no início, praticou bem *ukemi* e não parou mais. Adorava treinar com os meninos, algo que poucas meninas da época faziam".

> [...] Comecei a fazer judô em 1976, na academia Associação Judô Imirim, no bairro do Imirim, com o professor Koki Kanda. E foi aí que a gente começou. Só tinha homens no tatame, né. Uma que era [o judô] um esporte tradicionalmente masculino. Tinha até aquela lei ou decreto, não sei o número, que dizia ser proibido a prática. E na academia tinha doze mulheres. A prima de um professor, a irmã de um aluno, que praticavam de modo bem informal. Então chega a Soraia nessa Associação, bem diferente, bem tradicional, todos japoneses, os quais me perguntam: "você quer fazer o quê?" Quero aprender judô, respondia. Lógico que num primeiro momento não foi muito aquele "pode vir", porque eu estava entrando numa cultura que não era a minha, e eu, muito diferente de todo mundo, tive que fazer umas transformações em mim mesma. Tive até um apelido, *japonegra*. Foi assim que minha história começou.[138]

Em pesquisa de doutorado dedicada à trajetória da Soraia, Cláudia Farias (2012, p. 223) expõe que este não foi o primeiro e seria o último encontro de Soraia com o preconceito e discriminação em função da sua condição de gênero, racial e periférica. Conta a autora que após ter concluído o ensino fundamental, Soraia ingressou em um curso de técnica em eletrônica. Convencida de que o curso não a levaria à lugar algum, a mulher que hoje diz ironicamente "não saber trocar uma lâmpada", também diz ter encarado a empreitada de peito aberto, como um "desafio" a ser rapidamente concluído. Desde a adolescência, Soraia se incomodava da situação social da mulher, sobretudo em relação a sua ausência em espaços de poder. A condição de exceção que sustentava, apenas a confirma a regra infame. Não há como saber se foi no esporte que Soraia fortaleceu o seu gosto pelo enfrentamento às interdições. Nesse ponto, o esporte parecia cumprir apenas parte da grande trama contra a emancipação das

[138] Trecho de entrevista disponível em acervo das Memórias Olímpicas por Atletas Olímpicos Brasileiros do Grupo de Estudos Olímpicos - USP.

mulheres. Fato é que a partir do momento em que Soraia passou a dar corpo aos seus desejos, o questionamento aos *nãos* foi ganhando musculatura. Fosse na turma de eletrônica, fosse na comunidade judoística, o questionamento à ausência ou quase ausência das mulheres *estava presente*. Para cada campo de atuação, uma estratégia de contestação. No reino masculino dos tatames, o enfrentamento à ordem se configurava, em primeiro lugar, como exercício da presença persistente, semelhante àquilo que nos sugeriu Melânia Luz. Soraia, no entanto, não pôde contar a priori com a solidariedade de colegas negras e negros. Por muito tempo, sua jornada seguiu solitária. O diploma de técnica em eletrônica compreende, em grande medida, um gesto simbólico de resistência, do mesmo modo que a condição olímpica, inédita na história da Associação de Judô Imirim, se tornaria mais um potente grito do movimento de mulheres brasileiras no esporte em tempos de interdição ditatorial (FARIAS, 2012; RUBIO, 2015; FERREIRA JÚNIOR, 2017).

O ingresso de Soraia no judô representou, especificamente para a própria atleta, não só o encontro com uma modalidade, mas com um universo cultural, linguístico, estético hostil, ao mesmo tempo que fascinante. No cotidiano da Associação, sua condição de mulher e negra por muito tempo se viu às voltas da reafirmada não da diferença, mas de desigualdade. Dentre os critérios ocultos aos quais se submeteu em nome do desejo de se tornar judoca, a tarefa do embranquecimento se destaca entre as mais difíceis. Segundo Soraia, na Associação:

> além de não treinar com os garotos, as meninas riam muito do meu cabelo. Achavam engraçado e diziam que colocariam velcro no telhado, para que ficasse grudada nele. Não gostava dessas ofensas. E em uma tentativa de ficar parecida com elas, insisti para que minha mãe alisasse o meu cabelo. Sem ter noção disso, estava me adaptando a outra cultura. Meu cabelo ficou lisinho e aprendi um pouco do idioma japonês. Falar japonês era uma condição obrigatória na Associação. Não apenas pronunciar o verbete sensei, mas cumprimentar, agradecer, pedir licença, por favor, etc. (ANDRÉ, 2016, p. 38).

Também é difícil dizer se a jovem Soraia estava no "lugar certo, na hora errada", no extremo da condição bipartite a que se referiu Du Bois (1998), ou no limiar da despersonalização resultante da inscrição negra na cultura metropolitana, conforme identifica Fanon (2008). Mais difícil ainda será imaginar se fora do contexto judoística Soraia (2016, p. 38) estaria melhor. A hoje técnica de judô e psicóloga do esporte, concebe que o judô não apenas mudou sua identidade (modo de ser e ver o mundo), mas seu destino. "Muitos primos e primas, tios e tias e demais parentes, infelizmente, não tiveram a mesma *sorte*", explica a atleta, conferindo à palavra por ela mesma sublinhada o seu caráter ambíguo, seu *sortilégio*. O

sortilégio da condição negra, dentre outras coisas, compreenderia a tarefa ontológica que se impõe às mulheres e homens negros no mundo dos brancos, quando descobrem que os significados do nome que carregam sobre a pele não passam de um delírio maldoso e de um feitiço que se quebra a força (LARKIN NASCIMENTO, 2003; MBEMBE, 2017). O encontro com a negação externa da sua negritude, ao mesmo tempo marca o nascimento do desejo crescente de abraçar a própria negritude. Embora desconfortável e desforme, a máscara branca lhe servia como uma estratégia provisória de cultivo da presença em território hostil. Nele, Soraia se escondia do próprio regime de morte que espreitava a juventudes periféricas. Ela explica que alguns de seus familiares:

> morreram de HIV,[139] outros se envolveram com drogas, prostituição e com o PCC.[140] Apesar de ter sido vítima de abuso sexual na infância e me considerar um depósito de lixo, uma menina feia, o judô trouxe uma nova ótica de vida, me fez enxergar uma luz no fundo do túnel, crer que eu poderia ter um lugar ao sol, sair da invisibilidade social e ser uma garota normal como todas as outras. Comecei a me dedicar muito ao que estavam me ensinando. Pensava dia e noite nos novos golpes, chegava até a treinar com meus pais. Não via a hora de estar na academia. Meu horário de treino era sempre após a escola. Não poderia chegar atrasada. Ia a pé, outras vezes de ônibus. Quando estava sem dinheiro, pedia carona para algum motorista de "bus". Sempre me xingavam, mas depois permitiam que eu passasse por baixo da catraca (ANDRÉ, 2016, p. 38-39).

De algum modo, a agenda do judô oferecia ou permitia com que Soraia desenhasse novos horizontes, diminuindo assim as chances de ter seus sonhos sepultados pelo regime distópico da extrema pobreza e violência urbana. A judoca negra escapa à morte subindo os ombros dos judocas mais velhos. Ali, avistava possibilidades de ser como eles, mas acabou indo mais longe que isso. A dedicação aos treinos permitia com que Soraia desenhasse novos horizontes para si, e a condição olímpica ocupava um lugar central em seu projeto.

Até meados dos anos 1970, o judô, assim como outras artes marciais e modalidades esportivas terrestres e aquáticas, eram oficialmente proibidas às mulheres (CASTELLANI FILHO, 1989; GOELLNER, 2007); restando às praticantes mais intransigentes as formas clandestinas de experiência em alto nível. Embora Soraia contasse com o apoio incondicional do pai e não tenha enfrentado oposição da Associação, a força da lei atingia em cheio a possibilidade de agendas oficiais e o imaginário esportivo da época. Para Soraia, as interdições externas não significavam necessariamente um *não*. Mais doloroso era encontrar a lei

---

[139] Sigla em inglês *human immunodeficiency vírus*, do vírus da imunodeficiência humana.
[140] Sigla refente à organização denominada Primeiro Comando da Capital.

encarnada na figura da própria mãe, crente de que as artes marciais não fariam bem à filha. Enquanto o Sr. Israel era pura empolgação, Dona Neide, posicionava-se no extremo oposto:

> Ela achava o que a lei achava também. A lei dizia que a mulher ia ficar masculinizada. Minha mãe também. Eu achava tão próximas as ideias da minha mãe, semianalfabeta, e dos doutores da lei com a mesma opinião. Então, na verdade, a minha mãe também era uma doutora da lei. E foi a minha primeira adversária, porque ela não queria que eu fizesse [judô]. Tive que travar uma luta ali: vou, não vou, vou, não vou. Tive que brigar: "você vai virar homem, você vai virar homem", e eu: não. Acho que aí foi a minha maior motivação na verdade. Porque eu não sabia o que era judô e a minha motivação foi "você vai virar homem". Então resolvi pagar pra ver se virava homem mesmo.[141]

As crescentes convicções de Soraia em relação à prática do judô pareciam protege-la dos assédios paralisantes. A "desobediência" à recomendação da mãe, sempre muito amada, foi uma aposta que a jovem judoca fez em si mesma. Aposta que mais tarde receberia da própria Dona Neide o justo e providencial reconhecimento, conforme veremos mais adiante. Por ora, importa aprofundar à compreensão de que a resistência e luta de Soraia pelo direito de ser e estar no esporte que amava se estabelecia em diferentes campos, exigindo dela atleta um *saber lidar* ou um *saber jogar* consequente. A "sorte" da condição periférica oferecia à atleta um campo de visão privilegiado, bem como a plasticidade necessária para esfriar ou esquentar conforme o ritmo dos círculos que fazia parte. A biografia de Soraia sugere um personagem que Glissant (2005) inscreveria na *poética de relação na e com a diversidade*. O quanto a atleta negra "crioulizou" o judô, é matéria para outra investigação. O que nos interessa por agora é saber como ela, amando o judô, sobreviveu ao próprio judô.

5.1.3 Entre a "nipo-negritude" e a "afro-niponicidade"

O caso de Soraia não é trivial ou apenas "distinto". Constituiu-se em grande medida como um desdobramento de um processo histórico que inevitavelmente culminou na andarilhagem de uma jovem atleta negra, que mesmo despida dos próprios signos culturais de ancestralidade pôde construir sua identidade e inserção no mundo através da incorporação de

[141] Trecho de narrativa biográfica disponível no acervo de Memórias Olímpicas por Atletas Olímpicos Brasileiros, gerido pelo Grupo de Estudos - USP.

outras matrizes culturais, o que está longe de ser uma tarefa simples. Segundo Glissant (2005, p. 18), enquanto o processo de imigração para as Américas de povos como os escoceses, irlandeses, italianos, alemães, franceses, dentre outros, permitiu com que "chegassem com suas canções, suas tradições de família, seus instrumentos, a imagem de seus deuses, etc., os africanos chegam despidos de tudo, de toda e qualquer possibilidade que não construída à força. Soraia nos aparece como herdeira dessa condição diaspórica, participante ativa de um processo de transculturação que beneficiou não só a própria identidade, mas a história de uma modalidade. A expressão *Japo-Negra*, no caso, significa muito mais que um apelido adquirido no tatame. Representa a síntese de um profundo, complexo e irredutível processo de busca e de enfrentamento às traiçoeiras forças de negação do ser (FREIRE, 1997).

Logo nas primeiras páginas de sua autobiografia, a judoca indica que esse processo de busca não implicou o esquecimento de suas raízes. Pelo contrário, ele a levou diretamente para elas. A procura de si, Soraia encontra no nome composto (André), significados que a aproximam das palavras "bravo" e "guerreiro" (ANDRÉ, 2016). A etimologia da palavra André refere-se justamente a essa imagem da virilidade e da valentia. Deriva "do grego *Ἀνδρέας* (Ándreas), formado por *ἀνήρ* (*aner*), que significa "homem", e *ἀνδρός* (*ándros*), relativo ao homem, másculo, varonil, bem como à mesma família léxica de *aner* (*anér*), que significa "*homem valoroso*", e de *andreia* (*andréia*), que significa *valentia*" (NEVES, 2003, p. 36). O pastor, sensei de judô e ex-secretário de Esportes do Estado de São Paulo, Jean Madeira, a descreve como uma mulher negra periférica, "que mesmo tendo enfrentado comentários racistas e xenófobos no decorrer de sua vida, jamais aceitou o futuro que queriam lhe impor. Lutou, mas lutou muito para se transformar na Japonegra" (ANDRÉ, 2016).

A atleta reitera que sua integração à comunidade judoística não foi lá um mar de rosas. Foi marcada por muitos conflitos culturais. Das principais contradições relacionadas à preservação da tradição nipônica, destacava-se o reforço à diferença e humilhação decorrente do modo pejorativo com que, à princípio, o apelido "japonegra" se opularizou. A ressignificação do nome contou em grande medida com a veia poética de Soraia ironia, hábil em capturar ironias e repelir *feitiços*. O alisamento do cabelo, nesse sentido, não pode ser visto apenas como submissão à ordem. Havia nessa relação algo de *disfarce* e dissimulação. A luta visível se dava apenas no tatame. A adaptação à hierarquia judoística também compreendia uma forma de disfarce, ao mesmo tempo que consiste um princípio valorizado pela comunidade, e assumido honesta e integralmente por Soraia.

Um segundo aspecto dessa trajetória se refere à paulatina aceitação que da comunidade judoística à presença de Soraia, que consegue identificar no valor pejorativo do apelido

recebido também um “processo iniciático”, algo muito comum entre as subculturas urbanas, instituições totais, grupos de capoeira e tribos indígenas, salvo as variações de significados e papeis distintos que cada rito ou tradição representa para a identidade grupal. A isto cabe acrescentar o fato de que a comunidade da qual Soraia participava também é herdeira de uma diáspora atlântica própria, iniciada a partir da segunda metade do século XX, e caracterizada por uma história de luta por sobrevivência e pertencimento a uma terra assombrada por uma política do branqueamento que guardava preconceito não só aos povos africanos, mas asiáticos.

A relativização da relação que Soraia estabeleceu com a comunidade nipo-brasileira não nos permite minorar os desdobramentos da violência racial que sofreu. Apenas nos ajuda a entender que esta experiência não se permite reduzir à relação opressor/oprimido. Dentro desse contexto, havia espaço para um processo paulatino – e não menos conflituoso – de reconhecimento, talvez celebrado na expressão híbrida “Japonegra”.

Uma vez obrigados a conviver e lidar com um conjunto de posições de identidade e suas especificidades (HALL, 2003), os herdeiros da diáspora negra inevitavelmente encontram-se em situação de conflito, disputa, relações de poder e busca por pertencimento. Processo que se distingue quando o negro se torna *o outro do outro*. Ainda quanto ao processo de hibridação experimentado por Soraia, encontramos em Hall (2003, p. 66) a noção de que nenhuma identidade cultural é portadora de tradições imutáveis e puras. “Assim como ocorre na maioria das diásporas, as tradições variam de acordo com a pessoa, ou mesmo dentro de uma mesma pessoa, e constantemente são revisadas e transformadas em resposta às experiências migratórias”. Com isto, podemos deduzir que Soraia se “beneficiou” das porosidades constitutivas de identidades culturais em trânsito e, em alguma medida, permeáveis.

Ao se deparar com uma cultura, corpos e formas de ser diferentes, Soraia constrói a si mesma, imagina a própria cultura de origem e, com base nisso, edifica a sua “nipo-negritude”. Alvo constante de preconceito, ela não celebra sua negritude à princípio, sob pena de ter sua trajetória esportiva interrompida por alguma arbitrariedade. Estrategicamente, opta pela “mimese”, pela plasticidade, pelo respeito à cultura alheia, ainda que o gesto não implicasse reciprocidade. Em que pese as feridas legadas por esse duro jogo, no fim das contas, a própria Associação de Judô Imirim foi quem se tornou “um pouco negra”, uma vez elevada à condição de celeiro da primeira mulher negra a integrar a seleção olímpica de judô.

> Tive que fazer uns “transformismos”, se este for o termo correto. Eu alisava o cabelo, por isso que tinha o apelido de japonegra. Então foi muito difícil.

> Tudo que é do negro, na nossa cultura, é que não presta. Até o samba não presta. Eu tive que desaprender. Era o ritual do "esqueça mesmo o quê você é e adentre a nossa cultura". E não só do japonês, eu falo do preconceito mais instaurado, algo mais social. É difícil, porque você fica sem referência. Então, quando fui cortada, fui pro divã. Tive que me olhar no espelho e me deparar com uma pessoa que eu tinha esquecido quem era. E eu vi: meu nariz é ondulado, tenho um beição, tenho cabelo duro. E aí ter que responder pra si mesma quem é essa pessoa... Eu era japonegra, mas sou negra, e não sou mais a japonegra. É a figura, acabada. Isso é muito difícil. Difícil porque você tem que negar sua cultura, tem que negar seus valores. E eu só fui quem eu fui no judô, só aprendi, porque é muita ginga. Essa malemolência me ajudou e muito no judô. Talvez, se eu não tivesse isso da minha cultura, talvez eu não conseguisse fazer essa associação muito rápida, muito, muito solta.[142]

Retomando a análise do substantivo *Negro*, desenvolvida por Mbembe (2017, p. 255-256), podemos identificar a construção colonial do termo e a forma como esse construto circula no campo da linguagem e das identidades, numa relação não apenas interna, mas externa ao sujeito ao qual se atribui o nome. Para o autor, "*negro* é, antes de mais, uma palavra" que, por sua vez, remete a um ou uma centena de significados, o que lhe dá "espessura e densidade próprias", contra a qual não é possível resistir. Não por muito tempo. O uso pejorativo do nome Negro tem por objetivo transmitir à consciência daquele a quem a palavra é atribuída um conjunto de significados. Quanto mais significante for a palavra, mais sensações ela provoca. A ofensa, nesse sentido, será um dentre os elementos que conferem negativo à palavra. Segundo a razão colonial, "negro" será a palavra certa para a designação de um "suposto ser", cujo destino é irreversivelmente diferente dos não negros. Ao mesmo tempo, a palavra serve à identificação de uma forma subumana ou inacabamento. Nesse sentido, *negro* permanece sendo um nome que foi dado por alguém a alguém; como se a pessoa que o recebe não o tivesse escolhido, mas apenas o tivesse herdado como marca da posição geográfica, social e simbólica que ocupa no mundo. Contudo – e isto é o mais importante a se reiterar à luz da experiência de Soraia – "aquele que está marcado com o nome *negro* não se deixa enganar por esta providência externa". Em algum momento de sua trajetória – e aqui se deduz ser o momento mais crítico da dominação racial – Soraia escolhe ser e perseguir um caminho autodeterminado, transformando o próprio desejo de ser e estar num antagonismo anticolonial e antirracista.

---

[142] Trecho de narrativa biográfica disponível em acervo de Memórias Olímpicas por Atletas Olímpicos Brasileiros, gerido pelo Grupo de Estudos Olímpicos - USP.

Figura 4 - Soraia André almoça em restaurante no Japão.

Fonte: Acervo Pessoal.

Seu encontro com a branquitude e o preconceito desencadeou processos de reflexão e questionamento acerca do que vem a ser *ser negra*, e é do interior desse processo de reflexão que o nome *negra*, posto em evidência com a assimilação da forma “Japonegra”, emerge como identidade ressignificada e potente. Anonimamente, Soraia dava forma ao seu movimento de resistência particular contra as forças visíveis e invisíveis de dominação do seu ser e destino, escapando e/ou equilibrando-se entre a sociabilidade metropolitana e colonial (SANTOS, 2019), recorrendo àquilo que considerou ser um repertório cultural e corporal próprio à negritude: a ginga e malemolência.

Em entrevista cedida à pesquisadora Claudia Farias (FARIAS, 2012, p. 224), a judoca compartilha um pouco mais dos significados desse processo de resistência e ressignificação da identidade, compreendendo que pagou um preço muito alto por tudo:

> porque eu tinha que ter comportamentos ditos normais. Não podia gostar de samba, não podia ter meu cabelo ao natural, então foi um preço muito alto, mas eu vi que era uma luz; eu tinha certeza muito grande que através daquilo ia conseguir sair da margem e ter acesso pelo menos à educação, à cultura. Foi um preço que acabei pagando. Imagina você estar num lugar e as pessoas começarem a olhar para o seu cabelo e comentar alguma coisa, a querer tocar seu cabelo como se você fosse um bicho ou uma pessoa estranha? Ficava mais parecida com o tipo que queriam que eu fosse. No começo eu era negona,

> depois passei a ser neguinha, mulata e de cor. Então, a sociedade acabou me embranquecendo. Ou você é branca e faz judô ou se for negra, não tem acesso... Então, eu tive que aprender. Eu falava japonês, tinha que me comportar como uma gueixa. Meu apelido era 'japonegra', e até gosto. Eu gostava muito disso, me custou alguns anos de terapia depois, mas isso é outro capítulo que você não deve me perguntar. Então, era um significado mesmo, uma luz no fim do túnel, você abraça isso e ponto final! (FARIAS, 2012, p. 224).

As elaborações de identidade e deslocamentos temporais constitutivos da narrativa de Soraia indicam a forma como, no presente, a atleta constrói a própria memória e dá sentido à própria história. Suas lembranças se misturam a reflexões sobre os problemas e questões que enfrentou durante a prática do judô, principalmente aqueles relacionados às disputas que travou pelo cultivo da identidade negra apesar dos preconceitos. Ao invés de reduzir sua passagem pelo esporte aos resultados e conquistas, ela alarga o campo de visão e nos conduz pelo caminho dos processos, do périplo (RUBIO, 2001), iluminando do esporte a sua face cotidiana e visceralidade constituinte.

Nesta leitura sobre o passado a partir do presente, a atleta reinterpreta sua imersão na comunidade judoística nipo-brasileira também como um processo formativo e de realização. Conforme ensina a filosofia pedagógica do judô, Soraia teria aprendido – não sem dificuldades – a usar a força dos adversários a seu favor.

> Fui gostando do assunto. A filosofia do judô é muito bonita. O progresso e a prosperidade de todos, muito diferente da nossa cultura [brasileira]. Junto com o esporte vem uma cultura muito rica, muito bonita, não só de filosofia de vida, mas algo de pessoal mesmo, de você aprender a cair, levantar, independente de onde você cai. E além do mais, judô significa caminho suave. Pra mim, era muito parecido com dança, então, estava muito próximo do gravador, da música, da arte, do que eu queria fazer de fato.[143]

Soraia nos oferece um exemplo prático de como a história da inserção dos afro-brasileiros no esporte é um processo paradoxal, marcado por avanços e recuos, ambiguidades muito pouco compreendidas. As memórias da judoca sugerem que o contexto esportivo compreende uma extensão das estruturas de opressão de raça, gênero e classe, contra as quais os herdeiros da diáspora negra são obrigados a imprimir força contrária. Essa resistência comporta tanto processos de saída da condição de *adaptação* como processos de *inserção* no contexto ao qual se pertence. Enquanto a adaptação se refere ao momento de ajuste do corpo as determinações históricas e institucionais, a inserção se refere, dentre outras coisas, à

[143] Trecho de narrativa biográfica disponível em acervo de Memórias Olímpicas por Atletas Olímpicos Brasileiros, gerido pelo Grupo de Estudos Olímpicos - USP.

possibilidade de o sujeito histórico interferir e/ou alterar a realidade que o oprime (FREIRE, 1997). A biografia de Soraia parece dar corpo a esse processo, uma vez que, em momento oportuno, ela parte da condição de ajustamento às condições dadas para a adoção de posturas rebeldes, não contra a Associação judoística necessariamente, mas contra as regras de interdição à participação da mulher no esporte e contra o regime autocrático que vigorava na confederação da modalidade a qual passou a pertencer e ser fiel representante.

5.1.4 Entre a condição Olímpica desumanizada e a reivindicação da condição Humana

A história da inserção dos afro-brasileiros no esporte é por natureza paradoxal. Estrutura-se a partir de avanços e recuos muito pouco compreendidos, principalmente se o fenômeno é observado de um ponto de vista institucional e oficial da história, este mais atento aos números e às conquistas que aos enredos que levam ou não a tais resultados, bem como às memórias e saberes que os atletas guardam desse processo. Como qualquer jovem atleta, Soraia teve sua experiência de encantamento com o esporte. Tal como ela nos explica, seu encontro com o judô foi de tal maneira especial, que a modalidade foi que acabou ganhando uma dedicada praticante. Natural que dessa relação se ampliem e se constituam novos interesses, e uma das coisas que passa a cintilar no horizonte daqueles que dominam uma habilidade é querer colocá-la a prova. A imersão no esporte não significava apenas fugir às mazelas da vida. Em certo aspecto, significava encará-las frente a frente, como foi o caso do enfrentamento à misoginia, que somada às formas de discriminação racial, tinha por fim determinar-lhe a condição de coadjuvante entre protagonismos majoritariamente masculinos. Situação que transcendia o dia a dia de treinamento, transformando-se em interdições à própria mobilidade da atleta dentro da agenda da modalidade. Conforme Soraia nos conta:

> a dificuldade era assim: “o que elas estão fazendo aqui nesse espaço que é nosso”? [diziam os meninos]. Já começava por aí. Então, mulheres treinam pra cá e homens treinam pra lá. E aí quando permitiram treinamento misto, ora os homens arrebentavam a gente, ora faziam corpo mole. Nunca faziam uma luta de igual pra igual. Então, havia aquele preconceito dentro da própria modalidade E era assim: tem verba pra levar dois [à competição], leva-se dois homens, não um homem e uma mulher. Ou então: se ela tem um título Pan-Americano e ele tem um título Brasileiro, investe-se no homem. Ou seja, ser

> mulher no esporte é ser mulher na sociedade, não tem diferença nenhuma. E ser mulher num esporte masculino, é pior ainda.[144]

Esta não era uma relação de poder que se constituía como uma exceção. Durante muito tempo, caracterizou-se como recomendação e lei, cuja força Soraia viu se exercer dentro do próprio núcleo familiar e tanto mais quando passou a disputar torneios. Aqui estabelece-se mais um fato social que não escapou à reflexão e enfrentamento de Soraia, que durante o acompanhamento aos seus colegas nos campeonatos paulista e regionais sempre se surpreendia com a ausência das mulheres. Ela lembra que os anos passavam e essa ausência não era preenchida:

> Não existiam campeonatos para mulheres. Esperava ansiosamente pelo dia em que pudesse entrar ao *shiai-jo* [competição feminina] e testar meus conhecimentos. Aos poucos, minhas amigas iam saindo e quando dei por mim era a única mulher a permanecer na academia. Fui praticamente obrigada a treinar na turma masculina se quisesse continuar a praticar o esporte. A princípio, não fui muito bem aceita, pois deles quando treinavam comigo faziam muito mais força do que quando praticavam entre eles (ANDRÉ, 2016, p. 40).

Embora a lei não fosse capaz de impedir com que atletas como Soraia praticassem lutas, ela cumpria seu papel determinando a interdição de competições e torneios femininos, condição que contribuiu sobremaneira para o desencorajamento das atletas, que aos poucos iam abandonando a prática, quando não eram desestimuladas desde o princípio a não levar a atividade tão à sério, tal como Dona Neide semelhantemente advertiu a filha. Soraia não se tornaria um homem, mas entre homens se forjaria a primeira mulher negra do judô brasileiro e, que mais tarde se tornaria a primeira mulher negra judoca a compor uma delegação olímpica. Até que esse dia chegasse, precisou se aproveitar do anonimato e suportar a própria rejeição e hostilidade dos colegas, que lançavam sobre o corpo de Soraia o descontentamento e preconceito em relação ao seu sexo e cor. Novamente, Soraia lidava com uma difícil equação. A vontade crescente de tornar-se atleta competitiva passava necessariamente pelo difícil jogo do aprimoramento técnico e dissimulação do preconceito. O silêncio, mais do que nunca, constituía-se um gesto estratégico de resistência, posto que não poderia sequer contar com a solidariedade das colegas, que tanto não se reconheciam em Soraia, como aos poucos iam diminuindo em número. O cenário em torno de Soraia não era favorável principalmente devido

[144] Trecho de narrativa biográfica disponível no acervo de Memórias Olímpicas por Atletas Olímpicos Brasileiros, gerido pelo Grupo de Estudos Olímpicos - USP.

ao fato de que mesmo com a iminente revogação da lei anti-participação feminina em competições, o processo de inserção das mulheres no esporte demandaria a constituição não apenas de uma infraestrutura, mas de uma cultura de esporte feminino, ainda muito incipiente no Brasil de finais dos anos 1970. Conforme constatou Goellner (2007), a década de 1970 marcou o crescimento da participação feminina em Jogos Olímpicos, parâmetro que não indica necessariamente a existência de uma cultura esportiva feminina de massa. O número de mulheres nas delegações olímpicas seguia significativamente menor em relação ao dos homens, e as primeiras medalhas olímpicas brasileira feminina só vieram a ocorrer com na edição de Atlanta, em 1996, com o voleibol de praia em dupla, o basquetebol e o voleibol.

Soraia (2016, p. 40) recorda que um fato crucial a este processo de inserção das mulheres no contexto olímpico foi protagonizado por um grupo de mulheres judocas e seu treinador. "Em 1979, o ousado professor Joaquim Mamede de Carvalho e Silva levou uma equipe de mulheres para competir (extra) oficialmente. Elas conquistaram algumas medalhas no Sul-Americano, e isso foi usado como justificativa para que o decreto fosse revogado". O pioneirismo feminino em posições majoritariamente ocupadas pelos homens no esporte, como a arbitragem e a função de treinador, também ocorria há muito tempo (GOELLNER, 2007), como que em um prelúdio de um processo o qual o próprio Pierre Coubertin chegou a reconhecer ser inevitável. Soraia participava ativamente desse movimento, fiel à sua intuição, prazer na prática do judô e às boas novas do mundo da política do esporte:

> Com a revogação da lei 1979, começaram rumores de que aconteceria o Campeonato Mundial Feminino. Em todos os treinos os *senseis* Kanda e Akamine em incentivavam, pois estava muito próximo de ocorrer os campeonatos. Se falavam apenas para me impulsionar, não tenho certeza. O importante é que acreditei e permaneci fiel aos meus treinamentos. [...] Ainda de acordo com ele [Akamine], minha força e qualidade técnica foram decisivas nesse processo. "Foi uma de minhas melhores alunas. Priorizava o *ashi-waza* [técnica de pé ou pernas], o *koshi-waza* [técnica de quadril] e o *newaza* [técnicas de luta no solo]. Apresentava pegada forte e sempre atacava firme. Enquanto as judocas atuais ficam agachadas e desferem poucos golpes, a Soraia buscava o *ippon* [golpe correto, definitivo e que resulta superação do oponente] e lutava mais em pé (ANDRÉ, 2016, p. 41).

O trabalho e a perseverança da jovem judoca seria recompensado ao final dos anos 1970, quando da queda da lei. Um ano depois, já participando de competições oficiais, se sagraria campeã paulista e brasileira, conquistando com isso vaga para o primeiro Mundial de Judô, a ser realizado no mesmo ano. Os títulos de campeã paulista e brasileira foram conquistados por Soraia novamente em 1983, mesmo ano em que estreou em Jogos Pan

Americanos, quando conquistou a medalha de bronze na edição de Caracas. O ouro viria em 1987, nos Jogos Pan-Americanos de Indianápolis, seguido de um bronze, na edição de Havana, em 1991 (RUBIO, 2015). Sobre o processo que a levou até o primeiro campeonato mundial, Soraia recorda ter sido a concretização de um sonho gestado ao longo de anos, no qual havia depositado as mais felizes expectativas. O I Mundial Feminino de Judô, em 1980 se realizaria:

> no *Madison Square Garden* em Nova Iorque. [...] realizávamos treinamentos diários no Centro Educacional da Mooca. Com chuva ou sol éramos obrigadas a comparecer, pois tínhamos que nos preparar para o campeonato Mundial. Às vezes nos reuníamos na Federação Paulista de Judô (FPJ). Depois de cada treino, cantávamos afinadamente o hino nacional. Assim, se fôssemos campeãs mundiais, estávamos preparadas. [...] Quando chegou o grande dia da viagem, eu, a moça que mal tinha o que comer, de repente, se viu indo para os Estados Unidos. Foi um misto de alegria e esperança que invadiu meu coração [...] Diversos pensamentos invadiam minha mente, como: "quem sabe eu poderia me tornar campeã do mundo, e assim como acontece com os jogadores de futebol, ter uma casa própria, carro, empregada e uma ceia farta no Natal [...] Mais tarde, o sonho se transformou em um pesadelo. Vimos ali mulheres muito bem treinadas e competitivas. Para nós, o judô era uma prática proibida, porém, as mulheres do Leste Europeu, Ásia e dos Estados Unidos já faziam intercâmbios entre si e viviam em acirrada disputa. Foi um show de derrotas. Parecíamos crianças lutando com adultos. Saímos do tatame chorando, com o técnico nos consolando e dizendo que a vida era assim mesmo, e que deveríamos dar graças a Deus, pois terminamos o combate sem qualquer fratura, já que sabíamos cair muito bem. Voltamos para o Brasil e fomos surpreendidas com uma avalanche de críticas (ANDRÉ, 2016, p. 44-45).

A primeira experiência internacional de Soraia compreendeu um misto de desilusão, novo choque de cultura e de realidade. Ao passo em que seu mundo ganhou novas dimensões, revelou-lhe quão distante estava de suas primeiras expectativas e desejos. Seu retornou ao Brasil marcou uma fase próspera de conquistas nacionais e internacionais, mas também da construção de perguntas que mais tarde a levariam a conhecer aspectos mais profundos do poder e da gestão do esporte brasileiro, estes extremamente sensíveis ao exame crítico e luz da verdade, sobretudo quando trazidos à tona pelos que compõem a base da estrutura, os atletas. Viajar pelo mundo, foi para Soraia a chance de ampliar seus horizontes e de agregar ao eterno encantamento pelo esporte a responsabilidade pela sua defesa. A comparação com outros países era não apenas inevitável, mas provocava nela o interesse de saber das razões de diferenças e distâncias tão abissais. Uma dessas experiências comparativas se deu quando da realização de um outro sonho da atleta, o de se tornar olímpica:

> Fomos à primeira Olimpíada, que a bem da verdade, foi bem legal também. É um sonho realizado estar ali, principalmente depois de ter passado por uma

> história de proibição. O Brasil foi representado por duas judocas, Mônica [Angelucci] e eu. Mas veja só, não houve uma preparação psicológica, física, embora hoje esta seja uma necessidade indispensável. A preparação psicológica, na minha época, não existia. Na verdade, a gente vinha tendo esse treinamento com o passar das competições. Eu já tinha ido ao Mundial. À dois Mundiais, na verdade. E lá eu já tinha visto coisas que eu nunca tinha visto aqui, quando aqui ainda era proibido. Chego ao mundial e vejo aquele nível das europeias, das americanas, então, de certo modo, a vida estava nos preparando. Mas não era um trabalho focado como eu sei que hoje a Confederação Brasileira faz, com psicólogo, preparador físico. Então, a gente não estava preparada para uma Olimpíada, pra saber o que é uma Olimpíada. Eu acho que esse preparo emocional é fundamental. [...] Fiz a minha primeira luta com a campeã olímpica. Ou eu ganharia ou teria que disputar repescagem. E foi o que aconteceu. Perdi, mas ela [adversária] foi caminhando na chave e me puxou pra repescagem. Fui enfrentar uma japonesa. Eu estava ganhando a luta, mas não estava preparada pra ganhar, menos ainda pra ser medalhista. Hoje, revivendo a emoção e fazendo um balanço de tudo, recordo que perdi a luta faltando 47 segundos. Então, não foi a falta de preparo técnico, e sim de preparo para ser uma atleta, medalhista, olímpica.[145]

O fim da proibição à prática esportiva em alto rendimento para as mulheres no Brasil não representou mudanças significativas na mentalidade das governanças e organizações esportivas, sempre mais voltadas à já estabelecida cultura esportiva masculina e ainda muito receio em relação à chegada das mulheres. Tão forte era esse pensamento que nem mesmo o aumento à probabilidade de conquista de mais medalhas com uma delegação composta também por mulheres era capaz de pôr termo ao preconceito. Se no âmbito da prática esportiva a luta das mulheres já era difícil, quase impossível era imprimi-la nos setores de gestão e processos decisórios do esporte, bem como em federações e confederações esportivas ou no Comitê Olímpico Brasileiro, cujos cargos de maior patente, segundo sinaliza Goellner (2007, p. 96) até hoje "permanecem sob o domínio dos homens mesmo após a indicação do Comitê Olímpico Internacional, em 2000, de que os Comitês Nacionais procurassem promover estratégias de inserção das mulheres nos cargos de comando". Os frutos desse período de rupturas, marcado por lutas contra regimes ditatoriais e pela democracia constitucional só viriam tempos mais tarde, mas não contemplariam Soraia e suas contemporâneas. O esporte olímpico brasileiro feminino, embora disputado em alto rendimento desde a sua gênese, até meados dos anos 1990 permaneceria amador, isto é, não apenas não-remunerado, mas à sombra do esporte olímpico masculino.

---

[145] Trecho de narrativa biográfica disponível em acervo de Memórias Olímpicas por Atletas Olímpicos Brasileiros gerido pelo Grupo de Estudos Olímpicos - USP.

5.1.5 A luta para além dos tatames e seus significados

Com base nas memórias do seu intercâmbio, Soraia retoma a questão das assimetrias esportivas e culturais, primeiro reforçando a necessidade de melhor preparação do atleta contemporâneo, entendendo que esse processo não deveria se restringir à preparação competitiva e para o rendimento, uma vez que a condição olímpica implica tanto questões emocionais como sociais. Em outras palavras, o atleta segundo Soraia é um ser social, afetivo e cultural, "pois ali quando você coloca o agasalho escrito Brasil, não é você, mas o país todo, uma nação".[146] Nesse sentido, o desamparo do atleta se torna, em certa medida, o espelho do próprio país. A complexidade da condição olímpica, conforme compartilha a atleta, transcende o tempo/espaço competitivo, pois insere o atleta numa dimensão geopolítica da qual ele geralmente não está apercebido.

Ela conta que os contrastes culturais expressos na organização e infraestrutura, bem como o encontro entre culturas nacionais distintas fez com que, por conta própria, se apercebesse inclusive do reforço aos estereótipos que os estrangeiros guardavam em relação ao Brasil e aos Brasileiros. "Quando nós chegávamos e falávamos que éramos brasileiras, as pessoas não davam a mão pra cumprimentar, queriam passar a mão, pois era isso que se sabe de Brasil",[147] recorda a atleta, quando nos Jogos Olímpicos de Seul, em 1988. Exaustivamente investigada por renomados intelectuais, a identidade brasileira, conforme sugere Souza (2006; 2017), foi – como continua a ser – equivocadamente associada à pressupostos implicitamente racistas que reduzem o brasileiro à uma dada sexualidade, corporeidade, cordialidade, passionalidade, que impediriam ou que não estabeleceriam relação com a razão, por sua vez mais associada às populações e culturas estadunidense e europeia. O grande problema se encontra no fato de tais distorções terem sido amplamente reforçadas por autores nacionais, dos quais se esperaria considerações e contribuições mais potentes e emancipadoras à identidade nacional. O mundo real não pode se expressar por si mesmo, assim como o povo e sua cultura - no sentido mais abstrato do termo - só podem encontrar uma síntese do que são através de seus intérpretes. Salvo o fato de esta tarefa ser sempre difícil e arriscada, ela se estabelece de maneira decisiva, tanto à construção da autoestima de um grupo, quanto à construção de projetos que envolvem relações internacionais e afirmação da cultura, como é o caso da campanha olímpica.

---

[146] Trecho de narrativa biográfica disponível em acervo de Memórias Olímpicas por Atletas Olímpicos Brasileiros gerido pelo Grupo de Estudos Olímpicos - USP.
[147] Ibidem.

Ter testemunhado essas e outras contradições permitiu com que Soraia construísse uma perspectiva política própria, não apenas sobre si mesma enquanto mulher, negra, periférica e atleta, mas sobre a própria posição periférica que seu país ocupa no mundo e a necessidade de interferir nesse contexto. Para seu azar, Soraia não encontrou quem a acompanhasse em sua jornada de luta para além dos tatames, descobrindo que o gesto de reivindicar melhores condições e equidade de atendimento às necessidades dos atletas significava não apenas tocar num vespeiro perigoso, mas colocar em risco a própria carreira. A partir dos anos 1980, a estrutura do judô feminino melhorou paulatinamente. No entanto, caso as mulheres quisessem alcançar resultados mais expressivos, tinham que se organizar por conta própria, protegendo rotinas diárias de treinamento, o que em tempos de amadorismo não era fácil. Soraia recorda que no ano de 1982 quando trabalhava no setor de microfilmagem do Banco Itaú, conseguiu, por intermédio de Adhemar Ferreira da Silva e de seu pai com que a empresa a liberasse (sem prejuízo de vencimentos) para representar o país em competições internacionais. Sua rotina diária tinha início às 5h30. A primeira tarefa era o expediente no banco, das 7h às 13h, seguido do cursinho no período da tarde, para à noite treinar na Associação de Judô Imirim. Vale acrescentar que à época Soraia já ostentava a posição de melhor judoca brasileira, com três títulos de campeã nacional e paulista. Embora isto a credenciasse a disputar os circuitos internacionais, não recebeu qualquer reconhecimento por parte da Confederação de Judô, que não mais fez do que autorizar a participação da atleta nos torneios, para os quais ela viajou sozinha:

> Fiz nesse período diversas competições internacionais, Em algumas, era a única mulher na delegação. [...] disputei um circuito na Tchecoslováquia, Alemanha e França. Nesta Ocasião, era a única brasileira. Viajei sem técnico. Apenas eu e Deus [...] Saí do Brasil para uma viagem muito solitária. Chegando ao primeiro país, já começou o meu pesadelo. Liguei para os telefones que tinha em mãos e nada de me atenderem. Peguei um ônibus e me alojei em um albergue da cidade. No dia seguinte, pela manhã, tentei telefonar mais uma vez. Sem fluência no inglês, consegui chegar ao hotel onde os atletas estariam hospedados. Na bagagem tinha apenas U$300,00. Para me virar nos países com essa quantia, usava a seguinte estratégia: fazia um café reforçado, pois no hotel tal refeição estava inclusa. Levava uma sacolinha e discretamente pegava frutas, pães, manteigas, geleias, e com isso, preparava o meu almoço e jantar. Terminei o campeonato. Os organizadores me levaram para o aeroporto e quando dei por mim estava adiantada 24 horas. Não tinha muito o que fazer. O jeito era conhecer todas as lojas daquele aeroporto e, quando chegasse a noite, encostar em algum banco e dormir. Parte do meu *judogui* serviu de travesseiro e a outra parte de cobertor. No outro dia, fui acordada por um policial que me pediu o passaporte e explicações do que estava fazendo ali. Expliquei que era atleta e tinha ido para lá representar a minha pátria amada idolatrada (ANDRÉ, 2016, p. 49, 60-62).

A judoca voltaria à cena olímpica nos Jogos de Barcelona, em 1992, mas a derrota na primeira rodada a eliminou precocemente do torneio. Esse momento de sua trajetória foi marcado por profundo sofrimento, sensação de abandono e despropósito, pois junto com a chance de medalha, Soraia (2016, p. 64) perdia também o carinho e afeto dos técnicos e dirigentes. Embora esta tenha sido uma das raras oportunidades em que a seleção de judô dispusesse de equipe técnica completa, não houve quem ao menos a consolasse. "Os dirigentes mal olharam na minha cara. Caso olhassem, perceberiam as lágrimas que não paravam de correr em meus olhos", recorda a judoca que, na ocasião, teria decidido não só não voltar para o alojamento, como tirar a própria vida em plena Vila Olímpica:

> Dividia o quarto com a Tânia Ishii. Naquele dia recusei voltar para lá. Fiquei perambulando a noite toda pela Vila [...] tinha medo de atrapalhar o sono da Taninha, ela ainda não havia competido e o mínimo que eu poderia fazer era não atrapalhar. [...] Não me perdoava por não ter conseguido nenhuma medalha. Tanto investimento para nada. Logo ouvi uma voz dizer: "Por que você não se mata? Ganhou a segunda oportunidade de conquistar uma medalha olímpica e saiu de 'mãos vazias'. Você realmente é uma vergonha para a sua família, cidade, estado e país. Como não subiu no pódio olímpico? Se mate, se mate, se mate!" Confesso que não me faltou vontade. Aquela seria a oportunidade de virar manchete de jornal. Seria um suicídio em plena Vila Olímpica. Fiquei planejando como poderia colocar aquele plano em prática. Ao mesmo tempo em que ouvi esta voz, ouvia também uma outra que afirmava: "Você tem valor. Sua vida vale muito mais que qualquer medalha, que qualquer resultado [...] Pensei que estivesse ficando louca. Entrei na capela da Vila Olímpica para rezar um pouco. Não me lembro quanto tempo fiquei ali, mas acabei pegando no sono e quando acordei já havia amanhecido (ANDRÉ, 2016, p. 64).

Em 1993, quando voltava de uma competição realizada no Japão, Soraia recebeu a notícia de que havia sido cortada da equipe. A justificativa para esse fato foi que, ainda na competição, houve o questionamento por uma colega/adversária porto-riquenha sobre o prêmio em dinheiro que a organização do torneio destinou às atletas, informação que ainda não havia chegado ao conhecimento da judoca brasileira. Determinada a dirimir aquela dúvida, questionou o dirigente da sua equipe, que confirmou a existência da gratificação, devidamente ser paga ao final do evento. Na mesma noite, Soraia foi até o quarto do dirigente buscar o valor prometido, reagindo de forma nada cordial: "Está aqui o seu dinheiro e se prepare porque a sua cabeça vai rolar" ANDRÉ, 2016, p. 71). Desde Barcelona, Soraia já não aparecia entre as atletas mais queridas da equipe técnica, e sua *vontade de saber das coisas* não era o comportamento mais apreciado dentro de um contexto que encontrava no silêncio e na resignação dos atletas a base de sustentação de um modelo autocrático e muito pouco transparente de gestão de recursos

- para não dizer corrupto. A judoca lembra ainda que no ano seguinte e sem prévio aviso a Confederação mudou as regras de participação das atletas nas seletivas, reduzindo a idade limite das postulantes para 27 anos. À época, Soraia tinha 28. A decisão da Confederação não dava qualquer chance à atleta de participar das seletivas. Percebendo que era o alvo direto do boicote, decidiu contra-atacar:

> Foi quando fiz meu protesto. Pintei meu quimono de preto. Foi meu luto. Ali vivi meu luto mesmo. E falava: eles me mataram, de verdade, agora eles conseguiram! Deixei meu quimoninho todo de preto e fui para uma seletiva do Rio de Janeiro. Fiz um protesto calada. Mas eu acho que quando você cala e faz o protesto, outras feridas se abrem. Durante meu protesto silencioso, ouvia "agora é que ela não vai mesmo. Ela tá de preto". Mas fiz com o intuito de chocar. E foi muito legal isso.[148]

Os últimos anos da carreira atlética de Soraia falam de um período de radicalização política e luta contra os silêncios, arbitrariedades, falta de transparência e de reconhecimento aos atletas. A superação das interdições do passado, somada aos intercâmbios esportivos, que para ela foram como verdadeiras "escolas de tomada de consciência", fizeram-na *uma lutadora para além dos tatames*. Soraia compreendia que não tinha força suficiente para derrotar os adversários contra os quais passou a lutar. Precisava guardar energia para o desafio da transição de carreira. Também entendeu que não poderia se despedir do esporte de alto rendimento sem perturbar suas estruturas e silêncio, sem fazer aquilo que a vida melhor a havia ensinado: enfrentar o homem:

> Fui boicotada e impedida de disputar a Seletiva Nacional. Tentei falar com os dirigentes, mas não conseguia. Tampouco atendiam aos telefonemas. Precisava de uma explicação. Quando, finalmente, consegui, disseram que não havia erro algum no telegrama. Ou seja, não poderia disputar a seletiva. Chorei muito. Não tinha a quem recorrer, afinal, era este o órgão que legislava o judô no país e, pelo jeito, com total autonomia. Estava tudo acabado. Sem a mínima satisfação, eu já não servia mais para o judô nacional. Eu vi aquela situação como um assassinato. Estavam matando minha vida, meus sonhos (ANDRÉ, 2016, p. 72).

Soraia ensina aqui que o significado do protesto não pode ser reduzido a um capricho ou mesmo à mera escolha. Protesto é resultado de um processo que, a exemplo da atleta, constitui-se da acumulação de experiências de alienação e desumanização, cuja indignação poderá por um tempo encontrar alento no esconderijo do silêncio e da falsa resignação. Mas só

---

[148] Trecho de narrativa biográfica disponível em acervo de Memórias Olímpicas por Atletas Olímpicos Brasileiros gerido pelo Grupo de Estudos Olímpicos - USP.

por um tempo. Um corpo machucado, por muito tempo calado e restringido em sua vontade de potência e liberdade, torna-se, como diria Nietzsche (2008) *uma dinamite*. Corpo/dinamite que conhece sua sina e cujo ato/explosão tem por objetivo se fazer ouvir, ser notado, lembrado de algo tremendo. Corpo, ao qual se refere o filósofo, "de uma decisão conjurada contra tudo o que até então foi acreditado, santificado, requerido". Por meio de seu ato, a judoca não mudou o esporte, mas tornou-se, juntamente com outras mulheres atletas, anônimas, o sintoma e ao mesmo tempo o anúncio de uma onda. Torna-se do esporte a sua própria e inelutável transformação. Soraia não estava de todo só. Dona Neide a acolheu, como a acolheu a poesia:

> Marcaram o dia e o local da seletiva. Seria na Associação Atlética Banco do Brasil (AABB) Lagoa, no Rio de Janeiro. Decidi que iria lá, não para me vingar ou pedir explicações, mas, sim, para "vestir" meu luto. Trajar meu luto. Sim, pintaria meu *judogui* [kimono] de preto. Com muita tristeza, eu e minha mãe o tingimos. Cada gota de tinta era como se fosse o meu próprio sangue. Quanto sofrimento, dor e muitas lágrimas. Saí de São Paulo e peguei um ônibus em direção ao Rio de Janeiro. Lá, fui de táxi até a AABB Lagoa. Quando os atletas começaram a se trocar para o início da seletiva, também me dirigi ao vestiário para "trajar" o meu luto. Enquanto todas as atletas estavam com o *judogui* branco (nesta época não se usava *judogui* azul), vestia lentamente o meu *judogui* preto. Olhares espantados eram dirigidos para mim. Minhas "companheiras" de seleção [sublinha Soraia] não falaram comigo. Parecia que o *judogui* preto causava repulsa. Sentia-me muito solitária. A competição começaria em instantes, e eu fui para a arquibancada, onde fiquei horas sentada com o judogui preto, vestindo luto e ostentando algumas medalhas. Por fora, estava bastante serena, mas por dentro, vivia um imenso pesar. A imprensa ficou sem entender o que estava acontecendo. Alguns tinham ido ali para me entrevistar e caso passasse na seletiva iria para a minha terceira Olimpíada. Quando retornei para São Paulo, comecei a frequentar os lugares em que a seleção treinava. Novamente, fui repreendida. Recebi comunicado da CBJ solicitando que eu não pisasse onde a seleção estivesse alojada, pois eu havia ferido o princípio do judô ao ter pintado meu judogui de preto (ANDRÉ, 2016, p. 80).

5.1.6 *Sensei* Soraia e os novos sentidos da experiência esportiva

Soraia havia encontrado no judô não só uma paixão, mas uma plataforma de emancipação social e lugar onde se alimentava de sentido e perspectiva. Provou do esporte os seus sabores e dissabores, transitando do encantamento à desilusão. Com isso, transformou sua experiência em um saber sobre si mesma e sobre o mundo. Um saber sobre o que é o esporte e sobre a necessidade de estar não adaptada às suas estruturas, mas, a partir do momento que pertencendo à esta, *inseriu-se* no sentido de intervir nela, como que numa práxis capaz de submeter o fenômeno ao rigoroso exame da realidade. A experiência de Soraia é a experiência

de fuga do herói à alienação (RUBIO, 2001), de escapar ao "destino certo", de restabelecimento do tamanho original do mundo e encontro com a realidade de um esporte hostil à mudança. Foi também um processo de construção paulatina de uma consciência acerca do seu papel enquanto atleta. Consciência por meio da qual aprendeu a cultivar o sonho de ser, resistindo ao 'mau' tempo. Ela analisa que "ser judoca entre as décadas de 1970 e 1990, exigia, acima de tudo, resistência. Apesar de todos os empecilhos, nunca deixei de amar o Caminho Suave, mesmo quando fui boicotada" (ANDRÉ, 2016, p. 74).

Por mais extensa que tenha sido sua experiência, esta não foi suficiente para aplacar suas dúvidas e angústias acerca do que iria encontrar na vida pós-atleta, pudera: "parei de competir. No entanto, só sabia fazer isso [judô], não sei fazer outra coisa. Foi então que veio todo trabalho interno, comigo mesma. Tinha as coisas de divã, e tinha as coisas de Deus",[149] lembra. Soraia, como a grande maioria dos atletas que perseguem o sonho olímpico, não teve a chance de passar por um processo de preparação para o término da carreira atlética, embora por longo período sua agenda compreendesse atividades para além do esporte, como o expediente de trabalho e a própria faculdade de Educação Física iniciada em finais dos anos 1980. O término da carreira atlética de Soraia implicava encarar o presente carregando do passado não apenas memórias, mas marcas sobre a sua identidade, algumas das quais não poderiam ser elaboradas com uma simples substituição de tarefa laboral. Desta vez, a judoca escolheu não retornar sozinha à madrugada de seus pensamentos, como o fez na Vila Olímpica de Barcelona:

> Foi um processo intenso. No divã eu buscava me entender, responder pra mim mesmo o "e depois?" [...] Doei todas as minhas medalhas. Elas estão todas no museu de Santo André. Até isso eu fiz, pra desconstruir aquilo que eu vivia. A doação foi em duas etapas, 2005 e 2006. Então, foi uma desconstrução pra poder "peraí, acabou mesmo". Mas aí a gente começa a ser de verdade. Fiquei parceira de um projeto chamado Caravana do Esporte, que utiliza o esporte como ferramenta de inclusão para os estados onde as pessoas não têm nem o que comer, tampouco com o que sonhar. Então eu tive de passar por um processo de desconstrução. Jogar tudo fora, que não é nem jogar. Sou cristã, sempre oro e peço a Deus uma direção. E eu briguei com Deus naquele dia. Eu falei "Deus, peraí. Como? Agora eu tenho um monte de medalha, de troféu e vou jogar tudo fora? Eu quero uma estratégia". E eu dormi e acordei com uma estratégia: "liga pro museu de Santo André e vê se querem".[150]

Formada em psicologia, a hoje sensei Soraia trabalha com iniciação esportiva em Santo André, viaja pela África para ensinar judô, além de atuar na preparação psicológica de judocas

---

[149] Ibidem.
[150] Ibidem.

de alta performance e prestar atendimento psicológico em clínica particular. Sua experiência de transição de carreira parece se traduzir numa síntese daquilo que vivenciou no esporte, como se a *sensei* estivesse imprimindo um "contragolpe", colocando-se no caminho de jovens como ela vindos das periferias do mundo como se fosse ela mesma o "caminho suave" por meio do qual crianças e jovens podem escapar aos prognósticos fatalistas. Com isto, *Sensei* Soraia se torna do esporte a sua extensão, e porque não dizer melhor versão.

Por meio de suas memórias e narrativa é possível entender que os processos de encontro e inserção no esporte, sobretudo quando se trata de uma mulher, negra e periférica, é atravessado por disputas em que o que se tem em jogo não são apenas posições em *rankings* e conquistas de campeonatos, mas aquilo que se compreende ou se quer que seja uma cultura esportiva e quais os corpos, cor de pele e identidades que nele podem circular. Do judô, *Sensei* Soraia extrai uma experiência plena em ambiguidades, uma vez que esta implica tanto *o permitir-se passar* um processo de embranquecimento, quanto o encontrar na cultura corporal um instrumento de emancipação e resistência ao racismo e demais estruturas de violência. No judô, *Sensei* Soraia reencontra a sua negritude, gravada em seus traços corporais, a priori, apenas como marca de negação e de não pertencimento, mas à posteriori como marca inseparável de uma cultura e história de luta por dignidade no mundo. *Sensei* Soraia, a primeira judoca olímpica afro-brasileira, não apenas atualiza essa história como "criouliza" ou mesmo "enegrece" uma cultura, seja com sua presença ou abrindo caminho para outras e outros futuros judocas negras e negros.

Por fim, sua trajetória sugere que a formação do atleta compreende a tomada de consciência constante sobre as relações de poder, as quais, cotidianamente convocam o protagonista esportivo à defesa de suas aspirações e dignidade humana o que, em algum aspecto, fala de uma "luta social" em curso no esporte, sobre a qual se busca aprofundar a seguir. A vida da *Sensei* Soraia não se permite reduzir à sua narrativa biográfica, uma vez que ela se estende no tempo, oferecendo formas novas de interpretação desse passado. Ainda assim, tal como uma *obra literária*, a releitura da trajetória que registra em texto é capaz de iluminar novas histórias de resistência e protagonismo negro no esporte brasileiro.

5.2 Diogo Silva

O texto que se segue tem como referência central a primeira narrativa biográfica que o atleta concedeu ao Grupo de Estudos Olímpicos da USP, realizada no primeiro semestre de 2011, quando ainda se preparava para disputar vaga na equipe de taekwondo que participaria dos Jogos Olímpicos de Londres. Em outubro de 2019, o atleta nos concedeu uma segunda entrevista, três após o encerramento da carreira em alto rendimento. Nesta oportunidade, além de revisitar temas já abordados na primeira narrativa, Diogo aprofundou questões relacionados às interfaces entre racismo, esporte e a condição humana.

> O contexto humano do atleta é muito pouco discutido no sentido de se entender como a nossa cabeça funciona, para que o nosso corpo possa funcionar. A condição de atleta olímpico é como se fosse o topo da montanha. Se pensarmos no Monte Everest, muita gente morre tentando chegar ao topo, assim como muita gente desaba tentando ser um atleta olímpico. Mas as causas disso não são estudadas. Somos colocados como símbolos de heroísmo, mas somos heróis que sangram, que entram em depressão, que sentem quando são retaliados, quando as pessoas vaiam. Mas é justamente o fator humano, principalmente entre os atletas que conseguem ter um equilíbrio psicológico, que os faz parecerem seres sobrenaturais, que fazem coisas que a humanidade não compreende. Então, esse é um pouco do que é o universo do atleta olímpico.[151]

Assim Diogo Silva inicia a sua segunda narrativa biográfica, cedida ao Grupo de Estudos Olímpicos da USP no mês outubro de 2019, quando o agora pós-atleta completava trinta anos de prática do taekwondo, tendo dedicado mais dois terços desse período à prática profissional e ao sonho olímpico. Sua trajetória providencialmente se confunde com a militância política e com o combate a processos de desumanização gerados pelas estruturas do esporte. Forma de perceber e se inserir no esporte que atribuída às experiências culturais durante a infância e adolescência. Na medida em que dominava a arte marcial e incorporava a rotina treinamentos, Diogo tanto mais tomava consciência da necessidade de entender o funcionamento das estruturas que orbitavam a sua prática. O que o conduziria à um expediente adicional de enfrentamento à naturalização do precário e da alienação dos atletas em relação à governança da modalidade taekwondo e do esporte brasileiro como um todo.

---

[151] Trecho de segunda narrativa biográfica disponível em acervo de Memórias Olímpicas por Atletas Olímpicos Brasileiros, gerido pelo Grupo de Estudos Olímpicos - USP.

A passagem de Diogo pelo esporte ilustra alguns dos significados da diáspora negra e seus desdobramentos sobre as instituições das chamadas democracias ocidentais, cuja retórica da infalibilidade civilizatória não tem escapado um segundo sequer ao rigoroso exame da realidade imposto pelas almas dos historicamente excluídos. Sua experiência no mundo do esporte ensina que a trajetória esportiva não se expressa – e nem o poderia se expressar – apenas enquanto "participação". A dimensão freireana da inserção, está presente na desobediência à realidade dada e na certeza de que é possível alterá-la, não sozinho, mas coletivamente. Em Diogo, a trajetória esportiva se torna, conforme demonstram outras tantas trajetórias negras, um processo desencadeador, por isso incompleto, de mudanças e transformações mais amplas do sistema. A linha de cor, outrora analisada por Du Bois (1998), se estabelece para os atletas negros e pobres, na figura das hierarquias não-formais, nas invisibilidades e arbitrariedades que interditam o desenvolvimento do esporte e desejos de estar de seus praticantes. Atuando nessas fendas, o taekwondista negro expõe as vísceras do esporte, o cotidiano que se estende à sombra do glamour do espetáculo das competições e megaeventos. Não será por isso mesmo um atleta do agrado dos dirigentes e confederações.

Não fossem essas trajetórias animadas pelo ímpeto de ser e saber sobre o contexto ao qual se inseriam, não seria possível conceber a própria presença negra no esporte, tampouco verificar que o fenômeno esportivo, tal como instituído, celebra processos de exclusão e desumanização que obrigam os seus participantes a estabelecerem mecanismos de resistência e luta.

Uma forma muito comum de se pensar o atleta contemporâneo está relacionada a sua associação a um tipo de disciplina semimilitar e distanciada da vida cotidiana que o impede de perceber o mundo a sua volta, bem como de reagir a este mundo de modo crítico. Esquece-se com isso que aqueles que são chamados à prática esportiva carregam consigo uma origem, histórias, uma identidade e, como há pouco se observou, vontades de ser e de estar que ameaçam as hierarquias e autocracia estruturante do sistema esportivo. A agência política de Diogo Silva volta-se em grande medida contra a cultura do périplo, contra a invisibilidade dos poderosos e o desrespeito àqueles que são do esporte a sua razão de ser, os atletas (RUBIO, 2014). Essa imaginação esportiva que compreende um "amadorismo no profissionalismo", coloca todos os atletas brasileiros em um dilema de difícil resolução, e a sua manutenção relativamente autoritária aparece como fator chave de desmobilização dos principais prejudicados. Importa acrescentar que a categoria atleta, por regra, não conta com proteções laborais, com direitos trabalhistas fundamentais tais como a aposentadoria. Embora a lei trabalhista em alguma medida se estenda a eles, muito pouco se construiu desde a lei Pelé em

termos de especificidade laboral da carreira atlética. A isto se soma o fato de que ao longo da história do esporte brasileiro a categoria atleta pouco conseguiu avançar em termos de formação de espaços formais de solidariedade, como associações e sindicatos. Não porque não tivessem vontade, mas porque o regime discursivo e de prática ao qual estão submetidos é extremamente avesso às formas clássicas de organização da classe trabalhadora e de luta de classes (COUBERTIN, 2015).

Esse quadro estabelece uma relação de trabalho esportivo em que a oposição entre atletas e instituição não só se torna patente, mas estruturalmente assimétrica e vulnerável à manobras arbitrárias em que seus autores são protegidos no anonimato, e as vítimas preservadas em insuperável silêncio. Pouco compreendida, essa situação tende a conduzir os incautos à crença de que os atletas são, por circunstância de ofício, "uma classe/categoria alienada", ou, tendo em vista o "deserto político" que se estende diante do próprio fazer esportivo, uma classe que que estaria acima das querelas mundanas, assim como o próprio esporte (BROHM, 1982). Hegemônica, essa visão não só estabelece limites decisivos ao protagonismo esportivo como orienta a própria agenda de pesquisa relacionada à categoria em questão, privando o debate público brasileiro das disputas que se configuram para além do tempo/espaço do jogo/espetáculo televisionado. Quando as fagulhas dessa disputa aparecem na mídia, já não é possível compreender suas razões apenas por meio do fluxo de imagens. Os gestos e vozes dos atletas em protesto aparecem nesse circuito isoladamente, sem contexto, vulneráveis às operações de contensão, apaziguamento e despolitização. Dito de outra maneira, atletas historicamente atravessados pelas contradições inerentes ao sistema esportivo moderno, quando se voltam contra as estruturas, tornam-se imediatamente "inimigos" da ordem estabelecida. A "paz esportiva", para esse contingente inconformado, compreende a extensão de uma retórica autoritária, mas surpreendentemente sagaz. Esse cenário, no entanto, não encerra o conflito, uma vez que as formas de resistência contra-a-favor do esporte desenvolvidas por figuras como Diogo se apresentam (necessariamente) como *infrapolíticas*, pequenos passos, movimentos insistentes, provocações calculadas, gestos públicos (KELLEY, 1996; SMITH e STEELE, 2007; FARIAS, 2019; SANTOS, 2019).

Acessar esse contexto só é possível mediante a memória daqueles que protagonizam o esporte, que "fazem o esporte acontecer" mediante suas performances e desempenho e que sabem melhor que ninguém que estão envolvidos (sociologicamente falando) em uma relação de exploração da força de trabalho, vulnerável aos mesmos interesses financeiros e ideológicos de manutenção do seu silêncio. Nesse sentido, o exemplo de Diogo é de extremo valor à análise da luta e resistência antirracista no esporte, uma vez que o atleta não só assumiu

voluntariamente posição antagônica às estruturas de exploração, como o levou às últimas consequências reivindicações caras a sua categoria. Ao traz à luz do debate público os problemas da insipiente modalidade taekwondo, bem como dos que tentam sobreviver mediante a sua prática, Diogo cria reverberações em todo o sistema esportivo, tirando a mídia, a política institucional e a academia do conforto seguro da ideologia do esporte. O caráter "sacrificial" da postura antagônica de Diogo frente as injustiças do esporte, contribui em grande medida para a discussão sobre a necessidade de transformação e superação crítica dos processos de opressão decorrentes de uma formação esportiva nacional verticalizada e hierarquizada com base nas categorias de gênero, raça e classe.

Em Diogo Silva é possível pensar a forma equivocada como, inclusive grandes pensadores do esporte distinguem esporte e "realidade". Quando Roberto Damatta (1982) associa realidade à "luta por sobrevivência", à "guerra" e ao "regime laboral", colocando o esporte no âmbito da "representação do real", do tempo/espaço "suspenso", constituído enquanto forma de nos "desviar" da dureza da "realidade" cotidiana, ele contribui para que a disputa que se estabelece nas vísceras do esporte não seja devidamente analisada. Por mais óbvia que pareça a constatação a seguir, ela é oportuna à presente reflexão, a saber: objetivamente, atletas não estão espelhando uma realidade social. Aquilo que fazem nas quadras, campos, piscinas e pistas é o próprio social, a luta por sobrevivência, bem como uma extensão (em carne e osso) da luta de classes. A lógica dominante que aborda o esporte como uma espécie de "dramatização da vida", virtualidade, parece partir do pressuposto de que há um social fora das práticas culturais e discursivas. O que a obra biográfica visceral de Diogo Silva nos mostra, é que, pelo menos do ponto de vista do protagonista esportivo, *o esporte é o social na sua forma mais patente*. Contexto que depende decisivamente das expressões emancipatórias dos atletas.

A exemplo do que ensinam os atletas, o quadro que se nos apresenta com o esporte não só compreende parte da realidade social como se refere ao aprofundamento de processos de dominação de classe, sexo e raça, contra os quais os atletas, à própria maneira, se põe em luta constante. Isto, obviamente, não exclui as dimensões da ludicidade e encantamento que os impulsiona à prática do esporte. O que se quer demonstrar aqui por meio de suas narrativas biográficas é que, na sociedade a qual pertencemos, todas as dimensões da vida humana estão em disputa, inclusive a ludicidade.

O estudo das narrativas biográficas dessa categoria social e de trabalho guardaria, portanto, elementos de reflexão e construção de um contra-conceito para o esporte capaz de

compreender o seu papel dentro dos processos históricos de luta e transformação social sobre os quais homens e mulheres negros guardam uma perspectiva particular e determinante.

5.2.1 Escapando à sociabilidade colonial: o encontro com o taekwondo

> Eu vim do Litoral Norte, sou de São Sebastião. E na década de 1980 o Litoral Norte era um lugar muito diferente do que é hoje. [...] tive uma liberdade muito grande no brincar. Hoje estudo a importância do brincar na fase adulta e compreendo como isso foi importante na minha infância. No brincar, meu desenvolvimento cognitivo e motor ficou extremamente avançado, porque eu não tinha barreiras em relação àquilo que eu podia ou não fazer. Não tinha discussão de gênero, se era brincadeira de menino ou de menina. E isso me deu um repertório motor gigantesco, fazendo atividades que, naquela época, eram extremamente naturais pra quem era daquela região.[152]

Diogo André Silvestre da Silva é um atleta de taekwondo que iniciou na prática da modalidade aos sete anos de idade em finais dos anos 1980, quando ainda morava em São Sebastião, litoral paulista, cidade do seu nascimento. Seu interesse pelas artes marciais e desejo de ingressar à prática regular do taekwondo, conforme descreve, se deu em função das experiências motoras que tinha na infância e da apreciação dos filmes de Bruce Lee (1940-1973) e Jean-Claude Van Damme. “Queria aprender, saber como era fazer os chutes, achava aquilo tudo muito bonito [...] então pedi à minha mãe que me levasse a algum lugar pra eu poder fazer, mas, eu não conhecia o taekwondo. Foi pura sorte”,[153] recorda. À sua experiência motora se soma a experiência do crescer em uma região periférica, onde a questão da luta pela sobrevivência se estabelecia como regra inclusive para as crianças e adolescentes do lugar. A experiência de liberdade no brincar também foi a experiência da ausência de oportunidades e da observação do mundo a partir da margem. Se a região litorânea compreende a periferia das cidades, morar num bairro pobre era estar nas periferias das periferias, longe do centro e da sociabilidade metropolitana e mais perto da sociabilidade colonial:

> Eu vim de uma região periférica onde basicamente a grande maioria das pessoas que moravam no bairro eram negros, periféricos e nordestinos. A minha família veio de Minas Gerais para essa região onde foi criado um polo da Petrobras, o que fez da região o bairro de operários mais próximo da empresa. Ali que eu fui criado, subindo e descendo dos tubos de gás, sem saber o perigo que estava passando. Subia e descia de árvore, comia fruta no pé. Era extremamente natural. O mar fazia parte do lazer. Era o meu

[152] Ibidem.
[153] Ibidem.

> *playground*. Nunca vi o mar como um perigo. Pra mim, era parte da minha brincadeira, assim como o correr e o subir em árvore.[154]

Diogo guarda memórias de experiências motoras variadas, adquiridas através das brincadeiras de rua e no imenso quintal em que se constituía a beira de praia. Natação foi inclusive a primeira modalidade esportiva que tomou contato por meio de aulas regulares, atividade incentivada pela mãe receosa em ter o filho corajoso "solto" no mar sempre traiçoeiro. Ao olhar com mais distância para o contexto de seu encontro com o esporte, Diogo conta que embora encontrasse no bairro espaço para desenvolver livremente suas habilidades motoras, não tinha condições de ingressar em um clube ou academia para tomar aulas dirigidas. E isto se dava, explica ele, por razões muito objetivas:

> Aulas direcionadas, com o professor, com o educador, você tinha que pagar pra ter acesso. Numa família volumosa como a minha, em que morava tia, tio, primo, todos juntos, não dava pra matricular todas as crianças ao mesmo tempo. Tinha que ter uma seleção. Essa é, então, a primeira barreira do acesso ao esporte, o fator socioeconômico. Depois é o lugar onde você mora: porque o esporte não está lá e isso te obriga a se deslocar. Junto com a condição financeira da família tem ainda a questão da escolha do esporte, que para muitos pais tem a ver com o poder aquisitivo: porque as modalidades têm valores [hora/aula] diferentes. Fazer natação é um preço diferente do preço de fazer taekwondo, que é um preço diferente de fazer futebol. Então, muitas vezes a criança não vai conseguir fazer o que ela quer devido ao preço, e acaba entrando numa outra coisa. Foi quando eu vi uma demonstração de taekwondo, me apaixonei e falei: é isso. Então, isso veio de uma escolha minha. Poderia ter sido qualquer outra modalidade, mas era o que mais se aproximava daqueles filmes de luta.[155]

Aqui, Diogo apresenta um panorama ou síntese – ainda que breve – de como os processos de aproximação e iniciação ao esporte carregam aspectos estruturantes da sociedade, dentre os quais se destaca a discriminação de classe atravessando implacavelmente as vontades de ser e estar de jovens negros de periferia. Com isso, ele sugere que se não fosse a boa e velha sorte e o interesse desenvolvido a partir das performances de Bruce Lee e Van Damme na TV, talvez na virada de século ainda não existiria o primeiro taekwondista olímpico e medalhista pan-americano afro-brasileiro. O reino da sociabilidade colonial e das políticas da ausência cobra o preço por quem dele escapa. A forma como Diogo constrói sua narrativa, abre espaço para o protagonismo da Mãe, Estael, que, como ele, tinha uma relação especial com a cultura

---

[154] Ibidem.
[155] Ibidem.

corporal de movimento, condição que mais tarde determinaria sua saída de São Sebastião com o filho.

Diogo tomou contato com a prática regular do taekwondo pela primeira vez aos sete anos de idade, prática cuja finalidade principal o reconhecimento à cultura da modalidade, bem como a vivência recreativa e educativa da arte. De alguma forma, essa agenda reduzia o grau de exposição do jovem ao cotidiano da discriminação e violência sempre à porta ou à beira da linha abissal da qual vivia. Em outras palavras, a agenda esportiva, pensando especificamente o caso de Diogo, atravessa a vida do jovem como extensão involuntária de uma rede de proteção social que, a despeito das limitações que aqui serão apresentadas, cumpre papel crucial na inserção e passagem da sociabilidade colonial para a sociabilidade metropolitana, isto é, o lado "menos" violento da linha abissal e da possibilidade – não sem dificuldades – da construção do desejo de ser no mundo (SANTOS, 2019). Por meio do taekwondo, tal como Soraia André, Diogo não encontra "um Norte", mas "um Oriente":

> Eu sempre fui um aluno dedicado. Eu era apaixonado por isso. E fui crescendo dentro desse ambiente. Cresci num ambiente de uma educação asiática, não-ocidental. Eu tinha já os cumprimentos de se curvar como um asiático, seguia dogmas, doutrinas, um processo disciplinar militar [...] Os coreanos desenvolveram o taekwondo para se defender da invasão dos japoneses e dos chineses. Então, essa luta era direcionada para um campo militar. Por isso a gente tem todas as doutrinas militares no taekwondo, coisa que só fui entender muito tempo depois. E pra família, principalmente a que está em situação de vulnerabilidade e de risco social, isso é a salvação. Porque essa criança [praticante da arte marcial] muda o seu comportamento, tem uma chance menor de entrar em confusão, se dedica aos estudos, porque essa arte marcial tem uma regra muito forte sobre os estudos. Então, isso vai mudando o seu comportamento perante a família e a sociedade. E dessa forma que eu fui criado.[156]

Diogo recorda ter sido um garoto "raivoso", "supercompetitivo" e "briguento", atribuindo o temperamento a uma questão intrínseca e não extrínseca a ele. Mas ao revisitarmos a sua trajetória e contexto sócio-histórico, as perguntas que primeiro vêm à reflexão são: como deixar de ser "raivoso", "competitivo" e "briguento" crescendo em uma sociedade que, dentre outras coisas, permite com que seus membros vivam à própria sorte? Ser "raivoso", "competitivo" e "briguento" não constituem uma "vantagem" na disputa pela sobrevivência, sobretudo em contextos em que as oportunidades são escassas ou inexistentes? Para todos os efeitos, não foi a parcimônia e a cordialidade que levaram Diogo até aqui. Conforme verificaremos a seguir, o referido temperamento também se manifestara como defesa,

[156] Ibidem.

revelando um jovem simplesmente inconformado com as ausências, desigualdades e violências injustificadas com as quais foi obrigado a conviver, inclusive dentro do esporte.

Aos onze anos, Diogo se transferiu para Campinas, acompanhando o sonho da mãe de cursar Educação Física. Estael, conforme o próprio atleta se refere, "é uma das pessoas que teve a migração forçada. [...] Então, mais uma vez estamos falando de famílias pobres, negras e periféricas que precisam se deslocar para poder ter acesso, o que não é novo"[157]. Processo que altera significativa e definitivamente a forma como o jovem taekwondista passa a se relacionar com arte marcial. Aos poucos, seu segundo professor encaminhou para o taekwondo de alto desempenho, bem como para as rotinas diárias de treinamento intensivo e de longa duração, intuindo que o "espírito agressivo" de Diogo constituía um valor e potência a ser "corretamente" canalizada. Esse processo, conforme o próprio atleta descreve, marca uma espécie de "cisão" muito particular à atividade atlética no Brasil, em que o compromisso esportivo de alto rendimento passa a concorrer com outros interesses da vida, como os estudos, a ampliação da rede de relacionamentos, etc. A isto se acrescenta o fato de sua relação com o taekwondo ter se tornado um "prazer perigoso", uma vez que qualquer lesão mais séria poderia não só dar fim à carreira recém-iniciada, mas interromper inclusive o retorno à prática recreativa. Paradoxalmente, esta também continuava a ser a via pela qual Diogo escapava a um contexto da violência urbana que nem mesmo a mudança de cidade pôde remediar:

> Minha mãe foi então estudar na PUC de Campinas. E eu fui dessas crianças criadas dentro da Universidade, porque a mãe precisava levar, porque não tinha com quem deixar. Então esse foi o meu segundo ambiente de dogma, de doutrina que eu comecei a frequentar. Ali, por indicação, nós fomos direcionados para um treinador chamado mestre Tilico. E esse treinador trabalhava com jovens já para a área competitiva. Dos onze para os doze anos foi quando pela primeira vez comecei a trabalhar pensando em competição. Eu tinha desde a infância um estímulo competitivo. Eu era extremamente competitivo. Então eu não conseguia direcionar a energia de ser competitivo [...] Era o que me estimulava a estar ali. Eu não me sentia satisfeito de fazer por fazer. Se eu fosse soltar pipa, era pra cortar alguém [...] Mas quando isso não é direcionado, você se torna violento, porque você não sabe lidar com perder e ganhar. E isso me fazia violento. Então eu brigava muito na rua, porque eu não conseguia equilibrar essa emoção do perder e ganhar. [...] Levei muito tempo pra poder ter esse equilíbrio emocional de passar a entender que eu tinha muita energia e que precisava canalizar isso. O esporte era a melhor forma de canalizar essa energia, só que eu precisava de um direcionamento educacional pra entender tudo isso que vinha acontecendo. Esse treinador também não tinha esse fundamento educacional, mas ele colocava a minha energia pra competir.[158]

---

[157] Ibidem.
[158] Ibidem.

Aquilo que classificou como agressividade em Diogo, mais parecia persistência e resistência. Pois foi a sua prontidão para o enfrentamento de qualquer adversário a despeito das chances de vitória, que chamou a atenção do mestre Tilico, que fiel a sua abordagem à modalidade, dedicou-se a formação de um competidor profissional. O processo de adaptação de Diogo à disciplina competitiva também marcou a fase em que passou a ter conhecimento das contradições inerentes ao contexto ao qual estava inserido, a começar pelo pragmatismo de uma rotina de treinamento que ensinava a Diogo que a dor era não um sintoma de excesso, mas de fraqueza. O atleta aponta que mesmo a arte marcial que praticava no Litoral Paulista prezava não apenas pela negação, mas pela não-expressão do sentimento dor, tendo em vista que, percebendo isso, "seu adversário poderia levar alguma vantagem. Então, dez anos em que você é direcionado a não expressar suas emoções, você acaba se tornando uma pessoa fria"[159]. Mesmo em um ambiente familiar e entre amigos, prossegue, "achava que as pessoas eram muito frágeis, não resistiam, não persistiam [...] Foi quando eu tive o meu primeiro choque sociocultural, dentro do meu próprio ambiente, por conta de como eu fui doutrinado pela arte marcial".[160] Diogo revisita esta fase da vida compreendendo-a como mais uma dentre as muitas ambiguidades que orbitavam a trajetória esportiva e experiência com uma modalidade marcada pelo respeito à hierarquias e à figura de um treinador/mestre, cuja sabedoria dificilmente será contestada pelo jovem atleta/discípulo. O lado da sociabilidade metropolitana da linha abissal, embora compreenda o espaço de alguma integração social, também representa o processo da subordinação dos sujeitos à reprodução de velhas hierarquias sociais, com destaque para o reforço à masculinidade hegemônica e, a exemplo da experiência de Diogo, a negação da expressão de sentimentos, emoções e dores. Ele teve que aprender a lidar/"jogar" com isso. O que nos leva a pensar se o rosto sisudo e o comportamento agressivo, ainda que constituindo não mais que a superfície de um espírito profundo e sensível, não eram apenas defesas e/ou os únicos recursos que tinha a disposição para continuar fazendo aquilo que mais gostava. Atleta promissor, sempre dedicado aos treinos e à liturgia da modalidade, Diogo conquistava seu espaço e a confiança da comunidade taekwondista. E foi por meio desse capital que pôde suprir necessidades financeira, tornando-se, ainda no início da adolescência, um trabalhador do esporte:

---

[159] Ibidem.
[160] Ibidem.

> Eu iniciei minhas competições aos doze anos. E nesse início a minha mãe pôde me acompanhar, viajava comigo ou me ajudava. Mas aos quatorze eu cheguei num momento que financeiramente não era mais possível. Foi quando pedi pra ser auxiliar de professor na academia, pra que eu pudesse me ter uma renda e assim eu pudesse competir. Aí a gente já discute o esporte como profissão. Para jovens como eu, que não tinham múltiplas chances, eu tinha aquela oportunidade. Eu via nesse esporte uma forma de sair da violência da periferia. Aos quatorze anos eu já sofria enquadro. A polícia já me abordava, isso já impactava na minha vida. Não via o meu território como um lugar no qual eu queria ficar, devido a violência que eu já sofria ali. Então, era uma questão de sobrevivência diária. [...] Campinas é uma cidade do interior, mas é um interior de milhões de pessoas, com o mesmo caos da grande metrópole. [...] Em São Sebastião eu tinha meu contexto familiar, vó, tio, tia, primos. Quando eu fui pra Campinas, me senti sozinho. E aí eu tinha que sobreviver, comecei a me tornar cada vez mais o que o bairro era. Se as pessoas estavam violentas, eu precisava me tornar também, pra sobreviver naquele ambiente. Então, tudo o que eu sentia de mágoa, tristeza, de deslocamento, de não conseguir pagar ônibus, de não ter o dinheiro da refeição, a angústia, a raiva, o esporte aliviava. Então o esporte pra mim era muito mais que uma profissão. Ele era o meu termostático.[161]

O envolvimento de Diogo com a modalidade era completo, não por uma questão de escolha, mas de necessidade. Ser atleta de alto rendimento, principalmente de uma modalidade distante do contexto da profissionalização, implicava ter que sustentar financeiramente o sonho de realização no esporte. A ambiguidade dessa relação se completava no fato de ela também se constituir, para jovens como Diogo, uma espécie de "trincheira" ou "rede de proteção", que de alguma forma o protegia da violência presente dentro da própria escola e no racismo institucional cotidiano encarnado na abordagem policial. Bem provável que o contexto da violência urbana tenha sido seu adversário mais resistente, uma vez que com o passar das competições os seus adversários no esporte iam caindo um a um. A satisfação de Diogo pelo sucesso no tatame só não era maior devido à ausência constante de reconhecimento pelo seu esforço, condição que obrigou o atleta a cultivar a dúvida sobre as razões da ausência. Dúvida que não demoraria a se transformar em indignação, ação política e protesto contra a precariedade, silêncio e desconsideração por parte das instâncias superiores da modalidade. Tal como Soraia André, aos poucos Diogo era desafiado a participar de uma luta para além dos tatames, principalmente a partir do momento em que passou a conhecer como funcionam as engrenagens do esporte.

---

[161] Ibidem.

4.2.2 Punho em riste! Raízes, significados e desdobramentos um protesto negro no esporte

> Aos quatorze anos eu já me via trabalhando [...] não pagava as contas de casa, mas as minhas contas eu já tinha, que eram as despesas de competição, de viagem, hotel e alimentação. Esse é o meu início de carreira como atleta; totalmente diferente do que são os países de primeiro mundo ou que pensam no esporte a longo prazo. No Brasil nós somos totalmente despreparados, temos um abismo social gigantesco.[162]

O apreço que adquiriu pela arte marcial nunca se perderia. Entretanto, este sentimento não foi a causa da sua aproximação às dimensões político-administrativas do esporte, mas sim os dissabores e desilusões da falta de apoio e respeito à condição social dos atletas. Aos quinze anos de idade, Diogo já se inscrevia entre os principais atletas do estado, mesma idade com que ingressou pela primeira vez à seleção brasileira. Um ano depois, fez sua primeira viagem para fora do país, rumo ao seu primeiro Campeonato Mundial (Turquia). Da competição, trouxe uma medalha de bronze e com ela a "confiança" da comissão técnica de que poderia se tornar o primeiro medalhista olímpico brasileiro da modalidade. Expectativa que pesou sobre seus ombros de forma diferente, pois implicava que nada mudaria para ele em termos de conforto e grau de solidariedade em relação a sua condição de vida. Quando, no presente, pensa sobre essa experiência, Diogo estabelece relação direta com a forma com que o corpo negro é concebido pela sociedade e inserido no esporte. Corpo não raro confundido com uma "matéria prima" ou potência física capaz de suportar as mais adversas circunstâncias, impedido de vocalizar seu desejo, razões e dificuldades, posto que há sempre quem pense por ele e determine os espaços que deve ou não ocupar. Com isso, Diogo não vê problema algum em se apresentar como aquele que percorreu sua trajetória sobre uma linha muito fina a separar autodeterminação e determinação social:

> São colocadas determinadas modalidades esportivas para a periferia, principalmente as de contato, porque consideram que aqueles corpos suportam as dores. Então, sempre foi colocado que o corpo negro suporta mais dor, mais calor, e por isso pode sofrer mais, ter uma carga emocional maior, tomar menos anestesia. Isso quem faz, eu acho que faz pensando, mas nós [atletas] nunca soubemos disso. Eu fui descobrir isso muito pra frente, como [por exemplo] em todas as modalidade de alto impacto os negros são inseridos. No atletismo os negros são inseridos, nas lutas, taekwondo, boxe, seja ela qual for, os negros estão. Agora, nas modalidades de contexto social maior, nós [negros] já não estamos, como o tênis, a natação, hipismo, pentatlo, golfe e inúmeras outras modalidades que, primeiro, já não buscam o jovem periférico. As lutas já estão inseridas nas periferias, porque pensam:

---

[162] Ibidem.

> "da li eu vou tirar os melhores lutadores". Então, já se pensa em lutas para corpos que "podem" suportar sobrecargas psicológicas, físicas, devido a condição de vida que eles têm. E aí que vem futuramente os danos psicológicos que não são estudados, porque eles começam nesse processo de infância e adolescência.[163]

A isto ele acrescenta que:

> dentro de um contexto social era a primeira vez que uma pessoa da minha família estava indo para outro país. Então, o impacto já era gigantesco só por estar indo para outro país [...] Então, quando eu rompi aos dezesseis anos, isso foi impactante pra família toda. Ali eles estavam vendo que estava tendo um movimento diferente. Era um símbolo importante de exemplo para os outros, por que os símbolos das periferias muitas vezes não são bons símbolos. Mas aí já vem a pressão que o meio em que você vive coloca em você, porque significa que você não pode falhar. Então, já sobrecarrega esse adolescente dentro de uma postura que ele nem escolheu. Cada falha, cada erro pesava muito mais, e isso vai, psicologicamente e socialmente vai te desconstruindo [...] No esporte eu me torno o primeiro medalhista brasileiro abaixo dos dezesseis. Então já me colocavam como uma jovem promessa e, de novo, a sobrecarga. Então, eu já colocava expectativas extremamente altas para a minha idade.[164]

Diogo ainda não havia completado os vinte anos quando integrou a seleção brasileira principal, na qual manteve condição de titular - não sem dificuldades - durante doze anos. Período em que disputou torneios em mais de trinta países, participando por duas vezes dos Jogos Olímpicos (Atenas, 2004, e Londres, em 2012) e que passou a ampliar sua percepção sobre o esporte a partir de inevitáveis observações das diferenças de política e estrutura esportiva entre países. Conforme nos adverte, embora ocupasse posição de destaque na modalidade, vivia sob constante dificuldade financeira, se questionando e questionando aos outros sobre as razões disso. Postura que não agradava aos dirigentes de uma estrutura esportiva acostumada com o distanciamento entre comandantes e comandados e, principalmente, com o silêncio dos atletas. A manutenção da condição de número um do esporte ficava cada vez mais difícil e dependente apenas da visibilidade crescente, o que o encorajava a romper os silêncios e distâncias. Uma estrutura autocrática e opaca de gestão do esporte fazia com que o atleta não conseguisse encontrar escuta. A isto se somava o medo de seus companheiros de sofrer maiores retaliações apoiando uma insurreição de resultado incerto. O que não lhe deu outra alternativa

---

[163] Ibidem.
[164] Ibidem.

senão protestar só, dando a um sentimento para o qual não se acha palavras, um gesto que convocasse todas:

> Comecei a ganhar títulos muito cedo. Aos dezesseis já era medalhista mundial, e com dezessete para dezoito começava a disputar qualificatórias para os Jogos Olímpicos de Sydney. Não passei das eliminatórias. Só no ciclo seguinte que comecei a ter resultados mais expressivos: Jogos Sul-Americanos, Jogos Pan-Americanos. Foi quando consegui vaga para os Jogos Olímpicos de Atenas [2004]. Eu estava com vinte e dois anos. Mas até aí o incentivo ao taekwondo era quase zero. A gente recebia o menor valor da Lei Piva, algo em torno de 450 mil naquela época, para um grupo de trinta e dois atletas. Não dava pra praticamente nada. Fazer uma viagem internacional era bem complicado, bem difícil. E eu fui para os Jogos Olímpicos de 2004, fui semifinalista, fiquei com o quarto lugar, e ali foi onde eu fiz o primeiro protesto contra a falta de incentivo ao esporte. Porque eu via muitos outros adolescentes e garotos como eu que desistiram. No caso, eu não desisti, mas, muitos deles desistiram, principalmente nessa fase dos dezessete aos vinte anos, que é quando você tem que fazer as suas principais opções, então, muitos de meus amigos desistiram.[165]

A trajetória de Diogo Silva não apenas repete como atualiza um fenômeno social comum, protagonizado principalmente por jovens afro-brasileiros de periferia que passam a ver no esporte uma possibilidade de autorrealização. Esses jovens mobilizam-se primeiro pelo prazer encontrado na prática da atividade em si, mas ainda nos primeiros anos da adolescência passam a enxergar o esporte como um meio de subsistência. Em ambas as circunstâncias, como bem demonstra Diogo, configuram-se processos de discriminação. Conforme nos sugere o taekwondista, a própria escolha do esporte a ser praticado é algo difícil de determinar, dado que a distribuição geográfica das modalidades obedece a um critério de discriminação de classe e raça. Por isso mesmo é que meninos negros e negras dificilmente aventam a possibilidade de se tornarem, por exemplo, nadadores/as, tenistas, ginastas, cavaleiros ou amazonas. E mesmo as atividades ditas “mais acessíveis” ao referido grupo não raro são marcadas por uma política de ausência de recursos e infraestrutura, que acompanham os atletas do início ao fim de suas carreiras, o que influencia não só as aderências, mas a principalmente as “desistências”. Quando remonta o contexto desse processo, Diogo não fala das desistências como processos voluntários, mas como parte dos mecanismos de exclusão que constituem o esporte.

Foi contra essa estrutura que Diogo levantou o punho direito em riste, calçado com uma luva preta - salvo toda a simbologia e história em torno do gesto. No dia 27 de agosto de 2004, horas depois do ato, o atleta explicou à imprensa que aquele foi um sinal de protesto e de

---

[165] Ibidem.

indignação, devido à falta de reconhecimento à condição dos atletas. “Nosso sacrifício não é recompensado. Foi meu protesto para que o Brasil veja a dificuldade que o esporte amador enfrenta. A gente merecia mais apoio do governo e dos empresários”,[166] expressou.

Estas poucas palavras, no entanto, não sintetizam o conjunto de razões que deram vida ao gesto. Diogo Silva tem uma história de aproximação dos movimentos e lutas sociais. Processo que se deu em paralelo com a formação esportiva e em função de uma busca por respostas que não se restringia à luta contra as desigualdades, mas se estendia ao plano da própria autodescoberta, bem como da posição que ocupa no mundo. Por mais que seu ato tenha se dirigido a uma causa específica, o punho em riste traz consigo outros significados e desdobramentos. Originalmente, surgiu como linguagem de um movimento de luta antirracista, orgulho e unidade afro-americana, eternizando-se nas pessoas de John Carlos e Tommie Smith, que durante cerimônia de entrega de medalhas nos Jogos Olímpicos da Cidade do México, em 1968, quebraram o protocolo olímpico erguendo os punhos calçados com luvas pretas, evocando, ao som do hino estadunidense, o *Black Power* (poder negro) para a América. Ambos também cobriram os pés com meias pretas e subiram ao pódio descalços, gesto que, segundo o próprio Tommie Smith, acrescentava ao protesto anti-racista e unidade afro-americana a luta contra a pobreza (EDWARDS, 1969; SMITH e STEELE, 2007; PETERSON, 2009).

[166] AMARAL, Marisa. Com luva negra, Diogo protesta contra descaso ao taekwondo. UOL Olimpíadas 2004, 27 de agosto de 2004. Disponível em: https://www.uol.com.br/esporte/olimpiadas/ultimas/2004/08/27/ult2272u17.jhtm, acesso em: setembro de 2019.

Figura 5 - Diogo Silva em ato durante os Jogos Olímpicos de Atenas (2004).

Fonte: Folha de São Paulo – Kim Kyung/ Reuters.

O gesto de Diogo estabelece uma relação direta com a luta do movimento *Black Power*, mas se conecta à luta do Movimento Negro Brasileiro, que tinha como um dos tópicos mais caros à sua agenda reivindicativa a luta contra a pobreza, pelo direito do povo negro à educação, ao trabalho e à vida cultural (LARKIN NASCIMENTO, 2003). Esse gesto pode ser ainda relacionado àquilo que Gilroy (2001, p. 20) entendeu ser o papel da diáspora dentro das assim chamadas democracias ocidentais, qual seja transcender as grandes narrativas modernas da infalibilidade da democracia liberal; ao mesmo tempo em que ela (diáspora) revela como as forças biopolíticas dos projetos de Estado atravessam os corpos, determinando a estes um destino de submissão e subalternidade. A diáspora negra é, por excelência um fenômeno disruptivo, livre de apriorismo e capaz de ampliar noções sobre as dinâmicas da solidariedade, expressas não apenas através das políticas negras dos movimentos sociais organizados, mas nas ações individuais direta ou indiretamente influenciadas pelos primeiros. A diáspora negra, em última análise, refere-se a modos diferentes de ser "entre as formas de *agenciamento* macropolítico exercitado nas culturas e movimentos de resistência e de transformação e outros

processos políticos que são visíveis em escala maior", o que colocaria o referido atleta e seu agenciamento numa linha de continuidade das políticas civilizatórias negras - cabendo acrescentar que o manifesto e luta de Diogo está longe de ser uma ação espontânea, individual e isolada. A luta dos afro-brasileiros contra o racismo e por melhores condições de trabalho no esporte é centenária, a despeito da ausência de registros. No círculo da comunidade oral dos atletas, essas expressões de resistência e reivindicação se espalham para além do universo olímpico, sendo o espaço do futebol profissional e não profissional um dos principais cenários, quando não a principal fonte de inspiração das manifestações mais "difusas" (GILROY, 2001; LARKIN NASCIMENTO, 2003; DOMINGUES, 2009). As lutas históricas, valores e legado dos movimentos negros de alguma forma encontram na luta de Diogo uma extensão e atualização necessária, tendo em vista o processo de dissolução que as formações clássicas do referido movimento no Brasil viveram em função do regime militar (DOMINGUES, 2007). A resistência negra sobreviveu a esse período, bem como aos processos de repressão que sucedeu o regime, através das manifestações individuais, anônimas, silenciosas e dos núcleos de cultura, aos quais Diogo também se aproximou. Aspectos que ainda aguardam esforço investigativo no sentido de se identificar suas características, atores e influências:

> Nesse período eu ainda morava em Campinas. Estava muito envolvido com grupos políticos, movimentos sociais e políticas sociais voltadas para a parte cultural, para a parte de inserção do esporte dentro das comunidades. Tinha a questão da música, da arte, então, tava muito envolvido com esses grupos, que eram mais de esquerda. Eu participava dos debates, e com isso, eu fui adquirindo mais informações, sobre a forma que é o esporte no Brasil, como que funciona a política esportiva. Isso foi abrindo mais os meus olhos no sentido de que não era só a necessidade de um atleta chegar e competir e ganhar uma medalha. Para se ter uma transformação deveria se atingir patamares mais altos; porque eu já tinha atingido o patamar esportivo, já tinha atingido e não consegui o retorno que precisava. Então percebi que eu precisava atingir patamares mais altos. E lendo alguns livros, como Malcolm X, Nietzsche, eu percebi que atingindo as grandes massas, você pode proporcionar grandes discussões, e essas grandes discussões seriam a forma de pressionar o governo e mostrar que a realidade é bem diferente.[167]

Quando com seu gesto Diogo interrompe a liturgia do rito olímpico, em plena disputa de medalha, ele obriga o mundo a testemunhar a vitalidade de uma reivindicação civilizatória que não se encontra no passado, mas que se apresenta no presente na medida em que a estruturas do racismo e demais processos de opressão a ela relacionadas seguem organizando

[167] Trecho de primeira narrativa biográfica, disponível em acervo de Memórias Olímpicas por Atletas Olímpicos Brasileiros, gerido pelo Grupo de Estudos Olímpicos - USP.

a sociedade e, por conseguinte, o esportivo. O retorno do punho em riste em 2004 como expressão de indignação política do atleta afro-brasileiro submeteu a retórica de neutralidade político-ideológica do esporte às luzes da realidade de corpos precarizados, coisificados e destituídos de direitos. Trouxe de volta uma memória social da qual os poderes estabelecidos no esporte nunca esconderam querer distância, recorrendo às punições exemplares dos "rebeldes". A ironia se encontra no fato de que a absolvição e apoio internacionais ao atleta foram imediatos, enquanto o repúdio e a retaliação nacional (extraoficiais) o perseguiram até o fim da carreira. Por sorte, Diogo também colheu frutos positivos de uma luta que não começou e tampouco se encerrou em Atenas:

> Eu era um garoto de vinte e dois anos, muito novo, e já tendo que passar por todo esse processo. Mas eu percebi que eu poderia fazer aquilo. Mesmo podendo sofrer retaliações, era uma grande oportunidade, porque os Jogos Olímpicos é a maior vitrine que existe no esporte. Então, eu uni o útil ao agradável. Não pensei no que poderia acontecer depois, só pensei que tinha que ser feito, aquele era o grande momento. Me deu uma repercussão muito positiva no Brasil, só que, por ser muito novo, eu não consegui, talvez, atingir a grande massa que eu gostaria de atingir, mas, já foi um começo, já foi um ponto positivo. Consegui provocar algumas discussões, então, isso foi importante.[168]

Em suas oportunidades de fala e gestos cotidianos, Diogo mostrava que mesmo com o acúmulo de injustiças e desmandos a que são submetidos os atletas brasileiros, o silenciamento da classe envolto a um véu de falso patriotismo parecia ser o principal objetivo das instâncias de comando do esporte, sempre dedicadas a dar fim à cruzada heroica do taekwondista negro. Mas diferentemente dos atletas estadunidenses, Diogo não caiu no ostracismo. A absolvição pela corte internacional, a crescente visibilidade midiática e a chance de medalha nos torneios seguintes, estabeleceram um "campo de proteção" ao seu redor, alargando ainda mais o seu espaço de agência política. As tentativas de silenciamento do atleta só fazia reforçar as razões do seu protesto, os quais apenas se encerrariam quando do cumprimento do atendimento às suas demandas. Com isso, o atleta deixava de ser uma figura "exemplar" segundo a ideologia do esporte. Seu corpo negro e o protesto profanaram a cordialidade e assepsia de um contexto que, na prática, nunca esboçou qualquer rompimento com a ordem social de hierarquização de raça, sexo e classe, que até meados dos anos 1970 proibiu as mulheres brasileiras de se envolverem com a prática e que anos mais tarde passaria a ser gerido pela razão de mercado, transformando a carreira atlética numa espécie de "paraíso" para um liberalismo isento de

---

[168] Ibidem.

qualquer responsabilidade sobre a saúde e futuro dos atletas numa iminente aposentadoria precoce. Cada vez mais próximos da corpo-mercadoria, os atletas materializam um desejo da ideologia e classe dominante perdido na abolição da escravatura, quando o corpo da força de trabalho também era o corpo-propriedade de alguém. Corpo este que não tinha direito à própria voz e autodeterminação. Por isso é que atos como o de Diogo incomodam, pois na medida em que inspira aos atletas a se organizarem enquanto classe, abala estruturas que se sustentam sobre a exploração e precarização laboral de corpos alienados e inauditos.

Refletindo sobre o evento, Diogo compreende que todo protesto público está sujeito a conflitos e imprevisibilidades, ainda mais quando carregado de referência históricas e simbólicas muito fortes. O punho em riste não representa apenas a luta contra o racismo, mas a luta dos oprimidos de um modo geral, bem como a luta histórica da classe operária por direitos. Nesse sentido, sua simbologia, como o próprio atleta sugere, "guarda uma força muito grande", evoca uma reivindicação mais ampla, coletiva. O que coloca os poderes instituídos em situação de alerta e sob o risco de insurgências. A mensagem que Diogo quis passar com seu ato só confirmava a suspeita. Tratava-se da expressão de um sentimento de indignação para a qual não se achou palavras, mas que ao mesmo tempo convocava todas. "Usei o protesto pela falta de incentivo ao esporte, não contra o preconceito racial, que é a simbologia do *Black Panthers*. Só que, de qualquer forma, ficou tudo dentro do mesmo contexto, porque eu sou negro, tava passando por um processo de dificuldade, então, ficou dentro do mesmo contexto"[169], explicou. Diogo recorda que o ato o colocou em conflito direto com a Confederação, diante da qual não retrocedeu um passo sequer. "Falei muitas coisas que estavam acontecendo com a instituição, sobre repasse de verbas que não chegavam até os atletas. Então, com isso, nós cutucamos a onça".[170] Situação que em grande medida inviabilizou sua preparação para os Jogos Olímpicos de Pequim, em 2008:

> Dentro das competições no Brasil, o que eu fazia, eu tinha que treinar sempre mais que todo mundo. Era incansável, então, com isso, as minhas questões de dores eram muito maiores, o meu desgaste era muito maior, porque eu tinha que chegar nas competições mais que bem preparado; porque como eram questões políticas, não era só o fato de eu ganhar de um adversário. Então, começou a ter compra de árbitros, para dificultar a competição, várias armações, conflito, problemas. Até outros atletas passaram a se unir pra poder me tirar das grandes competições. Então, foi um processo tenso, mas também, tinha um grande grupo a meu favor. O maior desses grupos, que é a Seleção Brasileira e todas ramificações que ele atinge, então, por conta das

[169] Ibidem.
[170] Ibidem.

> dificuldades, a gente sempre tinha boas pessoas ao nosso lado, que foram fazendo tudo isso, porque viam ir pelo ralo as chances que podiam atingir.[171]

"Ele [Diogo] sempre foi um contestador, sempre deu muito trabalho para os técnicos, inclusive pra mim. Cobrava os técnicos, cobrava o presidente. [...] fez um discurso que, pra mim, foi um soco no estômago [...] surpreendeu todo mundo", lembra Carlos Negrão, técnico da seleção brasileira de taekwondo, acrescentando que Diogo, "no auge do sucesso, onde ele poderia estar gozando o fruto da conquista da medalha de ouro [Pan-Americano, Rio 2007], ele criou uma situação inesperada e muito sem a gente saber aonde aquilo ia terminar"[172]. Em documentário biográfico intitulado *A Luta de um Homem Só*, Diogo recorda que a hiper-exposição que conquistou após o gesto e sobretudo após a conquista da medalha de ouro nos Jogos Pan-Americanos do Rio de Janeiro em 2007, chegou a fazer com que o então presidente da Confederação de Taekwondo tentasse comprar seu silêncio. Conforme recorda:

> me chamou de canto e mais que quadruplicou meu salário. Falou: te dou tanto [dinheiros] pra você não dar mais essas declarações e você vai ser a imagem do atleta da Confederação Brasileira de Taekwondo. Eu falei: aceito, contanto que esse valor seja pra todos os atletas que participaram. No que disseram: "não, a gente não tem como pagar tanto. É [o valor] só pra você, pois só você ganhou". No que respondi: "mas eu não trabalhei sozinho. Todos trabalharam, todos têm o mesmo direito".[173]

A hiper-exposição somada a pressão resultante da sua presença política no esporte lhe cobrou um preço alto. Conforme compreendeu Carlos Negrão, "para o taekwondo foi bom. Todo mundo colheu um fruto desse questionamento. Mas para o Diogo foi ruim, porque ele ficou numa hiper-exposição a um ano antes dos Jogos Olímpicos de 2008".[174] Por pelo menos três meses, Diogo, como ele mesmo avalia, afastou-se do "mundo real", sacrificando a concentração necessária à preparação para a edição Olímpica que já estava às portas. Como que não resistindo ao canto da sereia, o herói de rosto africano, demasiadamente humano, se permitiu desfrutar do momento de relativa glória, passando a fazer parte de programações de televisão, campanhas publicitárias e festas. Para Diogo, a experiência foi chocante:

> porque eu sabia que eu não consegui ir para os Jogos de Pequim, porque eu tinha tomado a decisão de não treinar. Mas eu estava no ápice, eu tinha vinte e cinco anos, tinha ganhado inúmeros títulos internacionais, e eu não fui. Não

---

[171] Ibidem.
[172] *A luta de um homem só*. Direção de John John Valle. Brasília: Memória do Esporte Olímpico Brasileiro, 2016, min. 26.
[173] Ibidem.
[174] Ibidem.

> entrei. Fui convidado a ser comentarista da TV e eu narrei a primeira medalha olímpica do Brasil [no taekwondo]. Quando acabou eu comecei a chorar na hora, porque eu pensei comigo: era pra eu estar lá. Então, quando vi que a fama tinha mudado o fluxo e a direção da minha vida, eu desabei. Terminados os Jogos de Pequim, falei pra mim que, a partir daquele momento, não daria mais.[175]

Acrescentemos a isto, porém, o fato de a fama associada a boa fase do atleta não ter trazido mudanças significativas para a infraestrutura da modalidade, tampouco para seus atletas, que, tal como os atletas das demais modalidades olímpicas, permaneceram perseguindo suas carreiras apesar da *política-da-ausência-de-política* e da corrupção nas entidades dirigentes do esporte. Consciente do lugar que ocupa no mundo e do mundo que o cerca, Diogo arrisca-se numa espécie de duplo embate. Para ele, a luta para permanecer no esporte nunca esteve dissociada da luta para além dos tatames, contra a desvalorização da classe dos atletas e o racismo a ela associada.

O embate no qual se inseriu, no entanto, sempre foi marcado por resultados ambíguos, isto é, derrotas que contam mais como vitórias e vitórias que contam mais como derrotas. Conforme o próprio atleta analisa, o embate tanto "fez bem" quanto "fez mal" a ele, pois na medida em que passou a lidar com forças desconhecidas, "cutucar a onça", iluminou um problema central do esporte brasileiro, ao mesmo tempo em que se distanciou da condição atlética necessária à condição de representante da categoria. Em outras palavras, quanto mais próximo das raízes da precarização da modalidade, mais distante ficava desta como atleta. O grande adversário de Diogo nesse processo talvez tenha sido a própria linha sobre a qual teve que se manter equilibrado. Ao mesmo tempo que heroica e elogiável, sua ação política foi também sacrificial e cercada por críticas. Carlos Fernandes, que até meados de 2014 presidia a Confederação Brasileira de Taekwondo, em documentário biográfico sobre Diogo Silva expressa não ver o atleta como uma "pessoa humilde":

> Ele não tem humildade. Ele ganhou aquela medalha nos Jogos Pan-Americanos e vive com aquela medalha até hoje. E só polemizou, polemizou, polemizou. Depois começou a perder, perder, perder. Ficou criando problema, falando bobagem, quis botar a culpa em várias instâncias, até mesmo na Confederação. A confederação não está aqui para educar ninguém. Ela está aqui para fazer o trabalho, pra cobrar. [...] Ele [Diogo] sempre reclamou. Se o Diogo se olhar no espelho ele vai reclamar dele mesmo. Eu não sei qual o problema dele. Eu não sou psicólogo, eu não sou psicanalista, sou presidente de uma Confederação.[176]

---

[175] Ibidem.

[176] Ibidem.

Essa luta de desígnios duplicados do artesão negro, que conforme sugere Du Bois (1998, p 40), "pode apenas resultar em torná-lo um pobre artesão, posto que não tem senão meio coração numa ou noutra causa", carecia de colaboração e trabalho coletivo capaz de despersonalizar a reivindicação e a luta que, por muito tempo, figurou como sendo a causa de um homem só. Fruto tardio dessa luta, o mestre de taekwondo chamado Marcelino Barros é a pessoa que a partir dos anos 2011 passa a investigar as contas da Confederação Brasileira de Taekwondo, chegando às mesmas conclusões há muito apontadas por Diogo. O mestre Marcelino foi quem mais tarde, com apoio de Diogo, encaminhou denúncia de utilização indevida e desvio de recursos contra a respectiva Confederação, contribuindo decisivamente com um processo investigativo já em curso, denominado *Operação Nemeus*, coordenada pelo Ministério Público e Polícia Federal, que resultou na descoberta de esquema de corrupção e desvio de verba pública envolvendo empresários e presidentes de Confederações Esportivas, dentre os quais se inscreve Carlos Fernandes, a primeira grande autoridade do esporte presa pela Operação.[177]

Se Diogo fez o que fez, da forma que fez, foi porque ao longo de sua trajetória não encontrou escuta suficiente e porque não conseguia suportar o silêncio. Mas ainda que da comunidade taekwondista tenha se tornado "aquele que mais falava em nome da classe", não conseguiu apoio capaz de sustentar sua presença na seleção brasileira. O ciclo Olímpico dos Jogos de Londres em 2012 foi para Diogo o início de uma solitária jornada esportiva que o acompanharia até o fim da carreira. Seu técnico à época, Carlos Negrão, considerou que "dentro das instituições do taekwondo e dentro das instituições do esporte Diogo criou inimigos poderosos, que passaram a ver que o sucesso dele contribuiria para a queda dessas pessoas", acrescentando que, "pra voltar ao foco, o Diogo teve que enfrentar muita dificuldade. Ele estava decidido a ir para os Jogos de 2012, mas agora ele tinha novos adversários".[178] No mesmo documentário biográfico, Diogo lembra que:

> as pessoas diziam: "não, o Diogo não vai conseguir mais. Ele vai ficar velho". Então foi feita essa Assembleia. Dentro dessa Assembleia foi decidido que eu teria uma única chance. Eu não teria a chance como foi da última vez: de um Pré-Olímpico Mundial, caso eu não entre ou um Pan-Americano. Eu não teria

---

[177] VECCHIOLI, Demétrio. Ex-presidente da CBTKD é primeiro cartola brasileiro condenado à prisão. Blog Olhar Olímpico. UOL. 23 de março de 2018. Disponível em: https://olharolimpico.blogosfera.uol.com.br/2018/03/23/ex-presidente-da-cbtkd-e-primeiro-cartola-brasileiro-condenado-a-prisao/, acesso em fevereiro de 2019.

[178] *A luta de um homem só*. Direção de John John Valle. Brasília: Memória do Esporte Olímpico Brasileiro, 2016, min. 26.

> essa chance. Eu teria a chance mais difícil, que é o Pré-Olímpico no qual eu tinha o melhor resultado. E eu precisava conquistar títulos que ninguém tinha conquistado. Isso que ia dar a oportunidade de Londres. "Se você não entrar, o seu sonho Olímpico acabou".[179]

À contragosto dos adversários políticos, Diogo conquistou a vaga para a sua segunda Edição Olímpica, concebendo esta como a última oportunidade de sacramentar sua trajetória esportiva contestatória subindo mais uma vez ao pódio com uma medalha no peito. Desejo interrompido na disputa pela medalha de bronze, quando nos três segundos finais a ponta dos pés de seu adversário estadunidense toca o capacete do brasileiro, definindo a luta em favor do primeiro. Diogo se despediria de Londres ciente de que, a partir daquele momento, teria que recomeçar do zero, tendo não só os adversários políticos e a dificuldade de apoio no horizonte, mas o esgotamento do próprio corpo concorrendo com o desejo crescente de estar entre o seleto grupo dos medalhistas Olímpicos brasileiros. "A gente sabe que, sem medalha Olímpica, você volta para o buraco de novo. Então eu vou voltar para o meu buraco e cavar até sair no céu de novo".[180]

5.2.3 Um "sindicalista" Olímpico-abolicionista

Quando o documentário biográfico sobre Diogo traz desde o título *a luta de um homem só*, reforça, dentre outras coisas, a dificuldade que o atleta encontrou para formar uma frente de luta coletiva capaz de despersonalizar uma reivindicação que, afinal, se referia a uma demanda da classe esportiva de um modo geral. Embora ao atleta não tenha sido negado apoio, este fundamental a sua recuperação e preparação para os Jogos de Londres, não havia quem com ele marchasse contra a gestão autocrática e opaca dos dirigentes. Pelo contrário, havia atletas que se sentiam prejudicados não pela estrutura do esporte, mas pela postura política de Diogo, preferindo evitar terem seus nomes associados a um rebelde. Atravessando o caminho de Diogo estava a própria cultura esportiva nacional, constituída sob uma perspectiva voluntarista de um amadorismo pretensamente apolítico, que submetia uma comunidade inteira a competição de todos contra todos, desfigurando-a enquanto classe e categoria com força suficiente para colocar seus interesses em pauta.

---

[179] Ibidem.
[180] Ibidem.

Na mente de Diogo, as grandes mobilizações da classe operária e do movimento pelos direitos civis fazia todo o sentido dentro do deserto e escassez de democracia com que se constitui o cenário e cotidiano dos atletas. A dificuldade de mobilização dos atletas enquanto classe trabalhadora esportiva, segundo o próprio atleta identifica, se dá em função da própria ideologia/cultura que rege o esporte, segundo a qual a superação de dificuldades será sempre fruto do mérito e do esforço do atleta dirigido tão somente para a performance competitiva. A isto, Carlos Negrão, acrescenta dizendo que:

> no Brasil nós não temos um costume de debater democraticamente as coisas. Pra tristeza dos atletas, mas principalmente do Diogo, que é uma pessoa mais inconformada, o que a gente precisa na verdade não é só uma questão de mudar os dirigentes, mudar os nomes. A gente tem que mudar uma cultura que existe no Brasil. Infelizmente, depois de quarenta anos de taekwondo que eu tenho, se nós tirássemos todos os dirigentes, daqui dez anos nós teríamos um quadro muito parecido.[181]

Ao longo de sua trajetória, Diogo se deparou com a dificuldade de enquadramento da própria identidade do atleta. Problema que herdado da separação histórica que se fez – como ainda se faz – entre classe trabalhadora e atletas. Enquanto para a classe trabalhadora a luta por direitos sociais data dos anos 1930, foi só a partir dos anos 1990 que a segunda passou a ser interpretada à luz da ausência/presença de direitos trabalhistas. Mas ainda que a atividade laboral do atleta tenha ganhado cada vez mais espaço desde então, o *fator pódio* ainda constitui da área uma pedra de toque. Em outras palavras, conforme Diogo analisa, a chance do pódio é o que marca a separação entre uma minoria que pode ter acesso temporário a direitos e uma grande maioria que conduz sua atividade atlética completamente desamparada, ao mesmo tempo que galvanizada por um discurso motivacional e de "eficácia" psicológica que concentra o desejo de realização profissional do atleta na ideia fixa de superação dos próprios limites. "Como a gente fala, é uma fantasia o espírito olímpico, por que ele só existe na teoria. Na prática, é um comendo o outro".[182]

Ao refletir sobre os processos de isolamento e retaliação aos quais foi submetido por conta das tentativas de organizar sua classe, Diogo expressa que não leva consigo qualquer mágoa ou rancor, encontrando no exemplo das grandes lideranças sociais uma fundamentação histórica e teórica para a sua condição e a situação de seus colegas de trabalho. Diogo vê a

---

[181] Ibidem.

[182] Trecho de primeira narrativa biográfica, disponível em acervo de Memórias Olímpicas por Atletas Olímpicos Brasileiros, gerido pelo Grupo de Estudos Olímpicos – USP.

própria revolta como um valor necessário ao esporte, capaz de desconstruir sua cultura autocrática e devolver aos atletas não apenas o prestígio, mas o direito à voz:

> Sempre quando eu me deparo com essas grandes dificuldades, principalmente se você perceber que todo os grandes líderes do mundo foram traídos, eles não foram pegos. Então, é a pura inveja. Você começa a provocar a inveja, por você conseguir se manifestar e ter muitas pessoas a seu favor. Então, eu sempre penso que é uma falta de informação [inveja, retaliação, passividade], que a gente pode, com educação, diminuir isso.[183]

Nos minutos finais de seu documentário biográfico, ele acrescenta que:

> rebeldia não é errado. Errado é ser passivo. Errado é você ver as pessoas destruindo as coisas e você ficar em silêncio. O ato de rebeldia não é quebrar coisas, é construir coisas. O rebelde constrói, ele não destrói. Constrói princípios, constrói ética, constrói uma nova forma de se falar e de ver as coisas. Então, esse é o meu legado: construa uma nova forma de falar e de ver as coisas. Não continue cultivando o que está errado.[184]

Assim como Soraia André, Diogo constitui-se não só como sujeito da própria história, mas como sujeito da história do esporte. Como que seguindo a máxima freireana (FREIRE, 1997), ele nega de forma veemente a condição da *adaptação* ao sistema e, aceitando o ônus resultante da sua *inserção* e transgressão de fronteiras, submete-se a um movimento de constante busca, escapando assim à alienação desumanizante. No momento em que o esporte, representado pelas estruturas de poder, deixa de observar e colocar em prática os princípios de justeza e elevação da condição humana traduzindo-se num pragmatismo autoritário e vertical, a presença de corpos rebeldes e demasiado humanas, conforme Diogo bem ilustra, torna-se inevitável, providencial e inadiável. Dito de outra forma, os atletas são a razão de ser do esporte não apenas porque não há esporte sem atletas (RUBIO, 2001; 2014), mas porque são, talvez, a única chance que o esporte contemporâneo tem de materializar e dar corpo à sua vocação humanista. Para que pudesse atuar nessa frente, o atleta precisou passar por um processo formativo particular durante a carreira:

> eu precisava de pessoas mais influentes que melhor me direcionassem pra isso. Aí que foi a entrada dentro da política, algumas outras questões foram questões culturais, de periferia, de trabalhos sociais. Com isso eu convivi muito. Foi uma coisa que eu procurei, que fazia parte já do meu dia a dia.

---

[183] Ibidem.

[184] *A luta de um homem só*. Direção de John John Valle. Brasília: Memória do Esporte Olímpico Brasileiro, 2016, min. 26.

> Com isso você vai aprendendo. Essas pessoas foram me colocando, conversando, aí eu fui conhecendo outras pessoas, até chegar num ponto onde eu tô querendo chegar, que é um voo muito maior. Mas o meu começo foi a pura necessidade de me manter informado, pensando que, se um dia, alguém fosse fazer uma entrevista comigo, me questionasse, eu pudesse saber responder [...] quanto mais eu vou amadurecendo, melhores ideias eu vou tendo, de atingir o órgão público, para ocasionar essas discussões. Com 22 anos, era a única coisa que eu poderia fazer [protestar]. A grande dificuldade aqui dentro era colocar [aos demais atletas] que o nosso adversário principal era o órgão público, não era pra gente ficar se degladiando entre atletas e depois não saber o que fazer com aquilo. Muitos atletas ficam tão encanado em querer ganhar: "quero ganhar, quero ganhar, quero ganhar", que depois eles ganham e não sabem mais o que fazer. E o nosso caso não, a gente queria ganhar pra ter visibilidade e voz, pra discutir sobre o assunto. A nossa preocupação era totalmente outra, não era só ganhar o título, só ganhar a competição.[185]

O posicionamento político que Diogo imprimiu no campo do esporte é compreendido pelo próprio atleta como resultado de um processo social e uma *necessidade civilizatória histórica*, que transcende a mera realização esportiva. Muito cedo, aprendeu que a condição proeminente pode não significar muita coisa, principalmente se não estabelece relação com quem também tem a atividade atlética como um meio de subsistência. Para ele, *vencer no esporte* não deveria ter um fim em si mesmo, mas revestir-se de uma *função social* que possa, preferencialmente, favorecer e dar voz à luta da classe, posto que o esporte não só não está descolado da sociedade como compreende uma extensão desta quando reproduz desigualdades, discriminação de classe e raça:

> O período de 2010 a 2014 foi um período extremamente turbulento na minha vida porque eu comprei uma briga muito grande, que é da corrupção esportiva no Brasil [...] Isso eu tive praticamente na carreira toda. No ano de 2004 eu já faço uma declaração pública, quando eu levanto a luva negra em referência ao Movimento dos *Black Panthers*.[186] Então eu já estava sofrendo, sobrecarregado com o sistema esportivo. Já entendia que entrava recurso, mas que esse recurso não chegava e que isso fazia da minha vida o que ela era [...] Dos dezesseis aos vinte e dois eu descobri o *rap*, e o *rap* era o diário da periferia [...] falava de líderes, de Muhammad Ali, do Movimento *Black Panthers*, de Gandhi, de Mandela, do *Apartheid*, dos movimentos sociais no

---

[185] Trecho de primeira narrativa biográfica, disponível em acervo de Memórias Olímpicas por Atletas Olímpicos Brasileiros, gerido pelo Grupo de Estudos Olímpicos - USP.

[186] O gesto que Diogo Silva atualiza nos Jogos Olímpicos de Atenas, em 2004, fazendo referência ao protesto dos atletas afro-americanos, John Carlos e Tommie Smith, é originalmente identificado ao movimento *Black Power*. A associação ao Movimento *Black Panthers Party* (Partido dos Panteras Negras), é comum, uma vez que são movimentos contemporâneos. Contudo, os movimentos se distinguem em termos de programa, práxis política e slogan, muito embora pertençam a um mesmo espectro político ideológico, no qual também se encontram o Movimento pelos Direitos Civis, o Movimento Feminista Negro, dentre outros. O gesto de Diogo, contudo, possui características próprias, fortemente associadas à radicalidade do problema que assola os atletas olímpicos de um modo geral, e que atravessa a vida dos atletas negros e negras de um modo específico. Trata-se de um gesto de características profundamente brasileiras.

> Brasil, do Partido dos Trabalhadores. Ninguém nunca me falou sobre isso. Na escola o nosso livro didático, nós [negros] não somos nada. Somos pertencentes a lugar nenhum, não temos referência nenhuma, não somos nada. E isso era uma coisa que eu pensava: "não é possível. Se estou aqui, existiram vários". Então eu não me via no Brasil, eu não me via nos comerciais, eu não me via como um professor acadêmico, porque eu não tive professor acadêmico negro, meus treinadores não eram negros. Eu não me via na sociedade. Eu só via de um lado: pobre, periférico, passando necessidade, com todas as violências. Mas atravessava essa linha imaginária do *Apartheid* social que temos, simplesmente eu não estava lá, não era pertencente àquele lado e era exatamente o lado em que eu queria estar. Pensava: "é esse o lado que eu preciso estar", e isso me trazia um abalo psicológico e social gigantesco.[187]

Os anos de périplo vividos numa carreira destituída de direitos e perspectivas de futuro exigiram do taekwondista um exercício extra e tanto mais consistente de sobrevivência ao competitivo expediente da modalidade, que envolvia a conscientização política e construção de *um saber sobre* os rumos que a modalidade estava tomando e como estes rumos interferiam em sua vida. A desconfiança corrente de que havia algo de errado com as instâncias superiores do esporte já não era suficiente, assim como as manifestações públicas em oposição ao *status quo* pareciam surtir o efeito contrário, fazendo multiplicar inimigos. Às manifestações públicas era necessário somar estratégias mais sutis, porém contínuas.

O calor de seu ato político inaugural nos Jogos Olímpicos de Atenas, em 2004, e a repercussão midiática resultante da conquista da medalha de ouro nos Jogos Pan-Americanos do Rio de Janeiro, em 2007, rendeu frutos, impulsionou debates e deu luz a uma luta anônima que não se restringia à experiência de Diogo ou mesmo ao taekwondo. Mas também colocou o atleta numa situação difícil em que seus novos adversários eram invisíveis, mas não menos poderosos. É nesse momento que ele passa a concentrar atenção em como, quando, porque e a quem serviam os desmandos do esporte. Torna-se um leitor rigoroso dos regimentos, leis e notícias sobre a Confederação de Taekwondo e a política esportiva do Governo Federal, bem como um articulador político da modalidade: um "sindicalista Olímpico":

> cada título que eu ganhava, eu ganhava uma dimensão, eu tinha o direito a voz. Aí eu falava exatamente sobre isso: "porque que o dinheiro não chega a nós [atletas]? O que é que está acontecendo?". Porque a cobrança pra você ser um atleta Olímpico é gigante, mas eu não tinha estrutura [...] Passei a criar um movimento dentro do taekwondo que não existia, de conversar com os outros atletas e falar pra eles: "vem cá, vocês não estão percebendo isso? Vocês não estão vendo o que eu estou vendo? Não percebem a forma como a

[187] Trecho de segunda narrativa biográfica, disponível em acervo de Memórias Olímpicas por Atletas Olímpicos Brasileiros, gerido pelo Grupo de Estudos Olímpicos - USP.

> gente vive, conquistando inúmeros títulos e ainda assim não saímos desse contexto financeiro? Nós aqui somos todos de periferia, independente de qual estado a gente é e da cor da pele que nós temos". Isso começou a criar um alerta interno que preocupou quem estava no comando. Então é natural, dentro de todo contexto histórico do ser humano na Terra, querer derrubar o líder: "derruba o líder, porque os outros vão ficar com medo e o movimento acaba". Por inúmeras vezes tentaram me silenciar, primeiro dizendo que eu não deveria falar. E isso é falado até hoje para os atletas Olímpicos, tipo: "você é atleta, a sua função é competir, não é falar". Aí já é uma briga. Eu me tornava um inimigo. Na frente deles eu dizia que não iria falar, mas na primeira chance que eu tinha, eu desabafava. Só que como eu falava em cadeia nacional, a cobrança que vinha sobre quem estava no poder. Então começou a vir uma cobrança em cadeia. O Nuzman era o presidente do Comitê Olímpico Brasileiro, que ficou trinta e dois anos no poder e foi indiciado por corrupção. Mas com vinte e dois anos eu já falava desse sistema e depois de dezesseis anos, parte desse sistema foi abalado. Foram dezesseis anos falando da mesma coisa, mas dezesseis anos sendo boicotado também. Então eu comecei a me sentir sozinho, porque as pessoas [atletas] me falavam: "cara, a gente não vai aguentar". A base educacional nossa é frágil. Quase todos eram de periferia, sofriam a mesma cobrança que eu, de não poder falar senão perdiam o salário ou seriam cortados. Todo mundo ficava com muito medo. No final, eu que ficava ali tomando as pancadas na linha de frente. Mas esse foi o primeiro movimento que o taekwondo teve, dessa articulação política. Ali a gente começou a fazer política. Ali eu comecei a despertar para que as pessoas tivessem o interesse de ler: "pô, leia o seu contrato, não assina e simplesmente entrega. Vamos obter conhecimento externo. O que é o Comitê Olímpico? O que ele faz? O que é uma Confederação? O que ela faz? O que é ser atleta?[188]

Diogo foi quem, ao pé do tatame, prestou-se a esclarecer coisas aos seus colegas que aparentemente pareciam naturais e dadas. Ter sofrido boicotes e processos de silenciamento apenas demonstraram que estava no caminho certo, muito embora o peso que carregava sobre seus ombros fosse imenso. A isto se soma o fato de ele ser negro e estar, dentro de uma estrutura hierárquica classista, autoritária e racista, abaixo dos dirigentes esportivos, os quais não pouparam esforços para marginalizar e calar a voz do rebelde. Ocorria que a visibilidade a que foi exposto também tirava das sombras uma relação de poder que prosseguia intocada e que passou a ter que dar satisfações sobre o destino de verbas e razões da precariedade a que se encontravam os atletas. Com seu ato, Diogo revolveu do esporte as suas raízes autoritárias, mas também de precarização do trabalho esportivo sempre disfarçada por um romantismo voluntarista próprio dos tempos de amadorismo:

> Nós sempre fomos colocados como atletas não-profissionais. E se hoje a gente ainda tem dificuldade de entender o que é um atleta não-profissional, vinte anos atrás era mais complexo ainda. Mas como isso era colocado a partir de quem estava acima, era como se fosse uma regra. Então assim: "porque

[188] Ibidem.

> você não recebe salário? porque você não é profissional". E eu perguntava: "mas quando é que vocês vão me profissionalizar?" Nunca! Significa que eu nunca vou receber salário. Então eu comecei a levantar esse movimento, de falar: "ué, mas a gente vai trabalhar de graça? A gente não pode trabalhar de graça". E esse movimento incomodava, porque era um movimento pra obter conhecimento, pra libertar as pessoas de uma escravidão em que elas nem sabiam que estavam. A gente trabalhava de graça, mas depois que você está no pódio você se torna o atleta do Brasil, reconhecido pra ser um herói brasileiro. Mas ninguém quer saber se esse herói tem dinheiro pra pagar o ônibus e qual a condição de vida em que ele está.[189]

Diogo conta que os conflitos gerados pelo movimento por ele estimulado aumentavam na mesma proporção em que os atletas passaram a querer discutir, debater e a ensaiar um levante coletivo capaz de equilibrar a correlação de forças. O atleta não sugere, nem à época e nem durante as suas entrevistas, que esse movimento de atletas caminharia para a formação de um sindicato. E talvez nem fosse essa a sua intenção. O fato de ter contribuído para que seus colegas passassem a refletir sobre suas condições laborais e dominação de raça e classe a que estavam submetidos, cumpriu com seu objetivo, pois pela primeira vez dava ao referido grupo a chance de pensar o próprio destino e a identidade da profissão a partir de suas próprias angústias, necessidades, especificidades e desejos, bem como a chance de escolherem dar a este despertar algum encaminhamento, cujo desfecho não sabemos. O que isto ensina, contudo, é que talvez a forma de organização coletiva dos atletas por direitos laborais e por aprofundamento da democracia no esporte, por uma questão de expediente, cultural e até mesmo histórica, não pode ser enquadrada nos mesmos termos de um sindicalismo clássico, vulnerável às mesmas burocracias das instâncias esportivas e à cooptação pelas forças da corrupção. Para esse movimento, Diogo sugere um caminho mais orgânico, baseado na busca, produção de conhecimento e um protagonismo dos próprios atletas que lhes possibilite o direito a voz e ao voto.

---

[189] Ibidem.

6. Aproximações teóricas: porque lutam os atletas negros?

6.1 Diáspora negra: inscrição e resistência na modernidade

A descolonização jamais passa despercebida porque atinge o ser, modifica fundamentalmente o ser, transforma espectadores sobrecarregados de inessencialidade em atores privilegiados, colhidos de modo quase grandioso pela roda viva da história. Introduz no ser um ritmo próprio, transmitido por homens novos, uma nova linguagem, uma nova humanidade –
Frantz Fanon[190]

A presença e inscrição dos negros na *modernidade* teve como evento inaugural a dispersão compulsória dos povos africanos pelo Atlântico, concebidos pela razão mercantil-colonialista europeia e estadunidense como "matérias primas" e sacrifícios vivos do culto ao "progresso". A modernidade, antes de mais, compreende um projeto societário cuja principal fonte de sustentação é a escravidão e o colonialismo. Sua superfície é composta de projetos arquitetônicos, artísticos, literários, filosóficos e científicos, de emergência de tecnologias, instalação de maquinarias, de novas formas trabalhar, de pensar e de conhecer o mundo. Seu subterrâneo, no entanto, é putrefato, animalesco, voraz, desumano, palco de celebração de irracionalidades, vala comum de milhares de seres humanos, desenraizados, cuja ponte de retorno às origens foi dinamitada (GILROY, 2001; JAMES, 2010). Esse foi o cenário da dispersão e da inscrição negra no mundo moderno: um encontro de sujeitos históricos com um oceano e Novo Mundo onde a primeira lei que se estabelece é a da inviabilidade da existência. Atlântico e Américas, no entanto, não deixaram de ser afetados pelas justas revoltas, insurreições e variadas expressões de resistência dos então considerados *infra-humanos*. Os ecos dessas insurreições atravessaram os séculos para, no século XIX e XX, influenciar as lutas abolicionistas, anticoloniais, os pan-africanismos, as políticas da negritude, as lutas pelos direitos civis e contra o *Antiapartheid* (FANON, 1968; JAMES, 2010; DUBOIS, 1998; CÉSAIRE, 2011; GILROY, 2001; 2007; MBEMBE, 2019).

A emergência das expressões metropolitanas do movimento negro no Brasil da segunda metade do século XIX em diante bebe da mesma fonte, encontrando na emergência dos quilombos, nas figuras de Zumbi e Dandara e nas religiões e lutas de matriz africana alguns dos principais elementos de construção da identidade afro-brasileira e de seu projeto de

[190] FANON, Frantz. Os condenados da Terra, p. 26.

existência. Conforme nos conta Florestan Fernandes (1989, p. 77) negros escravizados e libertos (anônimos na sua grande maioria) foram os protagonistas de um abolicionismo brasileiro radical, cujo fortalecimento nas últimas décadas do século XIX abalou as estruturas da escravidão, tornando o seu fim uma demanda inelutável. A ira dos escravistas, oligarcas e parte da elite intelectual brasileira, no entanto, não era maior do que o medo à emergência de uma revolução negra semelhante a que ocorreu em São Domingos em 1804 (AZEVEDO, 1987). Semelhantemente ao que ocorreu na pequena ilha, as insurreições negras brasileiras chegaram a contar com uma pequena participação de membros da burguesia e com uma parcela de membros brancos da classe trabalhadora pobre, como os artesãos, os operários e pequenos comerciantes. Segundo Fernandes (1989) nessa relação encontrava-se o gérmen de uma revolução de proporção nacional, adiada devido a uma sequência de operações que culminaram na edificação de uma república de caráter contrarrevolucionário e marginalizadora dos protestos negros.

Esses movimentos emancipatórios são, com justiça, considerados verdadeiras *marchas civilizatórias*, posto que os valores de liberdade, igualdade e fraternidade celebrados pela modernidade pós-revoluções inglesa, americana e francesa, permaneciam restritos aqueles cuja cidadania se legitimava por meio das posses e na cor da pele. Não por acaso, o lema principal da revolução negra de São Domingos reivindicava a mesma *liberté*, *égalité* e *fraternité*, denunciando a hipocrisia constitutiva da sociedade dos livres. Por mais distante que pareça estar da realidade brasileira, a primeira e mais bem-sucedida revolução negra da história moderna conferiu verdadeira universalidade a um direito de liberdade até então consignado à consciência e temperamento dos brancos (AZEVEDO, 1987).

Desde São Domingos, a extensão dos valores democráticos aos negros e mestiços, mas também aos brancos pobres, se estabelecia como resultado imperativo da vitória revolucionária (JAMES, 2010). Processo que inspirou no Brasil frações mais “radicais” do abolicionismo, à exemplo de André Rebouças, José do Patrocínio e Luiz Gama, três dentre os mais proeminentes nomes do movimento; este último, um árduo defensor da violência do escravizado contra o seu senhor como um direito natural. Em seu sentido político mais precioso, o radical-abolicionismo traduzia uma pressa pela vontade de existência, assim como a violência dos colonizados em meados do século XX compreendia em si uma ética de justiça. O caráter antagônico da inscrição dos negros na modernidade não deixa de ser o resultado de uma contingência histórica, bem como um dos efeitos lógicos da experiência de subalternização. A liberdade, cabe reiterar, é um valor anterior à própria modernidade ocidental, bem como uma prerrogativa

central às lutas de libertação nacional que emergiam na Ásia, nas Antilhas e na África no século passado.

A violência transformadora dessas lutas não se restringiu ao uso (necessário) da força. O campo da cultura também colheu frutos desse processo histórico, como é possível observar no campo artístico, religioso, bem como nas formas distintas de assimilação e *crioulização* da cultura do colonizador (FANON, 1968; ODENDAAL, 1980; HALL, 2003; GLISSANT, 2005; GEMS, 2006).

A diáspora negra e as lutas dela decorrentes compreende, portanto, o movimento de interrupção da força destrutiva da modernidade, mediante revoluções políticas e culturais que foram capazes de alterar todo um sistema de reconhecimento alimentado por preconcepções religiosas, filosóficas e científicas sobre a "inessencialidade constitutiva" do não-branco (FANON, 1968; GILROY, 2001).

Nas páginas que se seguem, analiso algumas implicações socioculturais, epistêmicas e políticas da diáspora negra a partir das diferentes políticas que esse movimento histórico desencadeou.

6.1.1 Anterioridades e implicações político-epistêmicas da diáspora negra

Pensar a diáspora negra é, antes de mais pensar um projeto moderno específico e, em alguma medida, contrário à modernidade ocidental animada pela retórica universalista e colonial euro-estadunidense. É dar-se conta de que as formas que essa "dispersão" assumiu ao longo dos séculos compreende de fato um processo civilizatório, porque fundamental ao próprio reestabelecimento do tamanho original do mundo. É também reconhecer que as faces e desdobramentos desse processo civilizatório são múltiplos e que não há autor ou interpretação que lhe baste. *Rebelde* às simplificações, a diáspora negra possui (necessariamente) uma *episteme* própria, forjada em função dos processos de deslocamento, bem como no interior das revoltas, insurreições, revoluções, guerras e políticas culturais de existência protagonizadas pelos seus herdeiros, dos mais emblemáticos aos mais anônimos.

Essas tradições dissidentes, conforme postulou Gilroy (2007, p. 32), "inauguradas com a luta contra a escravidão, uma luta pelo reconhecimento do ser humano em vez de mercadoria, do sujeito e pessoa em vez de objeto", tornou conhecida a urgência de uma nova ética de convivência, que embora esteja longe de se materializar na sua integralidade planetária, segue constrangendo as sociedades e estados ocidentais à produzirem políticas mais efetivas de

reparação e justiça histórica. A diáspora negra não se trata apenas de um processo migratório forçoso, com implicações meramente demográficas, tal como as descrições mais gerais sugerem. Em grande medida, essa diáspora consiste um movimento teórico que estabeleceu inversões fundamentais na compreensão corrente do que vem a ser a raça e o próprio substantivo Negro. Extensão ou desdobramento desse processo histórico, "a descolonização", conforme reivindica Mbembe (2019, p. 57-58) "foi uma categoria política, polêmica e cultural plena". Luta que "buscava a reconquista, pelos colonizados, da superfície, dos horizontes, das profundezas e das alturas de suas vidas". Mais do que uma tarefa prático-política, "ela propunha um enorme trabalho epistemológico e até estético". Condição preliminar "para se libertar dos esquemas mentais, discursos e representações que o Ocidente havia empregado para roubar a ideia de futuro". A diáspora negra, por onde quer que passou, universalizou aos seus herdeiros a possibilidade do *conhecimento de si*, fundamental à superação da heteronomia.

A diáspora negra pode se referir ainda a um movimento de suspensão dos destinos preestabelecidos pelo sistema moderno de hierarquização dos corpos e nações. Uma espécie de "efeito colateral" resultante de operações arbitrárias (e seculares) de subalternização e violência, dispersão corresponsável pelo alargamento da noção de democracia, direito e negritude (GILROY, 2001, 2007; HALL, 2003; LARKIN NASCIMENTO, 2003; GLISSANT, 2005; MBEMBE, 2017; SANTOS, 2019).

Conforme argumenta Gilroy (2001, p. 108), as experiências históricas das populações "dessa diáspora criaram um corpo único de reflexões sobre a modernidade e seus dissabores, que é uma presença permanente nas lutas culturais e políticas de seus descendentes atuais". O esforço intelectual de diferentes autores, pensadores e ativistas inscritos nesse movimento, submeteu as grandes narrativas da modernidade a um exame crítico do qual não se pode escapar sem o reconhecimento às contradições do "progresso" consignado à expropriação territorial, cultural, exploração de trabalho escravo e colonial (FANON, 1968; GILROY, 2001). Todo esse movimento teórico-político faz parte do que aqui se quer definir por diáspora negra, fenômeno que não se permite compreender apenas pelo conceito, uma vez que seus desdobramentos falam muito mais ao nosso entendimento. Numa escala ainda mais ampla, a diáspora negra, defende Gilroy (2001, p. 18) compreende "uma alternativa à metafísica da "raça", da nação e a uma cultura territorial fechada, codificada no corpo". Em outras palavras, "a diáspora é um conceito que ativamente perturba a mecânica cultural e histórica do pertencimento". Mais adiante, verificaremos como ela é importante ao exame crítico da universalidade proposta pelo Olimpismo de Pierre Coubertin e como ela, de algum modo, coloca em movimento valores até então celebrados no plano das ideias.

Com prossegue Gilroy (2001), inevitavelmente, o projeto político e societário que a diáspora negra propõe à modernidade gera incômodos, uma vez que seus postulados antagonizam uma "ordem" social que se quer natural e tanto mais orientada por um dito progresso da razão notório por sua capacidade de descartar, marginalizar, subalternizar (GILROY, 2001). A isto Mbembe (2017, p. 27-28) acrescente que "em sua ávida necessidade de mitos destinados a fundamentar o seu poder, o hemisfério ocidental considerava-se o centro do globo, pais natal da razão, da vida universal e da verdade da Humanidade". Auto proclamado como parte mais civilizada do mundo, só o Ocidente teria inventado o direito das gentes. "Só ele conseguiu edificar uma sociedade civil das nações compreendida como um espaço público de reciprocidade do direito". Seria do Ocidente também a integral responsabilidade pela "codificou um rol de costumes, aceites por diferentes povos, que abrangem os rituais diplomáticos, as leis da guerra, os direitos de conquista, a moral pública e as boas maneiras, as técnicas do comércio, da religião e do governo". Desse processo, que também pode ser caracterizado como uma política de enraizamento da hegemonia cultural do ocidente em nossas subjetividades, emergem as percepções mais duras do significado de raça, nação e cultura, as quais a diáspora negra, e não só, cuidará de embaralhar. De algum modo, conforme analisa Gilroy (2001, p. 20), esse movimento produziu um circuito de solidariedade universal, tanto no que se refere à rede de análise da sociedade moderna, quanto no que toca "o estabelecimento de novas compreensões sobre o *Self*, a semelhança e a solidariedade". Me atrevo com isso a dizer que, onde quer que se inserem os herdeiros da diáspora negra, alí se particularizará uma história de reelaboração ou de abalo às estruturas materiais e simbólicas preestabelecidas.

Para além do reconhecimento às contribuições africanas e afrodescendentes à cultura e ao processo civilizatório moderno, a leitura do mundo a partir da diáspora negra, segundo Gilroy (2001, p. 108), tem por finalidade "contribuir para certo trabalho intelectual reconstrutivo que, por olhar para a história cultural moderna dos negros no mundo moderno, tem uma grande relação com as ideias sobre o que era e é hoje o Ocidente". O que obviamente está em jogo é o projeto societário vigente, que, orientado ao modo de produção capitalista, imperialista e neocolonial, precisa produzir parte importante do mundo como "o resto do mundo", passível de toda sorte de injúria, usos e abusos em nome "do mundo que importa". Aos que vivem no resto do mundo, cabe o destino da busca incessante por se adequarem ao "primeiro mundo" (MBEMBE, 2017). O "perigo" que a diáspora negra coloca em circulação é o da declosão do mundo moderno, suas tradições e instituições. Do seu interior emergem "as variantes particulares de radicalismo articuladas pelas revoltas de povos escravizados", como argumenta Gilroy (2001, p. 106), bem com formas de uso seletivo das ideologias da revolução

ocidental que posteriormente se convertem “em movimentos sociais de um tipo anticolonial e decididamente anticapitalista”. A concepção capitalista de esporte, postulará Fanon (1968) na ocasião das revoluções anticoloniais africanas:

> é fundamentalmente diferente daquela que deveria existir num país subdesenvolvido. O homem político africano não deve preocupar-se em fazer esportistas, mas homens conscientes que podem também ser esportistas. Se o esporte não se integrar na vida nacional, isto é, na construção nacional, se formarmos esportistas nacionais e não homens conscientes, então, em breve assistiremos ao apodrecimento do esporte provocado pelo profissionalismo, pelo comercialismo. O esporte não deve ser um jogo, uma distração oferecida à burguesia das cidades. A maior tarefa é compreender a todo momento o que se passa entre nós. Não devemos cultivar o excepcional, procurar o herói, outra forma do líder. Devemos erguer o povo, engrandecer o cérebro do povo, enriquecê-lo, diferenciá-lo, torna-lo humano (FANON, 1968, p. 161).

A diáspora negra, tal como identifica Gilroy (2001), compreende um processo histórico de implicações políticas centrais à construção do nacional, isto é, do conjunto de elementos culturais que permitem a um grupo, por mais heterogêneo que seja, assumir uma identidade nacional. O descarte ou a produção dos indesejados, compreende a parte mais moderna desse processo, a regência de critérios suficientemente duros acerca do que vem a ser cultura e raça. De certo modo, é a própria modernidade ocidental que produz os seus “inimigos” culturais e raciais, primeiro codificando-os não como diferentes, mas desiguais, bem como uma oposição a ser combatida sob risco de perturbação da ordem eleita. O medo metropolitano aos imigrantes, é basicamente um medo associado aos imigrantes não-brancos, mais especificamente, ao conjunto de alucinações que permitiu com que sua presença ou multiplicação se tornasse um risco à ser administrado (AZEVEDO, 1987; FANON, 2008). “Biológico, sexo, forte, esportista, potente, boxeador, Joe Louis, Jesse Owens, soldados senegaleses, selvagem, animal, diabo, pecado”, foram as palavras que Fanon (2008, p. 144-146) destacou em pesquisa que pedia aos brancos estabelecerem livre associação de palavras. O autor reconhece que “a literatura oficial ou anedótica criou tantas histórias de pretos, que não podemos mais ignorá-las”, mas adverte que, “o essencial para nós não é acumular fatos, comportamentos, mas encontrar o seu sentido”. O mais importante nesse processo era ter certeza sobre a real possibilidade de o negro se comportar de modo sadio perante o branco, assim como este podia se comportar perante aquele. As marchas de libertação, ainda segundo Fanon (1968), também tinham essa função essencial de cura e reestabelecimento da saúde roubada pelo colonialismo. Sua realização inadiável tinha por reordenar estruturas materiais, ontogênicas e, por fim, biológicas. A descolonização, continua:

> jamais passa despercebida porque atinge o ser, modifica fundamentalmente o ser, transforma espectadores sobrecarregados de inessencialidade em atores privilegiados, colhidos de modo quase grandioso pela roda viva da história. Introduz no ser um ritmo próprio, transmitido por homens novos, uma nova linguagem, uma nova humanidade. A descolonização é, em verdade, criação de homens novos (FANON, 1968, p. 26).

As trajetórias e estratégias de resistência dos sujeitos da diáspora negra toca essas dimensões, uma vez que a sua ausência de reconhecimento se traduz cotidianamente nas mais variadas formas de opressão. Para a diáspora negra, o mundo (da cultura) se estabeleces em grande medida como uma oposição e interdição. Esse mundo também é um mundo pesado, apoiado sobre os ombros de escravizados, colonizados e pós-colonizados, cuja movimentação na direção do direito à existência inevitavelmente abala, quando não destrói o constituído. Por muito tempo, a conquista difusa da alforria foi compreendida como algo perfeitamente administrável nas colônias e metrópoles. O mesmo não é possível dizer acerca da participação dos alforriados nas questões sociais, sua luta por direito de propriedade da terra, direito ao voto e de acesso à educação e ao trabalho. A diáspora negra, manifesta nas políticas de descolonização e luta pelos direitos civis, compreende justamente esse processo de *inserção*, que nos termos de Paulo Freire (1997) compreende um momento posterior à *adaptação*. Esse último fala de um ajustamento do corpo às condições ambientais, sociais e culturais dadas, ao passo que o primeiro se refere à movimentos de interferência no mundo, para que esse deixe de ser o peso ao qual nos referimos há pouco. Um dos maiores legados teóricos de Fanon (1968) talvez esteja associado a essa ideia de que a única possibilidade de saúde verdadeira dos colonizados estava ligado à luta anticolonial pela autodeterminação do Eu e do nacional. Em sua última entrevista, Freire (1997) argumenta algo semelhante, defendendo a marcha dos Sem Terra como traduções objetivas de postulações teóricas sobre a necessidade imperativa de brigar, para que se tenha um mínimo de transformação.

6.1.2 A diáspora negra como oposição

A diáspora negra compreende um *ponto de inflexão* da história moderna. Seu desenraizamento, vontade de retorno, mas também de pertencimento carregam no ventre um sentido e valor superior à noção corrente de “processo civilizador”. Sua relação com o projeto societário iluminista e liberal burguês é fundamentalmente orientado à materialização das suas

promessas. O próprio apego ao cristianismo – depois desta doutrina ter sido compulsoriamente aplicada nas colônias em nome da "redenção" dos corpos e modos de viver "pagãos" – se torna uma dentre as muitas formas com que os sujeitos da diáspora negociam a sua existência, encontrando nas sagradas escrituras explicações para o suplício e na disciplina litúrgica uma forma de garantir um futuro sem dor.

O apego ao texto, também significa propriedade da sua interpretação. Tão logo, o que era acaso, se transforma em propósito, segundo Mbembe (2017, p. 169), dá-se início a uma espécie de processo iniciático, cuja tarefa é a busca pela verdade, pela libertação e pela cura, "em suma, a promessa de uma vida nova". O mundo da alegoria, prossegue o autor, não é abolido. O que se estabelece é uma nova relação entre este e o mundo por vir. "O advento é a promessa de eleição para a salvação, que é um conjunto de ideias que, pelo seu lado encantatório, podem ser qualificadas de mágico-poéticas". A isto se soma o exercício de fé na ressurreição dos mortos, "sublime mentira que se apodera do desejo de um tempo absoluto, a extensão infinita que são o tempo e o espaço da imortalidade". Num plano mais imediato, o aceitar a cristo como seu senhor e salvador acarreta estar diante de uma *verdade revelada*, responsável por "um verdadeiro trabalho sobre si, o apagamento de qualquer identidade distinta e separada, a abolição da diferença e a adesão a uma humanidade, agora universal".

A diáspora negra também apresenta uma relação distinta com a sociedade de mercado. Se para o branco, a ascensão social representa alargamento da liberdade e do poder, para o negro, ela continua representando uma chance de fuga, maior proteção frente as arbitrariedades da sociedade estruturada pela hierarquia de raça, gênero, classe, nacionalidade e cultura. Podemos dizer que a diáspora negra compreende um movimento consequente, orientado pelas condições objetivas de emancipação. Entretanto, a fortuna cultural que produz aponta para um horizonte civilizatório tanto mais planetário, transcultural e transnacional de sociabilidade, orientado por uma *vontade de mundo*, não pela *vontade de poder* (MBEMBE, 2019). Mesmo as revoluções anticoloniais, conforme aborda Mbembe (2019, p. 68), tinham por horizonte "a igualdade de todos e o pertencimento comum à cidade republicana acima de distinção social ou racial". Mais tarde, o sonho de um universalismo pós-racial passaria a orientar as lutas contra os racismos consagrados pelos próprios regimes liberal-republicanos e estados fascistas, levando as forças de resistência negras de toda parte a reformular suas estratégias de ação. Talvez este seja o momento em que nos encontramos hoje, o qual Mbembe (2019, p. 73), a partir das categorias poéticas de Léopold Sédar Senghor, considera ser uma luta pelo "renascimento do mundo e do advento de uma comunidade universal mestiça, regida pela partilha das diferenças, daquilo que é único e, nessa base, aberto ao inteiro", contra as forças

de retorno à raça enquanto mecanismo biológico e cultural de afirmação das hierarquias sociais (GILROY, 2007; SAINI, 2019).

A diáspora negra, salvo exceções ligadas a perspectivas raciais mais essencialistas, poderia ser inscrita em uma corrente civilizatória mais alinhada à perspectiva da *declosão*, que em essência implica um alargamento de um mundo inacabado. Essa declosão, universalista por natureza, foi concebida por teóricos da diáspora negra como forma de superação da ideia de divisão do mundo. Trata-se, segundo Mbembe (2019, p. 73) de "um pensar horizontal do mundo que designa um lugar central para uma ética da mutualidade ou, como Gilroy sugere, da convivência, do estar-com outros". A tarefa do Ocidente nesse processo está ligada ao reconhecimento progressivo às insuficiências de sua retórica universalista. Se essa autocrítica faz parte da tradição teórica ocidental desde o final do século XX, encontrando em Nietzsche uma das principais referências, politicamente ela segue viva e muito bem representada nas mais diferentes esferas da vida social, cultural e geopolítica, conforme os estudos pós-coloniais muito bem apontam.

Resultante do deslocamento epistêmico provocado pelas *diásporas*, a própria abordagem "pos-colonial", conforme se refere Hall (2003, p. 113), compreenderá "uma interrupção crítica na grande narrativa historiográfica, na historiografia liberal, sociologia histórica weberiana, assim como nas tradições dominantes do marxismo ocidental", que reduziram a compreensão do mundo à parâmetros europeus. A busca pelas vozes dos subalternizados, pelas formas de hibridação e instrumentalização seletiva dos valores e esquemas culturais dos colonizadores, surge com estratégia de reestabelecimento e redimensionamento do mundo. Mais do que uma forma de identificação das continuidades e novos contornos da dominação colonialista, a abordagem pós-colonial busca lançar luz sobre o que Hall (2003, p. 114) considerou como "movimentos transversais, transnacionais e transculturais, inscritos desde sempre na história da colonização, mas cuidadosamente obliterados por formas mais binárias de narrativização". Uma cartografia interessada no espírito pós-racial desses movimentos, segundo orienta Gilroy (2001, p. 14), demanda uma abordagem historiográfica descentrada e não-convencional, um exercício de escrita orientado à demonstração de como "as culturas dissidentes da modernidade do Atlântico negro têm desenvolvido e modificado este mundo fragmentado, contribuindo amplamente para a saúde de nosso planeta e para suas aspirações democráticas".

Salvo as exceções que aqui se farão conhecer mais adiante, a diáspora negra representa, segundo Gilroy (2001, p. 19-21), uma corrente não-essencialista da identidade. Aspecto que concorre com as narrativas de identidades primordiais, supostamente estabelecidas pela

natureza e tradição. Essa qualidade das identidades negras diaspóricas tem como origem comum a experiência do desenraizamento, mas sobretudo de resistência por parte dos sistemas republicanos à incorporação dos negros ao plano do direito à propriedade e da legitimidade política. Daí a imagem do *Atlântico Negro*, usada por Gilroy para se referir a uma espécie de oposição ontológica dos desenraizados e seus movimentos as formas sociais duras e tradicionais de sustentação das hierarquias raciais. Trata-se de "um modo diferente de ser, entre as *formas de agenciamento micropolítico*, exercitadas nas culturas e movimentos de resistência, de transformação e outros processos políticos que são visíveis em escala maior". A pluralidade, regionalidade e ligação transversa das narrativas diaspóricas do Atlântico negro:

> promovem algo mais que uma condição adiada de lamentação social diante das rupturas do exílio, da perda, da brutalidade, do *stress* e da separação forçada. Elas iluminam um clima mais indeterminado, e alguns diriam, mais modernista, no qual a alienação natal e o estranhamento cultural são capazes de conferir criatividade e de gerar prazer, assim como de acabar com a ansiedade em relação à coerência da raça ou da nação e à estabilidade de uma imaginária base étnica (GILROY, 2001, p. 20).

As transformações culturais, políticas e institucionais ocorridas ao longo dos últimos séculos não podem ser compreendidas, portanto, sem o *tempo e desdobramentos da migração forçada*, sem que se conceba os processos abolicionistas desde as suas vísceras, sem que a *violência do colonizado* seja teoricamente deslocada para o campo da ética e da justiça (FANON, 1968). A isto se deve acrescentar também, segundo Gilroy (2001, p. 20) "o ritmo quebrado no qual artistas e ativistas deixam regimes assassinos para trás e encontram asilo político em outro lugar". Pensar o mundo a partir da diáspora negra é útil na medida em que, em primeiro lugar, nos permite transcender as grandes narrativas de infalibilidade da democracia liberal, da ideia de originalidade e fraternidade étnico-racial instantânea. Em segundo lugar, revela como as forças biopolíticas dos projetos nacionalistas atravessam os corpos negros, determinando a estes um destino "seguro", se consignado à "ordem" burguesa, patriarcal e capitalista (GILROY, 2001; hooks, 2015). Noutro ângulo, constataremos que a diáspora negra foi e tem sido um espaço fértil à produção das *boas novas da negritude*, cujo ato inaugural se expressa nas experiências históricas de *inversão* qualitativa do substantivo negro, agora codificado e celebrado em termos de vitalidade, saúde e integralidade humana. Isto não significa necessariamente um arrefecimento das perspectivas raciológicas (GILROY, 2001; 2007). Conforme adverte Gilroy (2007, p. 97), reconhecer o poder da raciologia, o qual não se estabelece apenas a partir de argumentos biológicos, mas se confunde com a cultura, "e uma parte essencial para se confrontar a poder contínuo da raça em orquestrar nossas

experiências sociais, econômicas, culturais e históricas". Em outras palavras, em que pese a fortuna de conquistas protagonizadas pelos herdeiros da diáspora negra, elas ainda têm por adversário as novas gramáticas e contornos da dominação racial amalgamada em formas específicas de instrumentalização da economia, da ciência, das tecnologias de comunicação e mesmo dos esportes (MELO, 2011; MBEMBE, 2017; SAINI, 2019).

6.1.3 O medo branco e a República como trama anti-negra

Conforme sinalizado há pouco, esse processo de reconfiguração da modernidade à luz das reivindicações e projeto civilizador negro não se deu sem oposição. Sob o contínuo controle e vigilância das elites política, intelectual e burguesias nacionais, as expressões diaspóricas de ruptura com a raciologia e de retorno às "origens" africanas da negritude dificilmente escaparam à violência de Estado e às operações simbólicas de redução da importância das heranças culturais negro-africanas. O esgotamento do regime escravista e a progressiva dissolução das empresas colonialistas transferiu a política da opressão racial para as Repúblicas, tanto mais sensíveis aos interesses das classes dominantes, mas agora responsáveis pela integração dos não-brancos sob a égide de democracias liberais suficientemente tolerantes a políticas de segregação racial, formais e não formais, e à emergência de experiências contrarrevolucionárias na forma de fascismos e conservadorismos revolucionários (GILROY, 2007; MBEMBE, 2017). O Estado brasileiro, por exemplo, despediu-se do seu regime escravocrata para aderir a uma razão positivista de sociedade fortemente alinhada à cultura e horizontes europeus de progresso. Ao mesmo tempo que essa transição se convertia no estabelecimento de um sistema de dependência, sensível ao humor das potências estrangeiras, ele inaugurava um campo de disputa, sempre assimétrico, em torno das representações do nacional. À sombra das representações formais, uma cultura afro-brasileira se desenvolvia, não sem dificuldades, reafirmando um Brasil mestiço, às vezes exageradamente celebrado como "vantagem racial" em relação às demais configurações sociais mundo afora. Do interior dessas elaborações inegavelmente contraditórias, emergia um protesto negro, segundo Fernandes (1989, p. 14), confinado à ordem estabelecida, mas suficientemente autêntico e revolucionário, uma vez que "exigia a plena democratização da ordem republicana - através das raças e contra os preconceitos e privilégios raciais". Essas expressões não poderiam vir em hora mais oportuna, uma vez que a própria República se constituía, em larga medida, como uma espécie de *trama anti-negra*.

Para uma importante fração da elite política, econômica e intelectual nacional, o futuro do Brasil dependia em grande medida do divórcio com a cultura negra e indígena, para eles representações patentes "atraso" civilizatório, moral, social e econômico (AZEVEDO, 1987; JESUS, 1999a). Embora convencido da importância da abolição da escravatura no Brasil, Joaquim Nabuco (1849-1910), conforme descreve Azevedo (1987), se inscrevia entre os que associavam à presença negra no país à uma espécie de maldição. Às vésperas da abolição, o político e historiador brasileiro argumentaria que:

> quando os primeiros Africanos foram importados no Brasil, não pensaram os principais habitantes [...] que preparavam para o futuro um povo composto na sua maioria de descendentes de escravos [...] Chamada para a escravidão, a raça negra, só pelo fato de viver e propagar-se, foi-se tornando um elemento cada vez mais considerável da população [...] Foi essa a primeira vingança das vítimas. Cada ventre escravo dava ao senhor três a quatro crias que ele reduzia a dinheiro; essas por sua vez multiplicavam-se, e assim os vícios do sangue Africano acabavam por entrar na circulação geral do país (AZEVEDO,1987, p. 97).

Conforme prossegue descrevendo Azevedo (1987, p. 98), Nabuco lamentava a presença dos africanos e de seus descendentes, pois compreendia que, sem esses grupos étnicos, o Brasil poderia crescer "mais sadio, forte e viril como o Canadá e a Austrália, colonizado por europeus". Embora compreendesse que "os negros por si só não teriam constituído um mal tão grande", o defensor de um abolicionismo sem rupturas não abriu mão da certeza de que sobre a "raça" negra repousava certo "atraso mental" e "instintos bárbaros". Para ele, os afrodescendentes traziam no ventre doenças, feitiçarias com as quais profanavam o catolicismo, assim como "corrompiam" a própria o idioma nacional, inserindo outros vocabulários. Dizia ainda que "o regime escravista, combinado com as características raciais dos escravos, teria promovido o abastardamento da raça mais adiantada pela mais atrasada", ao invés da "elevação gradual dos negros ao nível dos brancos".

Durante todo o século XIX e primeiras décadas do XX, a discussão sobre a presença africana e afro-brasileira se orientou majoritariamente pelo pessimismo racial, dominante à época. As hipótese e certezas sobre as razões do "atraso" brasileiro tinha como principal alvo o corpo negro e sua cultura. O medo ao negro é resultado não só da fantasmagoria e alucinações. A sociabilidade colonial não produziu apenas o monstro, mas como elemento articulador de uma vingança inesperada. Um futuro hegemonicamente negro, para a elite, era inviável, mas uma insurreição era sempre iminente. Para uma primeira corrente de pensamento preocupada com esta questão, o apoio à imigração de europeus era a solução mais imediata. Branquear o

Brasil com imigrantes não era só uma forma de garantir desenvolvimento, mas de semear "harmonia" e "pacificação", mediante "purificação racial". A pacificação social se orientava sobretudo pelo interesse no sucesso do processo de acumulação capitalista, dependente da confiança dos candidatos à imigração. Em seguida, visava escapar ao máximo do revanchismo negro, ao mesmo tempo que manter o processo abolicionista sob o controle de correntes mais reformistas que revolucionárias. A possibilidade de extermínio dos negros, porém, não estava descartada. Ao mesmo tempo em que essa população crescia, crescia também o número dos que consideravam os negros "inimigos domésticos" que ameaçavam a segurança dos brancos, isto é, dos "portadores" do futuro racial e econômico brasileiro (AZEVEDO, 1987).

De forma mais ambígua, mas não menos racista em sua essência, a hegemonia da raça branca (latina) no Brasil foi defendida pelos *homens de sciencia* no início do século XX, mediante políticas progressivas de imigração. Nas palavras de João Batista de Lacerda, representante brasileiro no Congresso Mundial das Raças, realizado em Londres, em 1911:

> A população branca tende a augmentar em proporções crescentes, por levas successivas de immigrantes que entram annualmente nos portos do Brasil e ficam pela mór parte estabelecidos no nosso paiz; e visto que a mais forte corrente immigratoria procede dos paizes latinos, sendo constituída da por Portuguezes, Hespanhoes, Italianos, razão ha para se suppôr que daqui a um século a população branca no Brasil será na sua maioria formada de indivíduos da raça latina. Tomando para base do calculo os algarismos correspondentes aos diagrammas, daqui a um século, a população do Brasil será composta de: Brancos - 80:100; Mestiços negroides - 3:100; Indígenas - 17:100; Negros – 0 (LACERDA, 1911, p. 97).

A tese de Lacerda demonstra que a discriminação racial na República se desenvolve sobretudo como *trama*, anti-negra e mestiça, mas também anti-indígena, orientando-se tanto pelo irracionalismo racista, quanto pelo cientificismo racial darwinista de origem euro-estadunidense, levado às últimas consequências pelas experiências colonialistas e pelo nazismo. Discursos contra os quais os herdeiros da diáspora negra não deixaram de imprimir as mais diferentes resistências, criando com isso as bases simbólicas, ideológicas e jurídicas que liberaram o caminho, não menos difícil, das gerações futuras. O que a história das liberais-democracias nos revela é que a possibilidade de reconhecimento à diferença e materialização de promessas constitucionais são resultados das reivindicações dos oprimidos, não da benevolência dos operadores da República (LARKIN NASCIMENTO, 2003). Os valores civilizatórios do republicanismo não representavam para os negros brasileiros mais do que uma grande coleção de abstrações, convenientes apenas aos membros da classe dominante. Os valores da República, no entanto, não serão recusados pelos negros. Pelo contrário, a

materialização das promessas constitucionais passava a ser pauta central da agenda de luta dos movimentos, do mesmo modo que buscavam minar as raízes de sustentação das estruturas da opressão e discriminação racial, o colonialismo. O sucesso desse processo, no entanto, é parcial, uma vez que a luta contra o colonialismo e seus desdobramentos no Brasil depende do engajamento das demais frações da sociedade. Por mais válidas que possam ser as críticas ao "republicanismo negro", elas não são mais importantes do que a crítica às resistências dos próprios brancos ao enfrentamento à questão colonial e seus desdobramentos. Conforme observou Fernandes (1989):

> nem o branco "rebelde" nem a República enfrentaram a descolonização, com a carga que ela se impunha, em termos das estruturas raciais da sociedade. Como os privilégios construídos no período escravista, estas ficaram intocáveis e intocadas [...] O protesto negro se corporificou e floresceu na década de 30, irradiando-se pouco a pouco além pela década subsequente. Foi sufocado pela indiferença dos brancos, em geral; pela precariedade da condição humana da *gente negra*; e pela intolerância do Estado Novo diante do que fosse estruturalmente democrático [...] O principal feito do protesto negro configura-se na elaboração de uma contra-ideologia racial. Por um jogo dialético, o farisaísmo do branco rico e dominante era tomado ao pé da letra; o liberalismo vazio, acima de tudo, via-se saturado em todos os níveis. O negro assume o papel de burguês conquistador (ou do "notável" iluminista) e comporta-se como o paladino da causa da democracia e da ordem republicana (FERNANDES, 1989, p.14).

No início do século XX, W. E. B. Du Bois (1998, p. 39) argumentava que o que separava brancos e negros "livres" nos Estados Unidos era a *linha da cor*. Traçado que determinou legou à gente negra de todo o mundo um regime de ausências fundamentais e interdições das mais variadas. Resistindo aos processos abolicionistas e à razão crítica, a linha de cor transformou-se naquilo que o autor defendeu ser a questão mais importante do referido século. Tecida ao longo de séculos de escravidão e colonialismo, ela se estabeleceu no inconsciente coletivo como estrutura pré-lógica e "natural" de ordenamento social, colocando negros e brancos em lados distintos, ainda que partilhando de um mesmo regime societário. A abolição da escravidão se estabelece formal e nominalmente, mas em termos práticos, a escravidão moderna ainda opera, garantindo que os limites da linha de cor sejam respeitados.

Convenientemente, a reivindicação negra por uma *Segunda Abolição* será tratada pelos incautos e conservadores como um "gesto anacrônico", da mesma forma que as denúncias à falsa impessoalidade das leis na liberal-democracia serão consideradas um "equívoco negro". Ao não respeitar a linha de cor, o contrato social selado pela raça, o protesto negro se torna ele mesmo algo a ser combatido. O mito da democracia racial, conforme analisa Fernandes (1989)

no Brasil, ou o véu a que se refere Du Bois (1989) nos Estados Unidos, têm por função retardar mudanças estruturais. Ancoradas a celebrações inconsequentes e convenientemente confusas dos processos abolicionistas, essas estruturas ideológicas contentam-se com a *ideia da igualdade*, turvando a compreensão da barbárie e desumanização da abolição inconclusa. No que é essencial, essas doses de ilusão isentam as classes dominantes da obrigação de abrir caminho à emancipação das camadas subalternizadas (FERNANDES, 1989).

O *véu*, metáfora que atravessa a *As Almas do Povo Negro*, de Du Bois (1998), designa um processo de desfiguração que permite com que os brancos contemplarem os negros com "divertido desprezo". O véu, segundo Du Bois, também cumpre um papel de afastamento acético, determinando uma diferença de tratamento àquele que, coberto com o véu, não se permite distinguir do monstro, do animal, do fantasma cuja tarefa essencial é produzir afastamento. O véu, conforme também postula o autor, é a condição que nutre relações especulativas. O que e quem é o sujeito por de baixo do véu, é o branco quem pode dizer, uma vez que não tem os olhos cobertos. Semelhante situação ocorre com o negro, cujo véu o impede de ver o mundo a sua volta com nitidez, mas apenas saber de si e sobre o mundo a partir daquele que "verdadeiramente" vê. Ser negro, sobretudo em um contexto histórico colonial, é dar-se conta de que o mundo não só tem donos, mas é feito à imagem e semelhança destes. Neste mundo, a autoconsciência é praticamente interditada ao negro. A opressão colonial e pós-colonial visa sobretudo assegurar que o negro encontre a si mesmo somente a partir da revelação do outro (DU BOIS, 1998).

Para Du Bois (1998, p. 39), "a história do negro americano é a história desse embate – o desejo de conseguir amadurecida autoconsciência, amalgamar sua dualidade em um melhor e mais verdadeiro ser". Isso nos permite inferir que as lutas e resistências empreendidas pela diáspora negra buscam uma dupla inscrição: uma mais social, conforme apontou Fernandes, outra de ordem mais subjetiva, conforme explica Du Bois. Esses projetos, conforme demonstra Fanon (2008, p. 29), são conduzidos simultaneamente, porque interdependentes. Enredado pela trama dos brancos, o sujeito negro não demora a perceber que sua desalienação está decisivamente associada a questões de ordem material, a uma arquitetura chamada civilização, que nada mais é do que a sobreposição da cultura europeia, com seu poder residual de impor desvios existenciais aos não-brancos. Por isso mesmo é que ao tratarmos da luta e das resistências na diáspora negra, é preciso ter em conta a concepção da *trama* e os porquês da declosão. Basta lembrar, conforme advertiu Fanon (2008, p. 34), que todo povo atravessado pelo colonialismo – isto é, "todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural – toma posição diante da linguagem da

nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana". Parte importante dessa tomada de posição traz consigo a negatividade que lhe é própria. A opressão também é exaustiva, e a exaustão implica a necessidade de se imprimir resistência, afirmar-se. De alguma forma integrado à sociedade, o negro buscará escapar à adaptação e aos destinos que a "civilização" branca predefiniu ao seu grupo racial. Uma vez inserido, isto é, apercebido da possibilidade de interferir na realidade, compreenderá que a própria transformação implica atentar contra as estruturas de sua desumanização, posto que "toda liberação unilateral seria imperfeita".

6.1.4 Diáspora negra e resistência no mundo pós-colonial

Nesse contexto de determinações e destinos aparentemente inelutáveis, a diáspora negra tornar-se-á uma das, senão a mais viva expressão de irredutibilidade e vocação humana para a liberdade. Mediante preservação e ressignificação de símbolos, heranças, tradições e fragmentos de memória, as mais diversas etnias que passaram a residir nas Américas e Europa, ou que se empenharam nas lutas de libertação nacional nos países de origem, se notabilizaram por produzir um sem número de estratégias de sobrevivência e resistência que substanciou a retomada e afirmação de identidades e destino novos (DU BOIS, 1998; GILROY, 2001; HALL, 2003; LARKIN NASCIMENTO, 2003). Conforme Mbembe (2017, p. 68) postula, é a política da diáspora que "*rouba o fogo*", dando novos sentidos e significados à própria ideia de pertencimento e "raça". Esta última deixa de representar apenas uma categoria de infra-humanidade para se tornar um símbolo de luta e orgulho:

> [...] grito cuja função é salvar da decadência absoluta aquilo que foi condenado à insignificância. Este grito – conjuração, anúncio e protesto – exprime a vontade dos escravos e colonizados de acabarem com a resignação, de se unirem; de se auto-recriarem, enquanto comunidade livre e soberana, de preferência através do seu trabalho e **das suas obras**; ou ainda de se apoderarem da sua própria origem, da sua própria certeza e do seu próprio destino no mundo [...] Podemos, portanto, dizer que a invocação da raça nasce de um sentimento de perda; da ideia segundo a qual a comunidade foi cindida, que está ameaçada de extermínio, e que é imperioso voltar a fundá-la, restituindo-lhe uma linha de continuidade para além do tempo, do espaço e da deslocação (MBEMBE, 2017, p. 68).

É certo dizer que a diáspora negra compreende uma contingência histórica. A forma compulsória com que o povo negro teve a sua existência atravessada por outros esquemas culturais deixou marcas irrecuperáveis e ressentimentos difíceis de aplacar. Mas ela também representa um projeto societário, agora tanto mais indispensável ao redimensionamento do

mundo, bem como à crítica da racionalidade ocidental moderna, morada de uma *razão branca do negro* que insiste em se afirmar mediante políticas neocoloniais de superexploração do trabalho e manutenção de regimes autoritários (MBEMBE, 2017; 2019). O efeito colateral da europeização e enquadramento do mundo a um regime burguês não poderia ser outro que não a proliferação planetária de movimentos contra-hegemônicos, de contraculturas da modernidade, para lembrar mais uma vez Gilroy (2001), ao se referir à música negra como alertas críticos à dicotomia que a modernidade estabeleceu entre a arte e a vida. Nesse contexto, a diáspora negra, segundo Gilroy (2001), por ainda ser entendida como uma resposta aos equívocos e ao irracionalismo disfarçado de razão, quando da separação do mundo por raças, identidades culturais fixas, ou, conforme denunciou Fanon (1980) hierarquias culturais arbitrariamente determinadas. São as resistências diaspóricas e suas produções culturais que, em larga medida, influenciarão a própria autocrítica do Ocidente.

Na avaliação de Césaire (2010, p. 11), a Europa foi "incapaz de resolver os dois problemas maiores a que a sua existência deu origem: o problema do proletariado e o problema colonial propriamente dito". Essa lacuna histórica obrigou aos povos colonizados e aos povos oprimidos do mundo pós-colonial a fazerem de suas existências um protesto. A diáspora negra, de certo modo, implicará a formação de vanguardas, cuja presença nas lutas históricas da classe trabalhadora cumprirá um papel fundamental na disputa interna pelo alargamento do seu projeto emancipatório. Esse papel se distingue no fato de que a diáspora negra carrega consigo um conjunto de reivindicações para além do direito à reprodução da vida mediante o trabalho. Conforme Gilroy (2001, p. 100) "para os descendentes de escravos, o trabalho significa apenas servidão, miséria e subordinação", sendo o mundo das expressões artísticas – não limitadas à representação da escravaria e do colonialismo – uma dentre as muitas alternativas a qual os negros historicamente têm recorrido para remodelar sua identidade cultural. Nesse contexto, "*poiésis* e poética começam a coexistir em formas inéditas – literatura autobiográfica, maneiras criativas especiais e exclusivas de manipular a linguagem falada e, acima de tudo, a música. As três transbordaram os vasilhames que o estado-nação moderno forneceu a elas".

Segundo Gilroy (2001) os movimentos históricos das populações da diáspora negra, tanto no seu expediente de deslocamentos como nas lutas locais contra o colonialismo, são responsáveis pela produção de uma fortuna teórico-política, fundamental às novas reflexões sobre a própria modernidade, seus dissabores e contradições. Nesse sentido, Gilroy (2001) considera razoável que a compreensão do que era e o que hoje é o Ocidente passa obrigatoriamente pela história cultural dos negros, pela forma como sua inscrição no mundo moderno colocará em causa a retórica universalista e as premissas iluministas.

Jean-Paul Sartre, no prefácio à obra de Fanon, intitulada *Os Condenados da Terra*, falava sobre a importância da agência colonial negra e sua superioridade moral diante da hipocrisia colonial europeia, que ao se dar conta da impossibilidade de sustentar sua hegemonia nas colônias, passava a concentrar esforços no terreno da cultura, dos valores e das técnicas. Diante desse quadro, Sartre procura contribuir com a luta negra reverberando a noção fanoniana de que a *Cultura* estava nas mãos dos povos comprometidos com a própria independência. "A verdadeira cultura", escreveu o filósofo, "é a Revolução. Cultura e revolução que se só podem se materializar *a quente*, isto é, no movimento de construção de novos horizontes sociais e rebeldes às determinações (FANON, 1968, p. 7). A emancipação negra africana não poderia esperar pelos processos de descolonização formais. Tampouco a inscrição dos negros nas liberais-democracias metropolitanas poderia se desdobrar em esvaziamento do espírito. Algo precisou acontecer no plano dos imaginários nacionais. O movimento de emancipação africano, por exemplo, trazia em seu ventre um desejo de autodeterminação em que a cultura não poderia estar descolada da questão nacional. Segundo Fanon (1968, p. 32) "a violência com que se afirmou a supremacia dos valores brancos, a agressividade que impregnou o confronto vitorioso desses valores com os modos de vida ou de pensamento dos colonizados", paradoxalmente serviu à justa reviravolta dos colonizados, "que riam com escárnio ante a evocação de tais valores".

Longe de significar um repúdio ingênuo à cultura ocidental há muito enraizada nas colônias, a crítica anticolonial questionava, com razão, se/e como essa cultura poderia dialogar com as demandas emancipatórias africanas. Para Fanon (1968, p. 35), "todos esses valores que pareciam enobrecer a alma revelam-se inúteis porque não se referem ao combate concreto no qual o povo está engajado". Com diferentes proporções, essas reivindicações por liberdade, autodeterminação ou pertencimento aparecem nas diásporas negras das Américas e no Caribe, inspirando pan-africanismos, nacionalismos negros, demandas por reparação histórica e reconhecimento às contribuições culturais da população negra na formação das identidades nacionais (LARKIN NASCIMENTO, 2003; MBEMBE, 2017). "O combate que um povo trava por sua libertação", conforme analisou Fanon (1968, p. 254), "leva-o, segundo as circunstâncias, ou a rejeitar ou a fazer explodir as supostas verdades incrustadas em sua consciência pela administração civil colonial, pela ocupação militar, pela exploração econômica".

O medo à onda negra, mecanismo que segue nutrindo as políticas de controle do contingente revolucionário, não depende apenas da violência aberta. Ele também opera em campos a partir dos quais é possível cultivar e perpetuar estereótipos, bem como pactuar nas

sociedades a concepção de que o racismo, no que lhe é estrutural, consiste um "problema negro". Isto significa dizer que a luta na qual os movimentos da diáspora negra estão inseridos, desde o tráfico Atlântico, se dá em pelo menos duas grandes frentes intercambiáveis e equivalentes: o campo da luta política direta, de abertura de caminhos à emancipação, e o campo da disputa pelo imaginário. Esse último se distingue por sua importância epistemológica, pois, de acordo com Mbembe (2017, p. 12-13), corresponde a um processo histórico de finais de século XVIII em que os sujeitos da diáspora negra passam a se ocupar da escrita, para, a partir dos próprios traços, "conseguiram articular uma linguagem para si, reivindicando o estatuto de sujeitos completos do mundo vivo". Direta e indiretamente inspiradas pela Revolução de São Domingos de 1804, os séculos seguintes concentraram uma agenda de incontáveis revoltas de escravos, abolicionistas, de descolonizações africanas e de lutas pelos direitos cívicos nos Estados Unidos. Processo que, segundo Mbembe (2017), teria encerrado o seu ciclo nos últimos anos do século XX, com a dissolução dos regimes de *Apartheid*.

As insurreições negras não deixarão de ocorrer no presente século. Contudo, elas compreenderão uma parte – não menos importante – de um conjunto de disputas inscritas num mundo globalizado, privatizado, financeirizado, cada vez mais interpelado pela intensificação de fluxos migratórios, pelas identidades culturais descentradas, desindustrializações e pelo império das tecnologias digitais (GILROY, 2007; MBEMBE, 2017). Esse momento histórico será compreendido por Gilroy (2007, p. 211) como um período em que "as tradições específicas de interação pública que eram originalmente produtos da atuação dos escravos estão superadas". Segundo o autor, as culturas do pós-abolição passam por um processo de recomposição fortemente influenciado pelas escaladas do capitalismo, das mídias digitais e da ideologia do consumismo. O autor não nega o papel das realizações culturais desencadeadas pelo protagonismo negro-abolicionista e sua influência sobre a formação das culturas popular e da juventude. Mas considera que "hoje elas estão fraturadas pelas divisões óbvias entre norte e sul, pelas regiões superdesenvolvidas e subdesenvolvidas do planeta, que têm sido impostas pela globalização do comércio e do poder". Segundo Gilroy (2007) esse processo tem trazido mudanças decisivas e irreversíveis às culturas sucessoras da diáspora negra. Por isso mesmo, ele não pode ser desprezado.

Seguindo linha semelhante, Lélia Gonzalez (1988, p. 79) reforça a importância dos legados deixados pelos protagonismos abolicionista e anticolonial, reconhecendo que, num passado mais relativamente recente, essas agências negras "deram o seu testemunho de luta e de sacrifício, abrindo caminhos e perspectivas para que, hoje, pudéssemos levar a diante o que

eles iniciaram". Mas argumenta que a perspectiva político-ideológica da luta e resistência negra no Novo Mundo carece de uma identidade/horizonte transcontinental, não devoto de uma *Mãe África* imaginada, mas, antes de tudo, coerente com as similitudes da formação histórica e sociocultural e com as demandas anti-imperialistas dos seus herdeiros nos países dos países da América do Sul, Central, Norte, Insular e Caribenha. Denominado por Gonzalez (1988) como *Améfrica*, esse projeto (também) tem por tarefa disputar o campo da linguagem, mas também da imaginação política, visando corrigir o desvio existencial a civilização branca e a cultura europeia impuseram aos negros (GONZALEZ, 2008; FANON, 2008).[191]

6.1.5 Imaginário negro do negro

Parte importante do legado dos processos de libertação desencadeados *nas e pelas* diásporas negras diz respeito a própria ressignificação do nome Negro. A descolonização é, antes de mais, a recusa lógica da *razão branca do negro*, seguido do restabelecimento de uma *razão negra do negro*, a partir da qual o sujeito a que se designa o nome pode se banhar na fortuna histórica, filosófica, poética, literária e de imagens que recebeu por herança. O belo e o bom, mas também a potência, esta pensada em uma nova chave, são agora sinônimos de negritude. Segundo Mbembe (2017):

> A crítica anticolonial de cariz estético, vanguardista e anarquista recupera grande parte destas teses. Retoma os mitos e estereótipos coloniais, na tentativa de subvertê-los. Não questiona a existência do canibal, de um mundo negro fundamentalmente irracional e selvagem. Ela procura abarcar todos os sintomas da degenerescência – na realidade, gotas de fogo –, convencida de que é precisamente aí que reside a ardente força do Negro, o seu furioso amor pelas formas, ritmos e cores. Observamos um movimento semelhante em muitos poetas da negritude. Para estes, o substantivo Negro já não remete para a experiência do vazio que se deve preencher. No imaginário dos poetas negros, passa a ser uma "arma miraculosa" que os poetas procuram transformar numa força ativa, através da qual os negros se aparentariam com eles mesmos na sua particularidade e conseguiriam penetrar até às fontes mais profundas da vida e da liberdade. Substantivo transformado em conceito, o *Negro* toma-se o idioma pelo qual as pessoas de origem africana se anunciam ao mundo, se mostram ao mundo e se afirmam como mundo, recorrendo à sua força e ao seu próprio gênio (MBEMBE, 2017, p. 83).

[191] GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, n.29/93, pp. 69-82, 1988.

O que está em jogo em relação ao substantivo Negro, é justamente o poder exercido pela linguagem sobre o destino daqueles aos quais se atribui o nome (FANON, 2008). O destino que a consciência ocidental do Negro lhes reservava, segundo Mbembe (2017), resultava de um conjunto de discursos, representações e práticas dedicadas *fazer acontecer um Negro* enquanto estatuto do selvagem, do corpo abandonado pela razão, ao mesmo fonte mineral útil às realizações da modernidade. Buscando responder a essa estrutura alicerçada em delírio, injúrias e vontade de poder. Uma segunda escrita sobre o Negro surgiu, tendo por compromisso não só a autodeterminação, mas uma utopia criticamente transformadora do mundo, posto que responder à questão "Quem sou", não é suficiente diante de um mundo inteiro codificado a partir de Europa. "Se a consciência ocidental do Negro é um julgamento de identidade", acrescenta Mbembe (2017, p. 59), "este texto segundo será, pelo contrário, uma declaração de identidade. Através dele, o Negro diz de si mesmo que é aquilo que não foi apreendido". Esse segundo movimento, dedicado à ressignificação do nome, implicou a criação de um *arquivo*, a partir do qual seria, enfim, possível saber sobre o Negro.

Ocorre que essa nova via trouxe consigo limites epistêmicos imediatos, posto que, em não havendo pistas, fontes e elementos historiográficos, não seria possível escrever uma história do negro ou dissertar sobre a sua ontologia senão recorrendo à fragmentos. Ainda assim, conforme prossegue Mbembe (2017, p. 60) esses fragmentos testemunhariam não mais que o "fato" de os negros serem uma "comunidade cujas manchas de sangue são visíveis em toda a modernidade". Em todo caso, essa segunda escrita desempenhou uma tarefa fundamental de dar corpo a uma comunidade dispersa pelo mundo, em grande medida desprovida de ancoragens que permitissem aos seus membros se proteger da distopia que a sociedade escravista e colonial lhes reservava. Cabe sempre lembrar que, no Ocidente:

> a realidade é a de um grupo composto por escravos e homens de cor livres que vivem, na maior parte dos casos, nas zonas cinzentas de uma cidadania nominal, no meio de um estado que, apesar de celebrar a liberdade e a democracia, é, fundamentalmente, um estado escravagista. Ao longo deste período, a escrita da história tem uma dimensão performativa. A estrutura de tal performance é de ordem teológica. O objetivo passa de facto por escrever uma história que reabre, para os descendentes de escravos, a possibilidade de voltarem a ser agentes da própria história. No prolongamento da Emancipação e da Reconstrução, a reescrita da história é, mais do que nunca, considerada um ato de imaginação moral. O gesto histórico por excelência consistirá doravante em passar do estatuto de escravo ao de *cidadão como os outros* (MBEMBE, 2017, p. 60).

O advento dessa segunda escrita também compreende uma forma de proclamação de uma identidade, cuja fonte da sua construção passa a ser os textos elaborados pelo movimento

literário, biográfico, histórico e político dos negros e negras livres (GILROY, 2007; MBEMBE, 2017). São textos que vão se caracterizando a partir de um itinerário mais metropolitano e transcontinental que esses autores vão sendo obrigados a seguir, geralmente como consequência de um projeto intelectual que busca na metrópole os subsídios necessários à sua concretização. Esse texto, segundo identifica Mbembe (2017, p. 62) é, ainda, "fruto de uma longa história da radicalidade, por sua vez germinada nas lutas abolicionistas e na resistência ao capitalismo". No decorrer do século XIX, por exemplo, "essa resistência negra foi, em grande medida, impulsionada pelo anarquismo internacional". Por fim, o conteúdo dessa escrita do negro sobre o Negro é fundamentalmente marcado por uma oposição ao colonialismo, à segregação racial, e às estruturas hierárquicas que o projeto societário ocidental reservou aos negros. No século XX, essa escrita se aproximará, estrategicamente, da ciência da luta de classes. Parte importante dos seus articuladores teóricos e político ideológicos se filiará a frentes dos movimentos comunista, socialista e sindical, anexando ao seu projeto ontológico a centralidade da luta contra a opressão de classe. Esse ciclo de construção político-ideológica e textual da identidade negra não se encerra com a descolonização, mas fragmenta-se tal como os demais movimentos de emancipação que emergiam à época (FERNANDES, 1989; LARKIN NASCIMENTO, 2003; FANON, 2008; MBEMBE, 2017; 2019).

Outro importante movimento encampado pela diáspora negra leva o nome de Pan-africanismo. Movimento político que emerge no final do século XIX, tendo por horizonte principal uma articulação transnacional com vistas à unidade africana e consequente cooperação nas lutas de independência nacional. Ideia desenvolvida fora de África, o Pan-africanismo tem no sociólogo e ativista negro estadunidense, William Edward Burghardt Du Bois, e no empresário e ativista negro jamaicano, Marcus Garvey, dois dos seus principais intelectuais orgânicos, da mesma forma que o poeta, escritor, político e ativista afro-brasileiro, Abdias Nascimento, é com justiça reconhecido como o principal divulgador do movimento no Brasil.

Segundo Mbembe (2017, p. 161) para o pan-africanismo, corpo espacial (geografia), corpo racial e corpo cívico (identidade e sujeito de direito) não se distinguem. "O primeiro testemunha a comunidade autóctone, em virtude da qual todos os que nasceram nesta terra [África] ou partilham da mesma cor e dos mesmos ancestrais, seriam irmãos ou irmãs". Nesta perspectiva, a referência racial acaba se estabelecendo como um eixo central, a partir da qual o negro se torna "não um qualquer que simplesmente participa da condição humana, mas aquele que, nascido em África, vive em África e é de raça negra".

Em que pese as críticas a este postulado, sobre as quais não interessa à presente pesquisa dissertar, é importante ter em conta o papel que esse movimento desempenhou no tocante à reelaboração do fato da "raça", desde um ponto de vista internacional. A contribuição desse movimento para o pensamento político e epistemológico é incontestável. Expressa-se principalmente na oposição organizada dos povos da diáspora negra ao assédio neocolonial, seguido da defesa intransigente dos direitos de africanos e afrodescendentes a sua própria história, bem como de uma África que não só fala por si mesma como tem algo a dizer sobre o mundo (LARKIN NASCIMENTO, 2009).

Do movimento pan-africanista deriva o *Afrocentrismo*, definido por Charles S. Finch III e Larkin Nascimento (2009, p. 167) como uma "escola de pensamento que coloca a África no centro de todos os estudos que se relacionam com este continente e com os povos de descendência africana". A corrente emerge em oposição aos séculos de propaganda eurocêntrico-supremacista ocidental, por meio da qual ainda hoje se defende, dentre outras coisas, "que África segue fora das fronteiras da verdadeira história". Longe representar um etnocentrismo cultural, a perspectiva afrocentrista concebe a diáspora negra como um processo histórico de produção criativa de *políticas de existência* frente o racismo cultural e a urgência do restabelecimento do tamanho original do mundo.

Experiência exemplar de uma política epistêmica afrocentrista nos deu o historiador, antropólogo, físico nuclear senegalês, Cheikh Anta Diop (1974, p. 17), cuja extensa pesquisa dedicada à história africana irá contrariar consensos acadêmicos quanto às raízes da civilização e do pensamento filosófico ocidental. Segundo o autor, aquilo a que chamamos civilização, com suas tecnologias imateriais e materiais, tem uma origem africana, mais precisamente egípcia e de *protagonismo negroide*. "Em vez de apresentar-se à História como um devedor falido", argumenta Diop (1974, p. 340), "este mundo Preto é o próprio iniciador da civilização ocidental ostentada diante de nossos olhos hoje". Como não poderia ser diferente, a tese enfrenta forte oposição por parte da comunidade científica. Suas implicações historiográficas e geopolíticas justificam parte da preocupação.

No entanto, o que Diop (1974) reivindica é justamente uma crítica à falsificação conscientemente promovida por uma arqueologia moderna orientada à destruição da memória do Egito Negro e à defesa de uma "origem branca" da civilização egípcia. Subtrair elementos históricos e culturais que reforçam a hipótese da origem negra da civilização, compreende uma operação política cujos efeitos psicossociais sobre os negros no contemporâneo são imensuráveis, mas facilmente visíveis no que se refere ao modo como a modernidade justifica

a hierarquia social, a "supremacia branca" e a "subalternidade constitutiva" dos não-brancos. Hoje, seria:

> duplamente impreciso hoje assumir a condição dessas populações que se tornaram mais ou menos primitivas como uma evidência de que a África Preta nunca teve uma civilização ou um passado; de que o Preto tem uma mentalidade não-cartesiana primitiva, hostil à civilização, e assim por diante [...] Esta atitude, típica do mundo Ocidental quando nós [Pretos] estamos em questão, mostra como absolutamente necessário é para nós escavarmos o nosso próprio passado, uma tarefa que nenhum povo pode fazer por outro, por causa das paixões, orgulho nacional, e preconceito racial resultante de uma educação distorcida desde a raiz (DIOP, 1974, p. 340, 394).

Cabe aqui dizer que, enquanto processo revolucionário, a diáspora negra representa não a negação do projeto ocidental, mas uma ruptura com a hegemonia político-epistêmica e perspectiva eurocêntrica notadamente reducionista. Ruptura que tem como desdobramento decisivo, por exemplo, a emergência dos pensadores acima mencionados, cujas vidas e obras se tornaram base constitutiva da crítica e desmoralização do colonialismo enquanto projeto "civilizador", da defesa à emergência e legitimidade de projetos culturais, historiográficos, filosóficos e políticos contra-hegemônicos. Segundo Diop (1974, p. 545), a verdadeira aproximação e promoção do gênero humano só é possível quando, mediante conhecimento científico, eliminamos "todas as formas das frustrações (culturais e outras) que vitimam povos". A forma como esses elementos incidem sobre a realidade contemporânea e participa da formação das identidades da diáspora negra tem como um dos seus principais intérpretes o teórico cultural e sociólogo britânico-jamaicano, Stuart Hall. Suas contribuições para a compreensão das formas como a negritude e a diferença se inserem no tempestuoso século XX nos aproximam um tanto mais das trajetórias esportivas aqui analisadas.

6.2 A diáspora negra em Stuart Hall

> *Meu pai queria que eu fosse um esportista. Queria que eu frequentasse os clubes que ele frequentava. Mas eu sempre achava que ele próprio não se encaixava muito bem naquele ambiente. Ele ficava tentando entrar naquele mundo. Os ingleses apenas o toleravam. Eu percebia como eles o tratavam com um respeito que marcava sua inferioridade. Eu odiava aquilo mais do que tudo. Não era só porque ele pertencia a um mundo que eu rejeitava. Eu não podia entender como ele não percebia o quanto eles o desprezavam* – Stuart Hall.[192]

[192] HALL, Stuart. Da diáspora, p. 407.

A despeito das prováveis divergências teóricas sobre os significados da diáspora negra no contemporâneo, não será difícil identificar convergências quanto a importância da cultura nas estratégias de resistência e afirmação da identidade negra nas democracias liberais. Para Hall (2003) o *deslocamento* e a *disputa/guerra de posições* são categorias caras à sua concepção de *Cultura*, sendo esta justamente um elemento fundamental da ação e não uma palavra que serve à representação de coisas. O negro, segundo o autor, está sempre em processo de negociação com sua identidade, do mesmo modo que está exposto às contradições essencialistas e às concepções hegemônicas do que vem a ser *Ser Negro*.

Em prefácio à obra *Diáspora: identidades e mediações culturais*, Liv Sovik traz uma contribuição fundamental para a aproximação às reflexões de Hall sobre o sujeito histórico em foco. O primeiro apontamento da autora se refere à dificuldade de posicionarmos o Negro em uma única esfera de disputa cultural no contemporâneo. Uma dessas esferas se refere às *políticas de identidade*, cuja agenda de reivindicações é indiscutivelmente importante, ao mesmo tempo limitada do ponto de vista do enfrentamento às estruturas da dominação racial. Pensar o negro na sociedade contemporânea, conforme analisa Sovik, é concebê-los dentro de um contexto mais complexo, atravessado pela classe e pelo gênero, onde "as políticas culturais e a luta que incorporam [os negros] se trava em muitas frentes e em todos os níveis da cultura, inclusive a vida cotidiana, a cultura popular e a cultura de massa". A isso é preciso acrescentar, conforme se enunciou anteriormente, que a forma mercantilizada e estereotipada com que a cultura de massa se dissemina tendem reduzir o fenômeno em questão às suas formas mais dramáticas e míticas, interditando assim a apreensão da realidade (HALL, 2003).

Essa concepção não deixa dúvidas sobre a influência marxista nas análises de Hall, sendo a presença de Gramsci e Althusser as mais marcantes. Por meio das categorias desenvolvidas por esses autores, ele vai pensar a cultura como um campo onde vigora um grau de *indeterminação* a partir do qual posições de poder se deslocam, favorecendo protagonismos da classe trabalhadora. Nesse sentido, as teorias se apresentam à Hall (2003) como *ferramentas* por meio das quais não só é possível escapar à aparência e apreender o real, mas sobretudo fortalecer as lutas dos oprimidos, com vistas à superação das estruturas sociais e econômicas da opressão.

Acessar as categorias desenvolvidas por Hall implica localizar a formação do seu pensamento. O autor fala a partir do lugar que o eurocentrismo o colocou: o lugar de negro. A partir desse ponto de vista, ele se põe a falar não só da condição negra, mas do mundo, das instituições, relações sociais e mediações que a linguagem realiza. Essa posição epistemológica

orienta não só a escrita do presente trabalho, mas a forma como o seu pesquisador olha para as biografias que selecionou. Isso significa dizer, à princípio, que a condição diaspórica negra, sua presença no Novo Mundo e busca por pertencimento, implica a formação de identidades múltiplas e, consequentemente, a emergência de conflitos relacionados à dimensão da identidade, da diferença e do pertencimento (HALL, 2003). Um exemplo da disputa em torno dessas questões encontra-se na formação da república do Brasil, que acordo com Azevedo (1987), compreendeu um processo de subtração dos assim chamados indesejados, seguido de uma política de esquecimento em prol de uma memória social o mais afastado possível da história escravaria e do colonialismo. O problema é que, segundo Hall (2003), esta sociedade que busca artificialmente se constituir, o faz inutilmente, pois despreza as resistências que emergem do próprio processo de entrelaçamento, fusão e assimetrias produzidas no interior da sociedade colonial. Tão logo os processos de exclusão vão ocorrendo, a luta e a resistência se tornam imperativos, bem com "os modos de viver" dos negros em busca de pertencimento nas sociedades pós-coloniais.

Referindo-se especificamente à tarefa emancipatória que se impõe à diáspora negra do Caribe, o autor Hall (2003) nos lembra que:

> Todos que estão aqui pertenciam originalmente a outro lugar. Longe de constituir uma continuidade com os nossos passados, nossa relação com essa história está marcada pelas rupturas mais aterradoras, violentas e abruptas. Em vez de um pacto de associação civil lentamente desenvolvido, tão central ao discurso liberal da modernidade ocidental, nossa "associação civil" foi inaugurada por um ato de vontade imperial. O que denominamos Caribe renasceu de dentro da violência e através dela. A via para a nossa modernidade está marcada pela conquista, expropriação, genocídio, escravidão, pelo sistema de engenho e pela longa tutela da dependência 'colonial (HALL, 2003, p. 30).

O processo de inserção desse grupo nas democracias liberais modernas não se dá sem o que Hall (2003) classificou como *transculturação*, isto é, sem seleção, assimilação e profanação dos materiais e elementos culturais que a cultura metropolitana dominante transmite. Para o autor, a transculturação estabelece uma *zona de contato* em que a cultura passa a reverberar demandas por pertencimento mútuo e horizontalidade das relações de poder.

A trajetória de Stuart Hall, por exemplo, ilustra com especial distinção esta característica, demonstrando como a experiência diaspórica é capaz de redimensionar não apenas a identidade dos sujeitos se deslocam, mas sua forma de conhecer, se inserir e contribuir para o estabelecimento de outras formas de relação social. Sua perspectiva e consciência racial nasce da experiência direta com as múltiplas faces do poder colonial inglês no Caribe, em

especial na Jamaica, seu país natal. O caráter distópico da vida nas colônias alimentou em Hall uma postura crítica e notadamente rebelde às interpretações canônicas dos processos históricos. Ter escapado ao regime colonial britânico na Jamaica foi crucial ao desenvolvimento de uma postura político-epistemológica que, embora desenvolvida nos bolsões acadêmicos do império britânico, nunca perdeu de vista a questão colonial e as formas de resistências que a diáspora negra assumia num contexto metropolitano de efervescência política e cultural.

Esse quadro permitiu com que Hall (2003) propusesse uma ampliação do conceito de diáspora negra que pudesse escapar à uma concepção que limita o fenômeno a uma condição de exclusão e oposição rígidas. Para o autor, a *diferença* e *reconhecimento* que a diáspora negra reivindica já é fruto de configurações sincretizadas, onde o pertencer e o não pertencer dão lugar a uma terceira e mais indefinida marcação de identidade social, racial e nacional. Para Hall (2003), diáspora é, antes de mais, um processo dialógico, além de ser uma das melhores respostas aos determinismos modernos. Com base em Cobena Mercer, Hall (2003) reivindica ainda que a diáspora negra concentra uma "poderosa dinâmica sincrética que se apropria criticamente de elementos dos códigos mestres das culturas dominantes e os *criouliza*, desarticulando certos signos e rearticulando de outra forma seu significado simbólico". Isso não significa dizer que as configurações sincréticas denotam igualdade de relação. As relações de poder permanecem determinando limites. No entanto, desde a ascensão dos movimentos de independência, a história social passou a ser vivamente retrabalhada, configurando-se como um espaço de uma luta cultural, revisão e reapropriação.

Mais do que se estabelecer como oposição, a diáspora negra imprime resistências culturais de *coprodução* da modernidade, legando aos seus herdeiros histórias folclóricas e formas narrativas orais, tradições religiosas, acervos linguísticos, musicais, culturas populares urbanas, bem como tradições políticas e intelectuais. Essa constatação oferece a Hall (2003, p. 44) elementos para uma concepção de cultura que nada tem que ver com uma experiência arqueológica de retorno ao passado, posto que "a cultura é uma produção". Não é "uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar". O sujeito da diáspora negra se faz negro, na medida em que tem a sua disposição os elementos que lhe permitem produzir a si mesmo. Esse processo de refazimento acompanha e influencia a transformação das identidades culturais dos países e metrópoles centrais. Isso cria nesses espaços possibilidades de consciência transcultural, mas também de conservação de categorias e hierarquias antigas.

6.2.1 Da reorientação diaspórica do mundo

As análises de Hall (2003) tomam como principal momento histórico uma segunda metade de século XX atravessada por uma Guerra Fria, por transformações dos paradigmas de produção industrial e pela discussão sobre qual o papel da indústria cultural na luta de classes. Embora fortemente influenciado pelo pensamento marxista, Hall (2003) divergia de uma corrente economicista, para ele pouco atenta à influência dos produtos culturais sobre a identidade de classe e pouco solidária às lutas dos países periféricos. Para o autor, era urgente a construção de uma corrente teórica sensível ao protagonismo das identidades diásporicas negras, às subculturas urbanas deslocadas do processo produtivo e à cultura popular. Fenômenos socioculturais que até então emergiam como "ponto cego" de um processo revolucionário mais conectado à identidade operária metropolitana. Ocorria que o subsequente abandono da visão determinista e economicista, segundo Hall (2003, p. 124), não resultou imediatamente em "formas alternativas de pensar as relações econômicas e seus efeitos enquanto condições de existência para outras práticas, inseridas de forma *descentrada* ou deslocadas em nossos paradigmas explanatórios".

Aprofundando à questão, Hall (2003) cita o seu encontro com a obra de Edward Palmer Thompson, intitulada A formação da classe operária inglesa, a qual ele inscreve em uma das poucas contribuições sensíveis à até então "subcategorias" da existência e da luta de classes. Segundo Hall (2003, p. 133), ainda que Thompson tenha cronologicamente localizado a sua obra entre os séculos XVIII e XIX, orientando-se por uma historiográfica marxista inglesa bastante ancorada à economia e ao trabalho, o olhar que ele lança "sobre as questões de cultura, consciência e experiência, e enfatizar o agenciamento, também rompeu decisivamente com uma certa forma de evolucionismo tecnológico, com o economicismo reducionista e com o determinismo organizacional".

Diferentemente de Thompson, Hall (2003) não despreza de todo as contribuições estruturalistas, tendo em conta sobretudo autores como Althusser, a quem deve grande parte da compreensão sobre o problema da ideologia, da linguagem e da consciência de classe. Hall (2003) tampouco adere ao culturalismo. Prefere aproveitar do que melhor esta corrente tem a oferecer, mas sem perder de vista as determinações político-econômicas. Essa postura investigativa que soma aprofundamento teórico e adequação de categorias à realidade estudada, é o que, em larga medida, distingue o campo dos *Estudos Culturais*, do qual Hall é co-fundador. A submissão das teorias ao entendimento e interferência na realidade tem por objetivo auxiliar

o quanto possível a luta da classe oprimida, ao mesmo tempo que busca na manipulação de teóricas radicalmente distintas a dialética entre condições e consciência. Logo, as noções de *indivíduo* (proveniente da ideologia dominante) e estrutura (enquanto processos sem sujeito), servem aos Estudos Culturais apenas como objeto de estudo crítico, posto que são categorias profundamente problemáticas, para não dizer insuficientes à tarefa mencionada há pouco. No horizonte dos Estudos Culturais está um sujeito historicamente constituído, interpelado por regimes discursivos, ainda que porventura não tenha plena dimensão disso. De fato, conforme propõe Hall (2003, p. 189), "somos falados ou falam por nós, nos discursos ideológicos que nos aguardam desde o nosso nascimento, dentro dos quais nascemos e encontramos nosso lugar". Importa frisar que se o processo histórico nos reserva sempre um grau de aleatoriedade e indeterminação, tanto mais as relações sociais marcadas pela opressão.

> Na revolução cultural que varreu a Jamaica no final dos anos 60 e 70, quando pela primeira vez o povo reconheceu e aceitou sua herança *negra-africana-escrava-negra*, e o centro de gravidade da sociedade se deslocou para as "raízes", para a vida e a experiência comum das subclasses negras urbanas e rurais como representantes da essência cultural de "Jamaicanidade" (esse é o momento da radicalização política, da mobilização em massa, da solidariedade com as lutas dos negros por liberdade em outros lugares, dos "irmãos de alma" e do *Soul*, bem como do *Reggae*, de Bob Marley e da religião Rastafári), "negro" foi reconstituído como seu oposto. Tornou-se o sítio da construção de uma "unidade", do reconhecimento positivo da "experiência negra": o momento da constituição de um novo sujeito coletivo – as "massas negras em luta" (HALL, 2003, p. 194).

O próprio termo *identidade cultural*, exprime muito bem o que Hall (2003, p. 432) reiteradamente defende como condição, estrutura e/ou ponto de apego temporário. Ao mesmo tempo que é interpelado, o sujeito histórico interpela a si mesmo e o mundo a sua volta, assumindo, sob determinadas condições materiais, histórias e grau de autonomia, o protagonismo de processos de assimilação e sincretização que formam uma identidade negra pertencente não a um lugar, mas a uma sociedade e tempo histórico específicos. Não significa dizer que as origens do afrodescendente, bem como as políticas interessadas em sua recuperação, sejam triviais. Pelo contrário. O que há de África em todos os herdeiros negros da diáspora negra encontra-se numa relação profundamente frutífera de (re)imaginação e reinterpretação do grande continente, que passam pelas estratégias do garvenismo de reconduzir os afrodescendentes de volta a sua terra mãe (HALL, 2003; LARKIN NASCIMENTO, 2009; MBEMBE, 2017), pela Escola da negritude inaugurada por Césaire e Senghor, e pelas reivindicações críticas do sentido da brasilidade afro-latino-americana (GONZALEZ, 1988), jamaicanidade e afro-britanidade (HALL, 2003). Em maior ou menor

grau, esses movimentos influenciam o sujeito da diáspora no século XX, que progressivamente vai compreendendo que sua inserção no mundo dos brancos não depende do seu virtual embranquecimento. Essa mesma sociedade do alvorecer das lutas anticoloniais, das lutas pelos direitos civis e contra o *apartheid* precisará garantir algumas concessões, obviamente, com vistas à manutenção da hierarquia de gênero, raça e classe sobre a qual se sustenta (ALMEIDA, 2019).

A identidade, por isso mesmo, é resultado de uma negociação, de uma mediação cultural que, em determinados momentos, assume uma posição reivindicativa. O universo descortinado por Hall permite observar os deslocamentos que as lutas sociais tiveram no tempo, as quais, principalmente a partir da segunda metade do século XX, passariam a se constituir tanto mais no interior dos sistemas discursivos onde a disputa pelas formas de existir negras desempenham um papel fundamental num processo de alargamento da cultural, o qual podemos ironicamente denominar como "civilização da civilização".

Não por acaso, cultura, linguagem e deslocamento são categorias fortemente presentes no método de observação da cena histórica e sociocultural proposto por Hall (2003), pois são aspectos aos quais o sujeito recorre, voluntária ou involuntariamente, para dar forma a sua identidade e pertencimento ou afirmá-las politicamente. Parte das contradições que esse processo reserva já foram debatidos nas linhas anteriores, quando se destacou o papel da apropriação capitalista. Mais precisamente, de acordo com Hall (2003, p. 44), o processo que conduz à afirmação política da identidade implica tanto o estabelecimento de formas subversão do caráter essencializante e homogeneizante dos modelos culturais herdados, "desfazendo os limites e, nesse processo, elucidando as trevas do próprio Iluminismo ocidental", como aderir a elas, a partir de reduções, não raro simpáticos à ideia de *raça* como um dispositivo capaz de encerrar uma identidade inquebrantável (HALL, 2003; GILROY, 2007; MBEMBE, 2017).

Quando discorre especificamente sobre o sujeito da diáspora negra, Hall (2003, p. 12) está interessado justamente em um fenômeno cujo movimento parece tende a dissolver expectativas em torno de "uma identidade racial essencializada da qual pensamos estar seguros, de que sempre será mutuamente libertadora e progressista em todas as outras dimensões". Paradoxalmente, dessa aparente dispersão e "desfiliação", emergem identidades e agendas que vão protagonizar revoluções nos mais diferentes campos, sendo as produções culturais, não sem razão, o mais fértil. A emergência das sensibilidades terceiro-mundistas anticoloniais dos povos da diáspora negra é acompanhada por uma produção infindável de formas artísticas e teóricas. Segundo Hall (2003):

> Mesmo que o pós-modernismo não seja uma nova era cultural, mas somente o modernismo nas ruas, isso, em si, representa uma importante mudança no terreno da cultura rumo ao popular – rumo a práticas populares, práticas cotidianas, narrativas locais, descentramento de antigas hierarquias e de grandes narrativas. Esse descentramento ou deslocamento abre caminho para novos espaços de contestação, e causa uma importantíssima mudança na alta cultura das relações culturais populares, apresentando-se, dessa forma, como uma importante oportunidade estratégica para a intervenção no campo da cultura popular (HALL, 2003, p. 337).

A questão "do negro" e da afirmação da cultura popular negra, complementa Hall (2003), é sempre conjuntural, ou seja, não há negro, cultura e política negra que não atravesse ou que não seja atravessada por questões e demandas do momento histórico e político ao qual se vive. A disputa pelo cultivo, criação emergência de uma identidade cultural, isto é, da fortuna de desejos, ritos, textos e memórias da diáspora negra, compreende um processo de restauração de uma força vital historicamente vilipendiada, a qual, ainda que por um instante, precisa se agarrar à linguagem da civilização de destino, para em seguida inserir-se nela com pleno direito (e dever) de modifica-la. "Nós, os mais escuros", escreveu Du Bois (1998, p. 45), referindo-se aos afro-americanos, "mesmo neste contexto, não chegamos de mãos vazias: não existem hoje verdadeiros expoentes do puro espírito da Declaração de Independência senão que os negros". O autor argumentava sobre a fertilidade das formas culturais indígena e negra, sem as quais a República não poderia reivindicar uma "verdadeira cultura". A dívida histórica, obviamente, não seria paga. Ao fim do século XIX, os "campeões da liberdade" preferiram recorrer à segregação racial, bem como à administração do próprio medo com boas doses de ódio à "ameaça interna" negra. Historicamente, a reação antirracista negra nunca dispensou o confronto aberto, contudo, diante de desvantagem material, numérica e política patentes, as estratégias de resistência precisavam ter em conta a sobrevivência e uma porção generosa de esperança no futuro. "A luta dos filhos dos libertos", concluiu Du Bois (1998, p. 46), compreendia a "azáfama de almas cuja sobrecarga praticamente ultrapassa sua capacidade, mas que a suportam – parte que são de uma raça histórica – por esta terra de seus avoengos, e em busca de uma oportunidade humanitária".

Há que se levar em conta ainda o contexto da crise do homem europeu burguês e branco enquanto candidato à *indivíduo* e *universal*. Perspectiva que a Europa e América colonialistas retomam no século XIX, enfatizando, inclusive aos povos não brancos, o que se entendia por qualidades culturais, morais e étnicas superiores. Essa crise pautada em reforço à identidade se consumava em grande medida na intensificação da experiência colonialista e na luta (entre impérios) pela hegemonia no mundo colonial (CÉSAIRE, 2010; MBEMBE, 2017). No Brasil,

essa crise se revela sobretudo na *trama* da burguesia política e intelectual, às voltas com a constituição de república e nação, cujo desenvolvimento dependia da eliminação não só das heranças culturais, mas, se possível, do próprio negro (AZEVEDO, 1987). A república, então, nasce como uma espécie de protesto contra a diáspora negra, nasce como um decreto de guerra (aberta e cultural) contra esses corpos, *condenados* no pós-abolição a lutar e a resistir à trama continuada (LARKIN NASCIMENTO, 2003; DOMINGUES, 2009). Esse contexto de disputa convocava os movimentos negros de todo o mundo à construção de um projeto cultural consequente em que a própria noção de cultura precisava dar centralidade à destruição do paradigma colonial vigente (FANON, 1968). Por paradigma colonial, designamos o sistema de dominação racial, econômico e cultural protagonizado por Europa e Estados Unidos e que, a partir dos anos 1950 sofre uma série de derrotas, impostas pelas frentes de libertação nacional africanas e caribenhas, e pelo fortalecimento do protesto e da cultura negra nas Américas.

Em suas inflexões vernaculares e profícua produção de contra-narrativas da modernidade (GILROY, 2001), a diáspora negra se tornou em si *matéria do acontecimento*, de reorientação do mundo da política, da ciência e da cultura. Hall, contudo, especifica que:

> todas essas formas são sempre o produto de sincronizações parciais, de engajamentos que atravessam fronteiras culturais, de confluências de mais de uma tradição cultural, de negociações entre posições dominantes e subalternas, de estratégias subterrâneas de recodificação e transcodificação, de significação crítica e do ato de significar a partir de materiais preexistentes (HALL, 2003, p. 343).

A trajetória e pensamento de Hall nos permite compreender quão central às culturas nacionais foram e têm sido as políticas da diáspora negra, uma vez que seus repertórios incidem diretamente nas disputas de interpretação de mundo e reconhecimento à diferença nas democracias liberais, desencadeando o deslocamento das ideologias e etnicidades dominantes e fazendo florescer concepções mais amplas não apenas sobre o que vem a ser o Negro, mas sobre o pode vir a ser a sociedade. A isto o autor acrescenta a necessidade do olhar não essencializante sobre a própria diáspora negra, uma vez que esta, por razões muito objetivas, não se permite enquadrar, tampouco reduzir a conceitos, ainda que ela, tampouco sua teorização, explique tudo. Seu papel, enquanto *dispersão e moviemento desejante, em busca de...* é também o de desenquadramento. Não implica destruição, mas desmonte seguido de remontagem. Hall (2003) preferirá classificar esse processo a partir das noções já mencionada de reapropriação, transculturação, assim como a corrente de pensamento a qual participa proporá a concepção de crioulização, sem com isso denunciar as assimetrias inerentes à força

residual do colonialismo e das relações de poder globais e locais, orientadas pela classe, raça e gênero (GILROY, 2001; GLISSANT, 2005; MBEMBE, 2017).

Assim, falar do e sobre o Negro na sociedade contemporânea é, ou deveria ser, antes de mais, falar sobre o que a sua condição diaspórica produz e tem produzido enquanto política da(s) identidade(s), política cultural e de materialização de promessas civilizatórias da modernidade até então celebradas em abstrato, reservadas à classe dominante ou vividas parcialmente.

6.2.3 Políticas de resistência negra no mundo dos brancos

Mais do que designar a dispersão de um povo pelo mundo, a diáspora negra designa produção de significados, rupturas, encontros, dentre outros desdobramentos particulares ao seu contexto de destino. Segundo Bamba (2012, p. 2-3) a diáspora negra reveste-se "de um valor heurístico que permite repensar as relações dos indivíduos, comunidades e grupos sociais com suas memórias e com seus sentimentos de pertencimento identitário no interior dos estados-nações"; e tem sido, no presente momento em que "cada vez mais se fala de guerra de memórias, do abuso da memória, do dever da memória, da memória e do esquecimento, etc.," fenômeno histórico e político central à investigação das diferentes formas de inserção social e resistência empreendidas pelo protagonismo africano e afrodescendente ante os projetos de desumanização a que são submetidos do Novo Mundo. De uma diáspora para outra, conforme segue argumentando o autor:

> o que muda são as causas do movimento de dispersão, além das diferenças nos modos como o imaginário e a memória funcionam (com ou contra a história) na reescrita da narrativa da dispersão e de suas conseqüências no presente. Por exemplo, enquanto as memórias das populações de imigrantes num país estrangeiro podem estar a serviço de uma espécie de recriação saudosista, teatral e performática de uma parte da cultura da terra de origem, a atividade mnemônica das populações negras, durante e depois da escravidão no Brasil, Caribe ou USA, serve-lhes como meio vital de reconstrução e reinvenção de uma nova forma cultural a partir dos traços daquilo que o sistema da escravidão perniciosa e maquiavelicamente tentou obliterar ou apagar (BAMBA, 2012, p. 2-3).

Falar em diáspora negra, é, portanto, falar de uma forma específica de trajetória, memória, leitura, pensamento, interpretação e escrita que, comprometida com sua própria história e especificidade, emerge como narrativa de subversão. Para Hall (2003, p. 113) a

diáspora negra se insere num paradigma epistêmico *pós-colonial*, marcando uma "interrupção crítica na grande narrativa historiográfica, na historiografia liberal, na sociologia histórica weberiana, assim como nas tradições dominantes do marxismo ocidental", que a despeito das diferentes vertentes epistêmicas e contribuições às lutas anticoloniais e antirracistas no século XX, têm dificuldade de trazer a dimensão do reconhecimento e da diferença para o centro do debate redistributivo na luta de classes (LARKIN NASCIMENTO, 2003).

Observador atento desse cenário, Hall (2003, p. 32) atravessou as décadas de 1980 e 1990 debruçado sobre essas questões, sempre conectado à questão pós-colonial caribenha. Posição que lhe permitiu dissertar sobre as características do mundo neocolonial e das formas particulares de resistência imprimidas pela população negra. Na condição de teórico-cultural e tradutor dessas dinâmicas nos espaços de mídia, ele tomou a frente de uma série documental oferecida pela *British Broadcasting Corporation* (BBC) no ano de 1991, intitulada *Redemption Song*[193], ocasião em que foi em busca dos elementos históricos, estéticos e narrativas constitutivos das culturas e identidades dos povos afro-caribenhos. Destaca-se desse trabalho o cuidado que Hall toma ao demonstrar não apenas como a experiência colonial segue influenciando cada um dos países em foco, mas como as formas de vida e resistência à dominação se manifestam, sobretudo através das heranças imateriais cultivadas e ressignificadas pelas comunidades locais, seja no campo das artes, da culinária, nas manifestações atléticas, etc. Impressiona, conforme descreve o próprio autor, a "forma como os deuses africanos haviam sido combinados com os santos cristãos no universo complexo do *vodu* haitiano", bem como no "estilo da pintura haitiana, frequentemente descrito como primitivista, quando na verdade compreende uma das representações mais complexas – em termos visionários – de uma *dupla consciência religiosa*", a qual também se faz presente nas formas sincréticas das expressões culturais afro-americanas e afro-brasileiras.

O sentido que aqui se atribui ao termo "resistência" refere-se à expressões e formas de organização que emergiram em todo o mundo durante o pós-guerra. Expressões que Hall (2003, p. 228-229) também identificou nas *subculturas* urbanas britânica e afro-britânica. Essas subculturas, conforme o autor caracteriza, são "formas de desafiliação" de caráter transtemporal protagonizadas principalmente pelas camadas mais jovens e que não se enquadram nos termos da cultura erudita ou "não poderiam ser assimiladas pelas categorias tradicionais da luta revolucionária de classes". Tomando como referência a obra *Resistance*

[193] Em menção à música de Bob Marley, que leva o mesmo nome.

through rituals,[194] Hall aponta para o caráter *dissociativo* dessas expressões culturais, pejorativamente qualificadas como *subculturas* devido à pouca atenção que a crítica social convencional deu a elas. Até meados dos anos 1970, a crítica literária, de arte e cinema privilegiavam as linguagens clássicas, quando não partiam da dicotomia "alta cultura" e "baixa cultura" para analisar a última. Em todo o caso, desprezava-se o papel dessas "subculturas" na configuração de agenciamentos, associativismos e processos de transformação socioculturais. *Resistance through rituals* distancia-se ativamente das concepções dicotômicas de *luta de classe*, nunca as negando, mas oferecendo uma perspectiva um tanto "mais abrangente" que insere e confere papel central às subculturas. A forma como a cultura Hip Hop mobiliza elementos da cultura corporal, da arte e da música para tratar de temas caros à vida política segue resistindo e nutrindo-se por meio de um forte protagonismo negro, muito embora a indústria cultural, já nos anos 1990 precisou neutralizar desta subcultura os seus ensaios anticapitalistas. Seu agigantamente ao final do século XX implicará o aparecimento de diferentes correntes, das mais críticas à mais favoráveis ao deslocamento de *ser* para o *ter* (GILROY, 2007).

Com base na análise gramsciana sobre *o equilíbrio nas relações de força*, Hall (2003) identificou que as subculturas se destacam mais por serem *repertórios de resistência* do que bases materiais de *luta aberta*. Para o próprio filósofo marxista e crítico cultural italiano, onde quer que se constituam relações entre uma formação cultural subordinada e uma dominante, formas de luta e resistência, mas também de negociação, se constituem intensa e ativamente:

> sempre opostas num sentido estrutural (mesmo quando essa "oposição" for latente, ou experimentada simplesmente como o estado normal das coisas...). Seu resultado não é dado, mas construído. A classe subordinada traz para esse "teatro de luta" um repertório de estratégias e respostas — formas de lidar com situações e resisti-las. Cada "estratégia" no repertório mobiliza certos elementos materiais, sociais [e simbólicos]: os constrói como suportes para as diversas formas de vida das classes, [negocia] e resiste a contínua subordinação das mesmas. Nem todas as estratégias têm o mesmo peso; nem todas são potencialmente contra hegemônicas (HALL, 2003, p. 229).

Em Hall (2003) entenderemos que as próprias identidades resultantes da diáspora negra constituir-se-ão como representações "híbridas", "flexíveis" e (necessariamente) rebeldes às formas absolutas de identificação; e que embora "raça" e "África" venham a ser evocadas como condição social e cultural constitutiva da linguagem de tais identidades no contemporâneo, suas

---

[194] HALL, Stuart., JEFFERSON, Tony (Orgs.). *Resistance through rituals: Youth subcultures in post-war Britain*. London: Hutchinson, 1976.

múltiplas expressões falarão muito mais de um desejo de ser/estar e partilhar de um mesmo e único mundo do que da reivindicação e/ou celebração de uma "essência", "diferença racial" ou busca por exclusividade. A modernidade, é, por diferentes ângulos que quisermos analisar, também uma produção negra, um ato de protagonismo negro, sendo mais que justas à luta dos seus herdeiros por reconhecimento (GILROY, 2001).

Das muitas virtudes da política cultural da diáspora negra importa destacar sua irredutibilidade, insubordinação criativa e o tipo de mensagem que sua presença rebelde no mundo estabelece, em consonância com a própria diversidade do mundo. Edouard Glissant (2005, p. 156) identificou que a diversidade do mundo, isto é, do mundo humano, só se constitui e se manifesta na *relação*; que longe de demandar a anulação das identidades dolorosamente conquistadas pela modernidade, implica a suspensão da intolerância enquanto elemento constitutivo da identidade cultural. As intolerâncias e racismos anti-negro estão em larga medida associados à perturbação que a diáspora negra exerce sobre aquilo a que as democracias ocidentais estabelecerão como "ordem", não raro convertendo-se em forças reativas e de negação dos processos de restabelecimento da verdade do mundo, isto é, de reestabelecimento do seu tamanho original. A rejeição à presença negra ou a defesa da sua integração subordinada a hierarquias sociais predefinidas corresponde a esse desejo de preservação do mundo à imagem e semelhança da sua classe dominante. Por isso, falar de diáspora negra é tratar de uma disputa no plano do imaginário:

> no imaginário das humanidades que nós todos devemos realizar. É certo que dirão: "tudo isso é uma utopia. Há poderes políticos, econômicos, militares, e toda essa máquina continua a esmagar, a triturar a totalidade-mundo para transformá-la numa espécie de farinha uniforme". Sei que isso é verdade, mas repito que não será através dos mesmos meios (da unicidade sectária) que nós conseguiremos nos opor a essa máquina, mas sim transformando o imaginário, a mentalidade e as pulsões das humanidades de hoje (GLISSANT, 2005, p. 156).

Atento a esse movimento, já no prefácio à edição brasileira da obra *O Atlântico negro*, Gilroy (2001, p. 14) afirmava "não saber como este tipo de abordagem pode reescrever a história das insurgentes culturas negras brasileiras, suas batalhas contra a escravidão e as extensas contribuições às *culturas translocais* de oposição à engrenagem da hierarquia racial". De uma coisa estava certo o autor, que a historiografia da diáspora negra demanda formas descentradas e talvez excêntricas de narrativa. Formas que buscam não forçar uma integração, mas "relacionar as culturas negras do século XX com o *nómos* [poética, razão] pós-moderno planetário".

O entendimento da diáspora negra também demanda um exercício crítico de superação das preconcepções reconhecidamente eloquentes, ao mesmo tempo que problemáticas, de conformação da população afrodescendente à categoria *classe trabalhadora*; uma vez que esta categoria designa um "campo de solidariedade" que não abarca as subdivisões e tensões reminiscentes da imaginação racial, nacional e de pertencimento (LARKIN, NASCIMENTO, 2003; GILROY, 2007; FANON, 2008). Cabe sempre questionar se as questões que se colocam aos sujeitos da diáspora negra podem se reduzir ao fenômeno do "trabalho" ou ser a centralidade do trabalho a *chave mestra* da transformação das relações raciais vigentes. Embora reconheça o grau de convergência entre a teoria crítica da sociedade e os postulados marxistas da sua transformação, Gilroy (2001, p. 100) pondera que "onde a crise vivida e a crise sistêmica se juntam, o marxismo atribui prioridade a última, ao passo que a memória da escravidão [cara à população negra] insiste na prioridade da primeira". Para uma vertente do pensamento crítico pós-colonial, conforme prossegue o autor, a reprodução e ou "a autocriação social por meio do trabalho não é a peça central das esperanças de emancipação negra. Isto porque, "para os descendentes de escravos, o trabalho significa apenas servidão, miséria e subordinação".

Essa tese ajuda a trazer o campo das expressões corporais e artísticas de volta ao centro do debate sobre o caráter da política cultural e projeto civilizatório da diáspora negra. A isto, Pensadas "para além do reconhecimento oriundo dos rancorosos presentes oferecidos pelos senhores como substituto simbólico para a liberdade da sujeição", acrescenta Gilroy (2001, p.100), as políticas da diáspora negra, e em especial a sua disputa pelo imaginário, constituem-se "o meio tanto para a automodelagem individual como para a libertação comunal"; da mesma forma que as múltiplas formas de coexistência através da poética, presentes na "literatura autobiográfica, nas maneiras criativas especiais e exclusivas de manipular a linguagem falada e, acima de tudo, a música, transbordaram os vasilhames" que o estado-nação moderno legou ao negro. Em última análise, a diáspora negra sugere novas formas de observação e investigação do processo histórico, identificando protagonismos facilmente desprezados pelas grandes narrativas da modernidade.

Tanto Hall como os demais autores pós-coloniais que aqui se fazem conhecer, não na sua totalidade, de algum modo filiam-se à teoria marxiana e marxista e com ela buscam dar respostas à dilemas históricos cuja especificidade demanda a apropriação de categorias e vocabulários que permitam identificar e distinguir qual a via que os povos oprimidos da diáspora negra têm percorrido para chegarem à emancipação. Para os negros, assim como para as mulheres, a luta de classes ocupa outros planos da existência social tanto mais importantes que a materialidade. Patricia Hill Collins (2019), demonstra que a *interseccionalidade* é

inerente ao processo emancipatório, um desdobramento de políticas de emancipação produzidas pelas lutas anticoloniais em África, Ásia e Américas, bem como pela emergência global do movimento feminista. No entanto, essa categoria propõe que as diferentes formas de práxis política precisam, tanto mais agora, nutrirem-se mutuamente. Gênero, raça, etnia, nação, sexualidade, habilidade (condição motora) e idade, conforme adverte (COLLINS, 2019, p. 10), "não são apenas categorias projetadas para tornar a interseccionalidade mais amigável à pesquisa acadêmica". Pelo contrário, esses termos "fazem referência a importantes tradições de resistência entre povos subordinados que se opõem às desigualdades e injustiças sociais que vivenciam".

Todos esses interesses circulam e participam com especial destaque da luta por emancipação social, redefinindo e ou alargando o horizonte dessa emancipação. Contudo, a interseccionalidade é a condição que revela o grau de complexidade e articulação entre lutas, bem como o estágio de separação entre elas. Sob um ponto de vista mais historicista, o caráter seccionado das lutas de emancipação compreende um efeito da separação que as teorias modernas operaram no corpo social ao longo de gerações, à exemplo da eugenia. Collins (2019) analisa que o movimento eugenista não foi um projeto intencionalmente interseccional, mas seus objetivos abrangentes partiam de um pensamento relacional e de organização do mundo pautada nas capacidades que cada raça, etnia e gênero supostamente oferecia. Por muito tempo, a teoria social conviverá com esse paradigma sem lhe impor qualquer contraponto e, não raro, autorizando-o.

Embora a diversidade faça parte da biografia dos movimentos de luta individuais e coletivos, eles ainda obedecem uma escala hierárquica bastante fiel àquela estabelecida pela sociedade de classes burguesa. A resistência contra a opressão burguesa, parece persistir numa ofensiva contra aquilo que ela representa economicamente. Esquece-se com tudo, que o *ethos* burguês se constitui a partir de uma lógica e opressão heteronormativa e racista. Pensar que esses elementos se dissolvem como consequência da vitória no campo econômico, é no mínimo equivocado. Naturalizado, o *ethos* burguês e o reducionismo de classe tende a estruturar as relações dentro os próprios movimentos de viés progressistas. Por muito tempo, a sub-representação de mulheres nas organizações do campo (sindicato, partidos, frentes negras) era sequer considerada uma pauta relevante. Assim como a representação negra e as especificidades de suas pautas será tardiamente acolhida pelos partidos políticos. Semelhante situação viveram as frentes de luta anticolonial nos anos 1950 e 1960, em larga medida ignoradas pelos intelectuais europeus do campo progressista (FERNANDES, 1989; LARKIN NASCIMENTO, 2003; COLLINS, 2019; MBEMBE, 2019).

6.2.4 “Iluminismo negro”

A diáspora negra se refere ainda a um processo sócio-histórica vivo, que tem como principal desdobramento a “perturbação” das concepções modernas de democracia, direito e liberdade. Dentro da esfera liberal democrática, constituída sobre os ombros de negros infra-humanizados, as concepções de raça, nação, cultura e emancipação também pareciam estar seguras sob cuidado das burguesias. O protesto negro, no entanto, colocou esses acordos e causa, expondo a sua fragilidade e existência retórica. Mais do que isso, o protesto negro incidiu sobre crenças coloniais, ainda vigentes, da capacidade de domesticação do negro e predeterminação do seu destino na sociedade de classes. No momento em que os sujeitos da diáspora vão saindo das *zonas do não ser* e *grande noite* a que foram submetidos em função do regime escravista e colonial, essa mesma liberal democracia recorre a dispositivos coloniais de manutenção da ordem tal como estabelecida. Testemunhando as lutas anticoloniais na África, Fanon (1968, p. 33) “ao dar-se conta da impossibilidade de manter seu domínio nos países coloniais, a burguesia colonialista resolve iniciar um combate de retaguarda no terreno da cultura, dos valores, das técnicas etc”. No entanto, conforme segue Fanon (1968, p. 34), “todos os valores mediterrâneos, triunfo da pessoa humana, da clareza e do Belo, convertem-se em quinquilharias sem vida e sem cor. Todos esses valores que pareciam enobrecer a alma revelam-se inúteis porque não se referem ao combate concreto no qual o povo está engajado”.

Fanon (1968) compreendia que, desse processo, não escapa nenhuma das instituições modernas, ainda que suas estruturas, fortemente lastreadas numa dominação econômica e patriarcal, resista. As tensões inerentes às identidades culturais emergem no momento mesmo em que as vozes e corpos dos subalternizados e condenados da terra passam a questionar sua própria existência e a natureza das estruturas de opressão. Não podendo operar somente na lógica da violência, burguesia colonialista africana buscava introduzir entre os oprimidos a ideia de uma “sociedade de indivíduos” em que cada subjetividade respondia a si mesma e a maior fortuna estava no plano do pensamento. A falsidade dessas premissas podiam ser, segundo Fanon (1968) facilmente flagradas pelas lutas de libertação. Por meio delas, os colonizados aprendiam que os valores burgueses, professados por toda parte, de algum modo não passavam de uma tentativa de aplacar a culpa pela noite colonial que imprimiam em plena “era das luzes”. Em prefácio aos *Os condenados da Terra*, Jean-Paul Sartre aprofunda à crítica ao colonialismo europeu, referindo o farisaísmo típico dos defensores do liberalismo, do

humanismo e do amor à cultura, mas hábeis em fingir ou esquecer que tinham colônias e que nelas praticavam massacres (SARTRE, apud Fanon, 1968, p. 8).

Pensando o Brasil de meados do século XIX, Célia Maria Marinho de Azevedo demonstra que "ao negro, deformado pela escravidão e longe ainda de se integrar à sociedade de classes em formação, coube apenas o papel de elemento residual do sistema social". O seu desenvolvimento e ascensão, obrigatoriamente começa a partir das margens e de renúncias contundentes ao destino que a burguesia colonial e colonizada lhe reservou (DOMINGUES, 2007; 2009). Insurgências e violências contra-hegemônicas, comuns e necessárias no pós-abolição por serem a única linguagem que os colonialistas entendiam, falam não só em nome de espíritos indignados, mas de corpos em busca de uma terra para chamar de sua. Quando discorre sobre a violência do colonizado, Fanon (1968) aborda justamente o caminho que um povo historicamente violentado por uma nação precisa percorrer para, junto com seu povo, edificar a própria soberania nacional e existencial.

> A descolonização, descreveu o autor, jamais passa despercebida porque atinge o ser, modifica fundamentalmente o ser, transforma espectadores sobrecarregados de inessencialidade em atores privilegiados, colhidos de: modo quase grandioso pela roda viva da história. Introduz no ser um ritmo próprio, transmitido por homens novos, uma nova linguagem, uma nova humanidade. A descolonização é, em verdade, criação de homens novos (FANON, 1968, p. 26).

Por toda parte, a sociedade que se constituía à sombra do ideário burguês produzia formas tanto particulares como universais de opressão racial. No Brasil, conforma acrescenta Azevedo (1987, p. 22) enraizou-se de um negro incapaz de ser sujeito da própria história. Mesmo entre abolicionistas, eles serão em encarados "como objeto a ser resgatado das trevas da escravidão pelos verdadeiros sujeitos daquele momento histórico", os próprios abolicionistas. Se na escravidão reinava a imagem do "bom selvagem", no pós-abolição é a expectativa pela inércia e pela *negação do negro a si mesmo* que dominarão os imaginários das sociedades metropolitanas (FANON, 2008). A proliferação de imagens do corpo sofrido ou monstruoso, carente de tutela e agradecido pela dádiva da vida em civilização seguirá a todo o vapor no pós-abolição como uma política cultural de contenção, não só da emergência de revoltas, mas da reconfiguração da paisagem social. Valoriza-se o negro aqui e acolá, mas desde que pelas mãos e olhos do antropólogo, poeta, literato e pintor branco. Esse negro que "inspira revolta" pela forma como se movimenta, canta e joga capoeira, precisa ser representado na música e no teatro como imagem cômica, vazia de intencionalidade e desejo.

Não poderá ser ele mesmo um literato. Se um atleta, interessará aos membros dessa metrópole contemplar tanto mais a sua potência viril, nunca sua razão (FANON, 2008).

A historiografia conduzida pelos herdeiros da diáspora negra tem chamado a atenção para a necessidade de se olhar a escravidão não como parte de um passado, mas como a infraestrutura cujos desdobramentos socioculturais e psicossociais garantem atualizações da opressão racial no pós-abolição. Chamam a atenção também para a necessidade de um olhar mais criterioso às emergências coletivas e individuais de personagens negros, caros à constituição das identidades negras e nacionais contemporâneas. Essas personagens que formam e informam os movimentos negros e suas lideranças são fundamentais às disputas que se dão de forma mais difusa, pois nos permitem compreender, por exemplo, que princípios como liberdade e igualdade não estão nem nunca estiveram consignados à inteligência europeia e burguesa (GILROY, 2001). Gritos de liberdade ecoavam do interior dos navios negreios, muitos dos quais sequer conseguiram chegar aos seus destinos, uma vez que a viagem era interrompida por motins, insurreições e sessões de suicídio. Ainda em meados do século XVIII, a mobilização de escravizados pouco a pouco edificava a sua revolução sob a liderança de Toussaint L'Ouverture. C.L.R. James (2010, p. 15), um dos, senão o principal dos autores preocupados com a construção do imaginário ascensional negro, iniciará sua narrativa de *Os jacobinos negro*, chamando a atenção para a transformação pela qual os escravizados passaram. Estes que "mesmo às centenas tremiam diante de um único homem branco, mas se tornaram um povo capaz de se organizar e derrotar as mais poderosas nações europeias daqueles tempos é um dos grandes épicos da luta revolucionária e uma verdadeira façanha". Misturada à revolução de São Domingos, a biografia de L'Ouverture se instala no imaginário dos povos oprimidos como uma semente de liberdade.

As estruturas da dominação racista, segundo Elisa Larkin Nascimento (2003), estendem-se por todo o mundo, originando-se de um mesmo paradigma histórico baseado na afirmação da hegemonia de um povo sobre o outro. No Ocidente, esta afirmação se reproduz mediante legitimação de uma ideologia que não só confere ao homem branco "superioridade racial", como obriga aos povos não brancos a ver e perseguir este simulacro como um "destino redentor". Daí o fato de a questão da identidade ser tão importante à emancipação social dos oprimidos, uma vez que seus elementos constitutivos são justamente as rupturas desencadeadas por conquistas históricas no plano político e cultural, as quais vão fazendo parte de uma nova narrativa e memória coletiva. Tão importante a este processo de emancipação é a busca dos herdeiros da diáspora negra pela afirmação de uma negritude que se arrola a uma África imaginada. A perspectiva internacionalista dessas identidades sugere, por exemplo, não a

abolição do nacional, mas a emergência de novos paradigmas geopolíticos. Cabe lembrar que o "descobrimento" é uma obra da imaginação colonial. Tudo indica que a dissolução das fronteiras nacionais, da raça, das classes e da dominação do homem pelo homem, também o será (GILROY, 2001; 2008; MBEMBE, 2017).

Larkin Nascimento (2003, p. 29) considerou que o século XX caracterizou-se por dois processos históricos desencadeadores de transformações profundas e decisivas no sistema sócio-político global. O primeiro se refere ao fato de os povos colonizados terem passado a desafiar os cânones da civilização ocidental, "conquistando a duras penas a sua independência política". O segundo se refere ao protagonismo feminista, que ao desafiar contundentemente a ordem patriarcal, conseguiu reorientar a teoria social, modificar a paisagem dos espaços público e privado. Essa reorientação lançou luz sobre o protagonismo da mulher negra no espaço urbano, na política, na liderança de movimentos sociais, núcleos familiares e religiões de matriz africana (LARKIN NASCIMENTO, 2003; DOMINGUES, 2009). Isso mostra mais uma vez como a *identidade negra* não é uma questão trivial, mas objeto central à constituição de formas de resistência e lutas contra o supremacismo branco, a dominação patriarcal e de classe que se expressa nos mais diferentes campos.

Pensando especificamente a questão racial, o sociólogo Florestan Fernandes, na obra *O negro no mundo dos brancos*, aponta que no interior da sociabilidade brasileira a inserção e ascensão do negro se singulariza por conta da forma como a sociedade tende a abordar o racismo. Ao considera-lo como um "mal em si mesmo", mais prejudicial ao preconceituoso do que à própria vítima, essa sociedade inconscientemente preserva (FERNANDES, 1972a). A sociabilidade brasileira se desenvolve, assim, amparada por estruturas psíquicas de negação do real, podendo assim manter em circulação formas coloniais de discriminação e preconceito racial. Uma vez submetida à uma razão liberal e cordial, a análise intelectual do drama da população acaba corroborando com o que já está consagrado pelo senso comum. Certo mal-estar social gerado pelo protesto negro, aparece como uma espécie de mecanismo de defesa a uma ordem que se quer perene (FERNANDES, 1989). Nesse sentido, é mais que justa a reivindicação de que a experiência da abolição, por mais significativa que seja, pôs fim apenas ao regime primitivo de exploração da força de trabalho e violência. Esses mecanismos são atualizados com base no desenvolvimento das forças produtivas e escaladas tecnológicas (MBEMBE, 2017). Parte significativa da indiferença social para com os desdobramentos do racismo se deve a essa ilusão histórica, que restringe um fenômeno social a um determinado tempo, sem levar em conta o seu movimento e desdobramentos. Seria essa uma das razões que leva parte da sociedade a pensar que o protesto negro é anacrônico.

Para os herdeiros da diáspora negra, a vida sob o colonialismo e o racismo não é trivial ou tolerável. Não se trata de uma dentre as muitas experiências de sofrimento que aguardam a trajetória humana. A criança judia, conforme analisou Fanon (2008, p. 47), ainda terá a chance de passar pelo racismo, mas nunca a criança negra. "E naturalmente, do mesmo modo que um judeu que gasta dinheiro sem contá-lo é suspeito, o negro que cita Montesquieu deve ser vigiado". A luta emerge da possibilidade do reconhecimento de que o colonialismo e o racismo, conforme descreveu Fanon (apud MBEMBE, 2017, p. 274) para além de violências, são *forças de morte* animadas por um instinto genocida, não havendo possibilidades existência – no mais pleno sentido do termo – sem que posturas insurgentes que, no presente, garantam-lhe algum futuro.

Retomando a questão da *violência do colonizado*, Mbembe (2017, p. 281) considera-a como uma práxis política que em nada se assemelha à violência do colonizador. Trata-se de uma conduta que, transcendendo o desejo de cura em relação aos efeitos das atrocidades perpetradas pela opressão racial, implica um movimento ascendente e luminoso de negatividade, no sentido hegeliano do termo, ao mesmo tempo que de afirmação: um *sim!* Vibrante, conforme classificou Fanon (2008). Em outras palavras, a violência dos violentados:

> remete para uma notificação destinada a um povo tocado profundamente pela história e numa posição insustentável. O povo em questão vê-se de algum modo obrigado a exercer a sua liberdade, a responsabilizar-se, a "definir-se, a desfrutar a vida ou, pelo contrário, assumir a sua má fé. É obrigado a fazer uma escolha, a arriscar a sua vida. A expor-se, a "investir em bloco as suas energias e os seus recursos ocultos" – condição para chegar à liberdade. Este arriscar é, por todo o lado, sustentado por uma fé inabalável no poder das massas e por uma filosofia da vontade – a de se tornar homem entre os outros homens (MBEMBE, 2017, p 281).

Ao fazer isso, continua Mbembe (2017, p. 281), esse sujeito de pele escura denominado negro, e que até então permanecia submerso, em profunda privação da consciência de si, agindo para garantir não mais que um estado de sobrevivência, "volta a agarrar-se a si mesmo, *sobe* a ladeira e *ergue-se* à sua altura e à dos outros homens, se preciso for pela violência – a que Fanon chamava *práxis absoluta*". Com isso, esse sujeito resgata não só a propriedade que lhe é devida sobre o próprio ser, mas pode liberar uma comunidade inteira da zona do não-ser. Processo do qual não escapariam sequer os seus algozes, posto que o movimento de saída da grande noite da consciência oferece-se ao racista uma oportunidade, ainda que dolorosa, de colocar em causa a raça como identidade e marcador de uma oposição biológica e intelectual para com o negro. Em última análise o movimento ascensional do negro recobra a razão outrora

submetida ao delírio da invenção do “Outro” como monstruosidade. Um “iluminismo” de protagonismo negro, é o que a diáspora negra coloca em circulação (FANON, 2008; MBEMBE, 2017).

Ainda quanto a esse movimento ascensional de assalto ao mundo das ideias ao mesmo tempo que de alteração significativa das relações objetivas, Mbembe (2017, p. 281) reconhece que: se Fanon “propôs um saber, tratava-se afinal de um saber em situação – o saber das experiências de racialização e de submissão, o saber de situações coloniais de desumanização e o saber dos meios para lhe pôr um fim”. Esse saber consequente está ligado tanto a uma *razão negra do Negro* em oposição à *razão negra do Branco*, quanto a uma suspensão crítica das demais estruturas de sustentação da sociabilidade hierárquica e da subalternização de negras e negros. A violência do colonizado, do aculturado, do desumanizado, portanto, tem por objetivo último a produção da vida e não da morte (FANON, 1968). A “violência absoluta” empreendida pelo sujeito/autor de seu próprio *devir-negro*, exerce uma função histórica de “desentulhamento”, ao mesmo tempo que consiste um processo *fundador*, posto que os movimentos ascensionais de constituição de frentes de libertação, de luta anticolonial tende ao estabelecimento de novos marcos históricos, tanto individuais como coletivos. Vale lembrar que elaboração fanoniana sobre a violência do colonizado se inscreve no plano das próprias lutas de libertação africana e da construção de nacionalidades descolonizadas e autodeterminadas. Assim, o movimento ascensional do negro não se trata apenas de uma política existencial no sentido subjetivo do termo, mas de uma política existencial de constituição ou redimensionamento, ou mesmo de restabelecimento do tamanho original do mundo. O moderno, nesse caso, passa a servir ao imperativo da diversidade original, e o instrumento (as tecnologias do saber) deixa de dominar para ser novamente dominado (FANON, 2008).

Em Fanon podemos considerar que o movimento ascensional do negro compreende um processo ao qual a sociedade estruturada pelo racismo está condenada. A fidelidade retórica das instituições modernas à verdade, à igualdade e à liberdade encontra o seu “dia do juízo” em que aos inferiorizados e indesejados se dá o direito exclusivo ao reino da razão. Ao recobrar a consciência sobre si, o sujeito negro tanto celebra quanto se torna maior que o próprio nome. Sua autodeterminação, seu gozo, seu protesto, consequentemente, não só frustra a ordem normal das coisas, como a desmonta. Esse movimento, segundo Fanon (apud MBEMBE, 2017, p. 282) se dirige à “destruição do que destrói, amputa, desmembra, cega, e provoca medo e raiva. Depois, tenta tomar conta e, eventualmente, curar aqueles e aquelas que o poder feriu, violou, torturou, prendeu ou, simplesmente, fez enlouquecer”.

Para o homem negro, a situação colonial não se dissipava por decreto. Enquanto que para o homem branco, o decreto é mais que suficiente. Atendendo aos interesses do último, a descolonização formal acaba por permitir a inserção de formas invisíveis, mas tanto mais eficientes de manutenção da dominação. A geração que herda o mundo pós-colonial não tem memória da estrutura social anterior, nem por isso deixa de ser assombrada ou assediada pela força residual do antigo regime. Sua inserção no mundo pós-colonial, no mundo pós-abolição, é marcada por resquícios de ressentimento, mas principalmente por uma imensa assimetria em termos distributivos. O negro, assim como o branco, pode não ter consciência do grau de alienação ao qual distintamente estão submetidos, no entanto, o questionamento constantemente assalta o pensamento do primeiro na medida em que ele transita por instituições e estabelecimentos que mais lhe parecem extensões da identidade do branco. A alienação do negro, nos dirá Fanon (2008, p. 28-29) "não é apenas uma questão individual. Ao lado da filogenia e da ontogenia, há a sociogenia". Isto é, a forma como a sua posição social do negro se estabelece não é resultado de condições internas, mas de condições socialmente construídas. A raça também implica a alienação material do negro. De modo que uma autêntica desalienação do negro só pode ocorrer "na medida em que as coisas, no sentido o mais materialista, tenham tomado os seus devidos lugares". Essa alienação pode ser exemplificada no fato de que o protesto negro interessa à estrutura pós-colonial na medida em que este sinaliza certa superação da forma de dominação anterior. O da possibilidade de existência do negro nesta sociedade como a um "igual" encontra-se justamente no momento em que seu movimento e protesto toca a propriedade e as engrenagens da acumulação capitalista (FERNANDES, 1989).

A grande paradoxo das sociedades regidas pelo liberalismo burguês encontra-se no fato de que as suas premissas civilizatórias não dizem respeito àqueles que se encontram fora do circuito da propriedade, ao mesmo tempo em que estes são obrigados à tomar uma posição diante da linguagem e dos valores do assim chamado "mundo civilizado" e dele participar à margem (FANON, 2008). Isso nos coloca diante de uma situação em que a questão da cor já não aparece como fator principal do constrangimento histórico. O racismo, conforme Fanon (1980) propôs, seria de fato a face mais aparente e também mais grotesca de um conjunto de encadeamentos que tem por base a cultura.

> O empreendimento da *desculturação* apresenta-se como o negativo de um trabalho, mais gigantesco, de escravização econômica e mesmo biológica. A doutrina da hierarquia cultural não é, pois, mais do que uma modalidade de hierarquização sistematizada, prosseguida de maneira implacável. A moderna teoria da ausência de integração cortical dos povos coloniais é a sua vertente anátomo-fisiológica. O surgimento do racismo não é fundamentalmente

> determinante. O racismo não é um todo, mas o elemento mais visível, mais quotidiano, para dizermos, em certos momentos, mais grosseiro de uma estrutura (FANON, 1980, p. 35).

A alienação do negro, por isso mesmo, é uma condição de difícil compreensão e resolução, uma vez que se constitui com base numa teia de relações, muitas delas inconscientemente constituídas, permitindo com que o encontro das trajetórias negras com o racismo seja inevitável. Nesse sentido, a desalienação do negro se dá na medida em que seu movimento de consciência passa a mobilizar as estruturas constitutivas da realidade alienante. Seu protesto contra o racismo visível e sensível é apenas parte da luta. John Carlos e Tommie Smith subiram ao pódio para profanar um ritual olímpico que escondia hipocrisias imensas. O Próprio Smith explica que sua levantada:

> representava o poder na América negra. A mão esquerda de Carlos representou a unidade da América negra. Juntos, eles formaram um arco de unidade e poder. O lenço preto em volta do meu pescoço representava orgulho negro. As meias pretas sem sapatos representavam a pobreza negra na América racista. A totalidade do nosso esforço foi a recuperação da dignidade negra (SMITH e STEELE, 2007, p. 173).

O botom que a dupla trazia preso no lado esquerdo do peito, indicava ainda a sua filiação ao *Olympic Project for the Human Rigths* (OPHR), movimento criado por sociólogos do esporte e atletas afro-americanos que, sob pena de boicote aos Jogos, reivindicava, dentre outras coisas: a não participação da África do Sul e Rodésia nos Jogos Olímpicos devido ao *Aparthaid*, a devolução do título de campeão mundial de boxe à Muhammad Ali, a deposição de Avery Brundage do cargo de presidente do Comitê Olímpico Internacional e maior representatividade negra nos cargos de liderança no esporte estadunidense (EDWARDS, 1969; SMITH e STEELE, 2007). A repercussão desse protesto negro, conforme lembrou Smith encontra-se na iluminação de uma condição que não condiz com os valores elencados pelo Movimento Olímpico institucional. Diante da impossibilidade de materializá-los, a comunidade negra se viu na necessidade de evocar outros, os quais flagrantemente se mostravam incompatíveis com a ordem Olímpica (mas também social) imposta.

O protesto negro implica não só um movimento ascensional. Como os atletas demonstraram, ele também evoca a necessidade de certa horizontalidade de relações, ao mesmo tempo que estabelece a possibilidade daquilo que Fanon (2008, p. 26, 28) classificou como “descida aos verdadeiros infernos”. Orientada para o futuro, essa “descida” implica uma postura crítica em relação ao passado. Postura essa interessada nas raízes do condicionamento

histórico e tanto mais inclinada à compreensão de que "toda liberação unilateral seria imperfeita".

Para este homem negro, o Negro deixará de ser somente uma palavra tatuada em sua pele. A forma como esse substantivo transita pelo imaginário social, bem como os significados a ele atribuídos, não mais escapam à sua percepção. Mbembe (2017, p. 256) sustenta que "quanto mais densidade e espessura tem, mais a palavra provoca uma sensação, um sentimento e até um ressentimento a quem se destina", principalmente quando esta é utilizada em referência a um "suposto ser" ou como se continuasse a indicar a categoria racial originalmente criada pelo branco, isto é, o negro como uma oposição, a marca de uma danação de uma infra-humanidade, de uma humanidade marginal, "inacabada". Ocorre, no entanto, que "aquele que está marcado com o nome *Negro* não se deixa enganar por esta proveniência externa". Os homens e mulheres negros sabem que suas identidades estão em disputa num plano ao qual têm dificuldade de acessar. A especulação é, na modernidade, uma forma de mediação da metrópole com a colônia, do colonizador e do colonizado. Sobre o assunto, Gilroy (2007) recorda que:

> Tendo por fim enterrado o status primitivo que amarrava o Negro tanto a infra-humanidade quanta a pré-história, os negros devem ser capazes de se sentir seguros, mesmo se não completamente à vontade, no presente. De acordo com Fanon, a capacidade de se dirigir ao futuro, tanto como uma abstração política, quanta como algo pessoalmente concreto, era uma pré-condição para a saúde e a cura, para se recobrar da alienante e corruptora anti-socialidade da "raça" (GILROY, 2007, p. 392).

A tese sobre a construção de *um futuro pós-racial* que guia a obra de Gilroy (2007), procura identificar o processo de construção desse devir nas formações vernaculares onde a ideia de passagem, de ascensão, de busca e do porvir cintilam e apontam caminhos. O autor insiste no papel que os músicos e a música exercem, no que tange à proposição de temporalidades que fomentem a capacidade relações mais sincrônicas com vida particular e a vida continente. Ainda sobre isso, é possível citar o caráter extraterritorial, futurista e as ficções como outras frentes da política de imaginação ascensional da diáspora negra. Nesse grupo inscrevem-se artistas, críticos e escritores negros, muito dos quais obrigados a construir sua experiência e legado nos momentos históricos e circunstâncias mais improváveis. Os herdeiros da diáspora negra tomam o futuro de assalto, porque a luta contra sistemas primitivos que capturou seus ancestrais não tem nada a oferecer senão trabalho escravo. Esse assalto também se deu no âmbito teológico, com a reinterpretação negra das sagradas escrituras e do futuro celestial enquanto alívio às dores do presente e propriedade de todo aquele que crê. Na voz de

Louis Armstrong, *o mundo pode ser maravilhoso*, assim como no *Reggae* de Bob Marley, *tudo pode ficar bem*. No samba de Dona Ivone Lara, *quando um poeta compõe mais um samba, ele funda outra cidade; lamentando sua dor, ele faz felicidade; força da imaginação, na forma da melodia, não escurece a razão, ilumina o dia a dia*.

Dentro do circuito da crítica cultural ao imaginário ocidental do negro essencializado e de destino subalterno pré-definido, o pensamento afrocentrado oferece outra gama imensa de possibilidades de reinterpretação e redimensionamento do mundo (LARKIN NASCIMENTO, 2009). No campo da mitologia, Clyde Ford (1999) vai inscrever seu *Herói com rosto africano* na mesma estrutura heroica proposta por Joseph Campbell, acrescentando a ela a fortuna africana de narrativas do chamado à aventura, iniciação e retorno.

Os sujeitos da diáspora negra inserem-se num contexto particular de luta por uma existência para além da condição biológica e de um presente sem raízes. Oriunda da palavra grega "dia", o sentido da palavra *diáspora* estabelece relação com os termos *partilha*, *dispersão* e *spiro*, que corresponde ao *semear as sementes* (ROTA e LIEBEL, 2019). Dessa forma, etimologicamente o termo "diáspora" se revela como uma condição de semeadura, partindo de um primeiro movimento de dispersão.

6.2.5 Dupla consciência e vontade de mundo

Nos Estados Unidos, Du Bois (1998, p. 39) considerava que a história do afro-americano é "a história desse embate – o desejo de conseguir amadurecida autoconsciência, amalgamar sua dualidade em um melhor e mais verdadeiro ser". Embate também inspirado no desejo de que "nenhum dos entes anteriores desapareçam", pela vontade não de *africanizar* a América, tampouco "branquear sua alma negra numa torrente de americanismo branco", mas de simplesmente permitir-se "ser tanto negro quanto americano, sem ser amaldiçoado e cuspido por seus companheiros, sem ter as portas da oportunidade violentamente batidas à sua cara".

Esse processo de renascimento e semeadura que segue após a abolição da escravatura até os dias atuais, não se deu – como ainda não se dá – sem avanços e recuos. Tampouco significa que o povo negro encontrou no alvorecer do século XX caminho livre para o reencontro e cultivo de formas próprias de existência, identidade e pertencimento. Analisando esse quadro à luz de pesquisas sobre o protagonismo afro-brasileiro durante o pós-abolição, Domingues (2009, p. 223) considera a hipótese de que a população negra, consciente da posição que ocupava no mundo, "teria se utilizado dos aportes que tinham à sua disposição

para elaborar e atualizar uma identidade racial positiva", muito embora esse processo esteve longe de ser homogêneo ou linear. Pelo contrário, "transcorreu de maneira heterogênea, tensa, ambígua ou mesmo contraditória".

No Brasil da primeira metade do século XX, sobretudo durante as primeiras três décadas, as lutas protagonizadas pelos movimentos negros e demais formas de associativismo negro emergiram num contexto em que raça compreendia uma verdade científica e fundamentação lógica das políticas de discriminação racial (LARKIN NASCIMENTO, 2003; DOMINGUES, 2007; 209; SCHWARCZ, 2017). Décadas mais tarde, esse dispositivo daria lugar a uma corrente culturalista liberal cujas ramificações teóricas serviriam de base tanto à produção do *mito da democracia racial*, quanto às novas postulações teóricas – não menos racistas – sobre a formação histórica e as relações raciais no Brasil (SOUZA, 2006). Em todo o Atlântico Negro, contudo, esses postulados foram colocados em causa, no momento mesmo em que as forças de Estado passaram a reprimir organizações negras que reivindicavam maior representatividade político-institucional e unidade internacional junto às revoluções socialistas. A perseguição e repressão ao movimento pelos direitos civis e ao partido dos Panteras Negras nos Estados Unidos nos anos 1960 (WEST, 2001), é um caso exemplar da suspensão das teses de democracia multiétnica.

Dos desdobramentos do golpe militar de 1964 no Brasil, conforme registra Domingues (2007, p. 111), destaca-se o enfraquecimento e desarticulação das expressões mais organizadas do movimento negro. "Seus militantes eram estigmatizados e acusados pelos militares de criar um problema que supostamente não existia, o racismo no Brasil". O papel exercido pelo mito da democracia racial nesse contexto, é justamente o de mascarar a barbárie racista, ao mesmo tempo que toma as políticas culturais negras como peças anacrônicas de um Brasil que, em tese, havia superado o racismo (FERNANDES, 1989; DOMINGUES, 2007). Isso não quer dizer que a repressão sacramentou uma hegemonia branca na cultura.

Formas tanto mais criativas e estrategicamente constituídas, protagonizadas não só pelas lutas organizadas, mas por expressões negras "dispersas", não reunidas em torno de uma agenda específica, não sem dificuldade ocupavam espaço de destaque na literatura, nas belas-artes, na política, no direito, nas ciências e no esporte, reivindicando, à sua maneira, o pertencimento do negro a um mesmo país (GILROY, 2001; LARKIN NASCIMENTO, 2003; DOMINGUES, 2007; 2009; SCHWARCZ, 2017). O caráter revolucionário dessas expressões se observa justamente na sua capacidade de escapar ao radar da repressão e na variedade de suas formas de contestação às contradições sociais da época (GILROY, 2001; 2007; MBEMBE, 2017; DOMINGUES, 2009). A obra e trajetória do escritor afro-brasileiro Lima

Barreto é um dos, senão o mais emblemático exemplo de enfrentamento ao racismo e à face colonial da classe dominante brasileira do início do XX. Na biografia intitulada *Triste Visionário,* a historiadora Lilia Schwarcz (2017) descreve o escritor como um "Afrodescendente por origem, opção e forma literária", que não poupou palavras, páginas de livros e reputação para denunciar as continuidades da escravidão e do pessimismo racial dos intelectuais.

Lima Barreto era, segundo ele mesmo descreveu, autor de uma literatura militante, forjada em função do contexto social a que pertencia. Se dizia influenciado pelo *negrismo,* movimento político, filosófico e literário antilhano de importância decisiva à construção e fortalecimento das redes e interpretações sobre a condição afrodescendente nas Américas. Lima Barreto, conforme pontua Santos (2000, p. 259) "também não embarcou na onda da educação física". Via com profunda preocupação a influência da eugenia e certa celebração em torno da ideia de sobrevivência dos mais aptos em sociedade. Foi um solitário denunciador do racismo no futebol brasileiro, carregando sempre a sua crítica com um viés de classe. Para ele, "o apego das camadas dominantes da sociedade carioca ao esporte era mais um gesto da sua subserviência ao *estrangeiro*". Lima Barreto era, segundo Schwarcz (2017), consciente da questão racial no mundo, atento especificamente ao problema da segregação racial estadunidense, a qual também não poupou de críticas, lamentando a situação daqueles os quais reconhecia como irmãos de cor. Mesma empatia dedicou às suas personagens ficcionais, dotando-as de uma distinção e originalidade que, propositadamente, contrastava com as personagens dos romances de maior circulação à época. As religiões professadas pelos seus personagens distinguem-se pela forma híbrida e rebelde à estética católica oficial, bem como pela forma com que escapam à brancura hegemônica, uma vez que se originam de regiões periféricas das cidades e evocam sempre um passado africano perdido.

Lima Barreto se enquadraria entre aqueles que fizeram de sua arte uma forma de representação e exercício de presença dos excluídos. O literato se enquadraria ainda entre aqueles os quais Du Bois (1998) denominou como herdeiros da "dupla consciência" e de um "saber-se duplo". Lima Barreto tinha um profundo senso de pertencimento de classe e raça, ao mesmo tempo que disputava espaços e ideias entre importantes personagens do circuito literário brasileiro. Era um crítico voraz da Academia Brasileira de Letras, mas suficientemente vaidoso para recusar uma eventual honraria de integração. Trazia nos contos e romances uma vontade de futuro e de Brasil que, em alguma medida, pareciam realizar o caráter utópico da democracia racial. Lima Barreto parecia ter pressa de Brasil, talvez por que gostaria de ser e viver nessa comunidade imaginada em que ser negro é sinônimo de ser brasileiro e vice e versa.

O recurso à bebida não deixava de ser uma tentativa de aplacar a dor de um corpo impedido de bipartir-se conforme o nacionalismo eugenista de sua época desejava.

O caso de Lima Barreto importa à presente reflexão porque a sua vontade de ser escritor sempre esbarrou na necessidade de iluminar as mazelas sociais, destacando os privilégios da classe dominante como a real causa do "atraso nacional". Anárquico, o escritor afro-brasileiro não pôde realizar seu desejo mais sublime. Por querer "civilizar" a literatura nacional, foi condenado a viver às margens da Academia. Lima Barreto viveu como que:

> que arrastado pela corrente do [século] dezenove, enquanto ainda luta nos remoinhos do século quinze – disto deve surgir uma dolorosa autoconsciência, um quase mórbido sentido de personalidade e hesitação moral, o que é fatal para uma autoconfiança. Os mundos dentro e fora do Véu da Cor estão em mutação – e mudando rapidamente, mas não à mesma razão, não no mesmo caminho; e isto deve provocar uma peculiar distensão das almas, um sentido peculiar de dúvida e desorientação. Uma tal vida dupla, com pensamentos duplicados, deveres dobrados e classes sociais duplas, deve ensejar o surgimento de palavras e ideais dúplices, e tentar a mente fingir ou se revoltar, à hipocrisia ou ao radicalismo (DU BOIS, 1998, p. 170).

Outro emblemático exemplo de como estas identidades e trajetórias diaspóricas convergem, oferecendo ao mundo um mundo diferente, encontra-se na biografia de Nelson Mandela. Segundo Mbembe (2017, p. 286-289) para além de Mandela, o *apartheid*, determinou a emergência de "uma classe de homens e mulheres, sem medo, que, com custo de sacrifícios inauditos, precipitaram a sua abolição". Com isso, o autor sugere que não há situação de opressão contra a qual não se impõem formas de resistência, protagonizadas pelos sujeitos mais improváveis. "Se, entre todos, Mandela se torna o nome, é porque, a cada desafio da sua vida, soube enveredar, muitas vezes pressionado pelas circunstâncias e outras tantas voluntariamente, por caminhos inesperados". Mandela foi um homem paciente e sensível ao poder do imponderável. Características que se fizeram necessárias e decisivas à continuidade de sua longa e dura jornada, e que em grande medida justificam sua mitificação. Sobre isso, Mbembe (2017, p. 287) pondera que "na origem do mito não está apenas o desejo de sagrado e a sede do secreto. Antes de mais, o mito floresce com a proximidade da morte, enquanto forma preliminar de viagem e de dilaceração". Este teria sido justamente o "processo iniciático" do herói sul-africano. Mandela é convocado à luta pela primeira vez quando do acirramento das questões de libertação nacional, assumindo para si uma identidade política nacionalista e radical. Junto com seus companheiros de resistência, entregou-se de alma e corpo a uma vida de luta, da qual não retornaria sem trazer consigo uma visão de mundo renovada e vivificante. Suas reivindicações por liberdade contam a história de um longo e doloroso caminho:

> feito de privações, de prisões em massa, de intempestivas perseguições, de múltiplas comparências em tribunais, de estadas regulares no cárcere com o seu rosário de torturas e os seus rituais de humilhação, de momentos de clandestinidade, de inversão de mundos diurno e noturno, de disfarces mais ou menos bem-sucedidos, de uma vida familiar desconjuntada, de casas ocupadas e depois abandonadas – o homem na luta, perseguido, o fugitivo constantemente de partida, guiado apenas pela convicção do amanhã, do regresso (MBEMBE, 2017, p. 286-289).

Integralmente dedicado à luta *antiapartheid*, Mandela viveu tanto sob a vigilância da morte como da esperança. Cumpria parte de uma tarefa humanizadora iniciada ainda antes de seu engajamento político. No interior da luta e com a luta, aprendeu não só a sobreviver, mas a constituir diferentes formas de enfrentar e vocalizar suas expectativas. Mas não estava só. Fazia parte de uma massa anônimo de resistência, que mais tarde encontraria na sua prisão e vontade de vida o fermento necessário ao seu crescimento da consistência nacional. "Se devíamos desaparecer", escreveu o herói sul-africano (MBEMBE, 2017, p. 289), "era melhor que fosse numa nuvem de glória. Agradou-nos saber que a nossa execução representava a última oferta ao nosso povo e à nossa organização". Mbembe (2017) analisa que esta visão eucarística de Mandela, no entanto, não tinha como fim o martírio exemplar. Sua experiência com a vida, com a *vontade de mundo*, se deu no curso de 27 anos de cárcere e trabalho forçado. As "longas e atrozes horas de solidão, quase à beira da loucura", o fizeram se aproximar de princípios fundamentais, os quais somente a descida ao mais profundo inferno o permitiria ver:

> Despojado de quase tudo, lutará pouco a pouco para não perder o resto de humanidade que os seus carcereiros [queriam] a qualquer preço arrancar-lhe e empunhar como um troféu. Reduzido a viver com quase nada, despojado de quase tudo, vai aprender a poupar tudo, mas também a cultivar um profundo desprendimento em relação às coisas da vida profana. Até ao ponto de, apesar de estar de facto prisioneiro e confinado entre duas paredes e meia, não ser, no entanto, escravo de ninguém (MBEMBE, 2017, p. 288).

Quando retorna do exílio, Mandela traz em seu discurso não mais a declaração de guerra, mas o elixir do prolongamento da vida, uma oferta de cura às feridas de uma nação envenenada pelo colonialismo e pela raça. Seu discurso, conforme Gilroy (2007, p. 137) analisa, é carregado de uma *maleabilidade* (re)interpretativa do sentimento do ser nacional, capaz de reunir o conjunto da sociedade em torno de princípios "para além do alcance de códigos racionalizantes e de fantasias de uma vida favorecida como um povo escolhido por Deus".

Na condição de um dos, senão o mais importante personagem da África Negra contemporânea, Mandela tornou-se presidente da África do Sul. Estatuto a partir do qual preferiu apostar nas posturas de reconciliação nacional. O espírito que o herói sul-africano conjurava em seus discursos referia-se não apenas à "terra – o chão comum – bem debaixo dos pés de seu público diverso, unificado e mutuamente desconfiado", mas à beleza do país, apresentado como espaço cujo cultivo poderia celebrar um novo começo (GILROY, 2007, p. 138). À luz da trajetória de Mandela, dentre outros personagens da diáspora negra, Mbembe (2017, p. 289) conclui que:

> tal como os movimentos operários do século XIX, ou ainda as lutas das mulheres, a nossa modernidade foi, portanto, assombrada pelo desejo de abolição que, outrora, os escravos também tiveram. A este sonho, no início do século XX, darão continuidade as grandes lutas pela descolonização, que se inserem, desde as origens, numa dimensão planetária. O seu significado nunca foi unicamente local. Ele sempre foi universal. Mesmo quando mobilizavam atores locais, num país ou num território nacional bem circunscrito, partiam de solidariedades forjadas numa escala planetária e transnacional. Sempre foram estas lutas que permitiram a extensão ou ainda a universalização de direitos que, até lá, permaneciam apanágio de uma raça (MBEMBE, 2017, p. 289).

As lutas protagonizadas pelos negros ao longo da história implicam um processo civilizador particular, mas de implicações universais no tocante a valorização da diferença e da diversidade. Essas lutas colocaram em movimento as discussões sobre um mundo sem fronteiras, qualificaram o debate sobre o sentido de soberania nacional, e repensaram a questão da negritude como um elemento caro às políticas pós-coloniais e pós-raciais. Ainda que a nossa época indique o desejo "retorno" à passados idílicos e a identidades culturais "estanques", as conquistas civilizatórias negras na modernidade são irrevogáveis.

6.3 Crioulização da cultura

O literato, romancista e poeta martinicano Édouard Glissant (2005), em sua obra *Uma introdução à poética da diversidade*, estabelece duas distinções centrais ao fenômeno identidade: uma referente às *culturas atávicas* e a outra referente às *culturas compósitas*. As culturas atávicas seriam aquelas que que partem do princípio da existência de uma gênese, uma filiação que se materializa numa determinada terra, e que, por esta razão, se torna domínio dessa gente. As *culturas compósitas*, por sua vez, são as culturas que se retroalimentam a partir

daquilo que o autor também chama de *crioulização*: processo que, diferentemente da *miscigenação* (cruzamento genético entre etnias), corresponde às trocas culturais entre os sujeitos – o que não significa ausência de conflito, processos de apagamento de memórias e identidades culturais. A razão do mundo em que ambas as culturas (atávicas e compósitas) se encontram, não raro estabelece uma relação de oposição, a despeito do fato de a crioulização ser inevitável. Ocorre que nos países de cultura atávica a oposição étnico-racial volta e meia é responsável por histórias de massacres e genocídios, invariavelmente acompanhadas do apagamento de sistemas culturais (CÉSAIRE, 1978; GLISSANT, 2005; SANTOS, 2019). A partir desse quadro, Glissant (2005) considera que:

> o problema que temos de enfrentar é como mudar o imaginário, a mentalidade e o intelecto das humanidades de hoje, de tal forma que no interior das culturas atávicas os conflitos étnicos cessem de ser considerados como se fossem inexoráveis, e que nos países *crioulizados* os conflitos étnicos e nacionalistas cessem de ser vistos como necessidades impossíveis de serem evitadas (GLISSANT, 2005, p. 74).

Na obra *Discurso sobre o colonialismo*, Aimé Césaire (2010, p. 17) é ainda mais enfático, quando sugere ser necessário, antes de mais, investigar como a colonização corrobora para com a (des)civilização do colonizador, "em embrutece-lo, na verdadeira acepção da palavra, em degradá-lo, em despertá-lo para os instintos ocultos, para a cobiça, para a violência, para o ódio racial, para o relativismo moral". A realização desta tarefa não significa negar as bases constitutivas das respectivas culturas. O negro não africanizará o branco, advertiu Du Bois (1998). É o mundo que deixa de ser pensado como cisão. Conforme Glissant (2005, p. 74) descreve, é necessário estabelecer certa separação, dentro das culturas atávicas, entre as características culturais reforçadoras do impulso genocida e os seus mitos de enraizamento. Pois são justamente os mitos fundadores, "e os demais - mitos de elucidação, de explicações subterrâneas, de estabelecimento de relação, de estabelecimento de perspectiva - que correspondem aos diversos elementos da estrutura social", cujo principal papel é consagrar a dada comunidade o seu pertencimento, ou co-pertencimento, a um determinado território. Obviamente que mesmo esta definição não escapa a certos limites, dado que a ampliação de sua legitimidade, conforme anteriormente mencionado, pode acarretar o caso de a respectiva comunidade querer expandir as dimensões de seu território, assumindo assim um caráter colonial. No interregno desse paradoxo estabelecem-se verdadeiras lutas de preservação e afirmação de identidades, com especial destaque para aquelas que, tendo sido atravessadas pela violência colonial, veem-se na necessidade de reunir, por meio da memória e recuperação

histórica e da luta aberta ou indireta, elementos culturais capazes de garantir seu espaço num mundo e próprio mundo. Nesse sentido é que é possível se referir à existência de um mundo para além deste constituído por Europa e pelas revoluções burguesas e pensamento iluminista (LARKIN NASCIMENTO, 2003; 2009; MBEMBE, 2017).

Indispensável à compreensão da presença do negro no mundo é ter em mente o fato de a sua história e cultura ter sido vilipendiada e usurpada (DIOP, 1974). Destituído de seu próprio mundo, o negro foi forçosamente "integrado" às sociedades modernas ocidentais para delas ser propriedade e, num segundo momento, um *outsider* a ser tolerado, mas nunca reconhecido. Condição que além de adiar o seu *encontro consigo* e autodeterminação, transforma seu próprio desejo de ser e estar numa forma de oposição. Não seria, portanto, a cor o único disparador fator de atribuição ao negro a condição de "o oposto", mas os seus deslocamentos num mundo reservado aos brancos. Segundo Diop (1974) essa condição não se sustenta sem revolta, sem os gritos e sacrifícios derivados das perguntas mais essenciais à existência humana: de onde vim? Quem sou? Para onde vou? É como se por trás de toda banalização, de todo projeto de negação do ser, escondem-se segredos e fatos históricos muito bem selados, de maneira que o próprio processo de pensar a identidade e a condição diaspórica não se constituem sem uma, ainda que mínima, ruptura. Basta lembrar, conforme Fanon (2008) adverte, que quem cria o Negro, a priori, é o branco. Esse ato criador é também um ato cerceador, de estabelecimento de fronteiras e separações. A isto se soma o fato de o sujeito ter sido entregue a uma razão hierárquica pautada na raça, na classe e no sexo, à qual é obrigado a se submeter, quando não persuadido a reproduzi-la. No entanto, enquanto sujeito da própria história, suspenso num não-lugar, o negro também se constitui como *recusa*. Ele é, conforme Mbembe (2017) identifica:

> na ordem da modernidade, o único de todos os humanos cuja carne foi transformada em coisa, e o espírito, em mercadoria - a cripta viva do capital. Mas – e esta é a sua manifesta dualidade –, numa reviravolta espectacular, tornou-se o símbolo de um desejo consciente de vida, força pujante, flutuante e plástica, plenamente engajada no ato de criação e até de viver em vários tempos e várias histórias ao mesmo tempo. A sua capacidade de enfeitiçar e, até, de alucinar multiplicou-se. Algumas pessoas não exitariam em reconhecer no Negro o lodo da terra, o nervo da vida através do qual o sonho de uma Humanidade reconciliada com a natureza, ou mesmo com a totalidade do existente, encontraria novo rosto, voz e movimento (MBEMBE, 2017, p. 19-20).

Este exemplo vem sugerir que se há na ideia de *destino inelutável* algum valor, o mesmo se encontra na forma rebelde com que os escravizados, ex-escravizados e subalternizados contemporâneos se determinaram a viver no mundo, primeiro criando um mundo para si,

depois reivindicando e constituindo, em relação, seu pertencimento ao todo o mundo (GLISSANT, 2005).

Ao tratar especificamente da identidade caribenha, Hall (2003, p. 30) recorda que as associações civis que emergiram por toda América resultaram da pilhagem imperial-colonialista, como uma resposta dos violentados à violência. Respostas imbuídas de um *instinto civilizatório outro* que buscava, antes da afirmação identitária, não reproduzir cenários de expropriação, genocídio, escravidão e dependência colonial. Tratava-se da emergência de sujeitos que foram capazes de buscar, desde o mais distante no passado ao mais profundo recôndito do inconsciente coletivo, as correntes que os amarravam aos pés do colonizador. A "invasão" do mundo negro ao mundo dos brancos não traz o desejo de vingança, mas de sepultamento dos velhos ídolos. Momento em que a narrativa de Américo Vespúcio e demais personagens da chamada "era do descobrimento" passa a dar lugar às histórias, subjetividades e estéticas outras, quando África e Negro despedem-se da sua condição alegórica.

Segundo Mbembe (2017 p. 92-93), a modernidade constituiu e se utilizou de ambos os termos para designar duas coisas: dar nome àquilo que compreendeu ser "uma figura litigiosa do humano emparedado entre a precariedade absoluta e o vazio do ser" e, depois, atribuir ao sujeito ao qual é dado o nome *negro* certa inextricabilidade com o animal, a natureza e a morte; morte que estaria a habitar um cadáver, que "assim sendo", não pode ser comparado ao "seu oposto", o branco. "Aliás, na consciência moderna, África é o nome que geralmente outorgamos às sociedades consideradas impotentes, isto é, incapazes de produzir o universal ou de afirmá-lo". A razão pela qual esse continente é aqui tomado como exemplo justifica-se no fato de que, para esta mesma consciência moderna, *África*, *Negro* e *Raça* tratam-se da mesma coisa, bem como um mundo cujo conhecimento não pertence à comunidade autóctone, mas às metrópoles ocidentais. Esse cenário não permite emergências críticas da verdade, sem conflitos.

Glissant (2005, p. 98) específica com distinção este "encontro de dois mundos" a partir do conceito por ele denominado *poética do caos* ou *caos-mundo*, o qual não se refere à finitudes, tampouco a desordens distópicas ou ausência de acréscimos, remorsos ou regenerações, mas a um processo desencadeador de entrelaçamentos, repulsões, atrações, cumplicidade, oposições e não menos conflitos "entre culturas dos povos da totalidade-mundo contemporânea". Em outras palavras, "trata-se de uma mistura cultural que não se reduz" e que ao mesmo tempo coloca em suspeição os essencialismos e determinismos identitários. Isso não significa que no contemporâneo o mundo não se organize por meio de parâmetro fixos. O que

se quer demonstrar é que muitas vezes a denúncia de perturbação da "ordem" representa não mais que o desejo de manutenção de um mundo que, de fato, não há.

Hall (2003) argumenta que a lógica colonial em funcionamento segue fomentando os mais diferentes reducionismos, mas também cria, involuntariamente, processos de transculturação em que identidades culturas marginais/marginalizadas influenciam identidades culturas centrais e vice-versa, promovendo, seja na indefinição ou na constituição de uma cultura outra, paisagens e reivindicações de co-pertença a um mesmo mundo. Observa-se aí – longe de qualquer apologia a compreensões ingênuas de transculturação - o funcionamento de uma espécie de "relação dialógica" em que não só o colonizador produz o colonizado, mas o colonizado produz o colonizador. Ao se referir especificamente ao caso caribenho, o autor nota que mesmo no interior das relações radicalmente assimétricas são constituídas dinâmicas de co-presença, interação, entrosamento, conexão: fruto da organicidade, bem como das dimensões afetivas próprias da relação. Não se trata de um espaço/tempo de "trégua à guerra", mas da própria complexidade com que as relações desiguais, mas também de semelhança, se constituem. A cisão que transformou o negro numa espécie de "recruta da modernidade", permanece aberta. O fechamento está em processo. Glissant (2005, p. 24-27) tratará dessa relação destacando dela a sua *poética*, que nada tem a ver, como já mencionado acima, com a ilusão romântica do encontro entre etnias, mas sim com as fissuras abertas pelo próprio atrito gerado pelo encontro e conflitos. Não é por acaso que o autor faz uso do termo *crioulização*, palavra oriunda do termo:

> crioulo (a) e da realidade das línguas crioulas [...] língua compósita, nascida do contato entre elementos linguísticos distintos absolutamente heterogêneos uns aos outros [...] o termo crioulização se aplica à situação atual do mundo, ou seja, à situação na qual uma "totalidade terra", "enfim realizada", permite que dentro dessa totalidade (onde não existe mais nenhuma autoridade "orgânica" e onde tudo é arquipélago) os elementos culturais talvez mais distantes e mais heterogêneos uns aos outros possam ser colocados em relação. Isso produz resultados imprevisíveis (GLISSANT, 2005, p. 24-27).

A busca por sobrevivência na colônia é marcada por tensões, mas também pelas inserções e mediações, bem como pela emergência de uma já mencionada "dupla consciência" a que o colonizado não se furta de expressar nos mais diferentes espaços que ocupa e em que atua, como é possível verificar, segundo exemplo de Hall (2003, p. 32), nas produções intelectuais e artísticas afro-diaspóricas. Na Martinica, a "França do Novo Império - do Republicanismo, do Gaullismo, do *chic parisiense*, será atravessada "pela transgressão do

estilo negro e as complexas afiliações ao *ser francês* de Fanon e Césaire". Glissant (2005, p. 27) reitera que o hoje "real" impõe outra racionalidade à hegemonia e privilégio excludente da identidade absoluta. Racionalidade esta baseada nas culturas compósitas e na noção de identidade "como fator e como resultado de uma crioulização, ou seja, da identidade como *rizoma*, da identidade não mais como raiz única, mas como raiz indo ao encontro de outras raízes".

O conceito de diáspora, nesse sentido, não se restringe a uma concepção meramente binária e dependente das determinações da cultura dominante sobre o que vem a ser o "diferente" e o "outro". Trata-se, na verdade, de um processo de interpenetração cultural que *dá forma a outras formas* de cultura e de ser. Para Hall (2003, p. 33), o sincretismo característico das identidades culturais diaspóricas aproxima-se de uma expressão derridiana de *différance* que mais se refere a um "lugar de passagem" de significados inerentes às relações e situações, que a algo bem demarcado por linhas fronteiriças; de tal maneira que, objetiva e contemporaneamente, nada mais pode se estabelecer como definitivo. "A fantasia de um significado final", conclui o autor, "continua assombrada pela *falta* ou *excesso*, mas nunca é apreensível na plenitude"... Disso não escapará a própria caracterização das relações socioculturais e políticas, que como já mencionado – e que mais à frente melhor se elaborará no pensamento de Foucault – não se permite reduzir à dimensão da luta de classes, muito embora *luta* e *resistência* à opressão sejam dinâmicas indissociáveis ao fenômeno há pouco apresentado.

No emaranhado das relações socioculturais em que se tornaram as sociedades pós-escravistas, as identidades culturais, porque inevitavelmente atravessadas pela condição diaspórica, passam a se perceber – ainda que isso não as faça necessariamente assumir – cada vez mais "impuras". A diáspora negra constitui-se, assim, o movimento humano que, mais do que subverter modelos culturais tradicionais, está a oferecer uma "nova ordem".

Glissant (2005) exemplifica que: tendo sido o navio negreiro o primeiro instante do apagamento das línguas africanas, uma vez que os compatriotas capturados nunca embarcavam juntos, o *Ser* escravizado foi desafiado a recompor-se. Recomposição que se deu mediante reunião de rastros/resíduos e poder da memória. Assim como no plano da língua, ao catolicismo e cristianismo o sujeito da diáspora acrescentou hermenêutica, oralidade e corporeidade próprias, emprestando das histórias bíblicas as bases de sua perspectiva de futuro e reivindicação de liberdade. Gilroy (2001) analisa que as narrativas bíblicas de escravidão e fuga do cativeiro foram apropriadas pelos escravizados e depois ressignificadas como parte integrante de suas lutas no Ocidente. Analisa ainda que:

> tanto contar histórias como produzir música contribuíram para a criação de uma esfera pública alternativa, e isto, por sua vez, forneceu o contexto no qual os estilos particulares de autodramatização autobiográfica e autoconstrução pública têm sido formados e circulados como um componente essencial das contraculturas raciais insubordinadas [...] As histórias de fuga do cativeiro, o poder redentor do sofrimento e os triunfos dos fracos sobre os fortes, que dominavam a respeitável produção cultural negra durante o século XIX, pouco a pouco, deram lugar a uma variedade inteiramente diferente de história (GILROY, 2001, p. 374).

Ao tecer suas considerações acerca das sobreposições do mundo da diáspora negra no mundo moderno, Hall (2003) não reduz o seu pensamento à mera qualificação e busca dos "proveitos" do caráter compulsório desse processo. Suas reflexões buscam trazer para o centro do debate a complexidade e reais dimensões de uma crioulização que não deixa de se configurar como um *campo de disputa*. Semelhantemente, Gilroy (2001, p. 347) considera que a compreensão do legado anticolonial e pós-racial da cultura e política diaspórica exige mais do que explicações acerca da forma como as narrativas subversivas se constituem. Implica saber, dentre outras coisas, que o contexto colonial da violência e de ausência de futuro exigia desses atores e autores uma humanidade imaginativa, capaz de ir além da luta aberta, mas tanto mais produzir expressões de contra-poder sem que fossem atravessados pela pólvora. As "táticas sonoras desenvolvidas como forma de metacomunicação negra em um repertório cultural cada vez mais dominado pela música, pela dança e pela apresentação" compreende uma dentre as várias formas com que a população negra se inseriu no mundo dos brancos, reconstruindo um mundo próprio.

Os fenômenos da crioulização, conforme complementa Glissant (2005, p. 20) são cruciais à espiritualidade humana, uma vez que se referem à "recomposição da paisagem mental dessas humanidades presentes hoje no mundo". Isto porque a crioulização pressupõe que os aspectos culturais distintos devem ser necessariamente colocados em condição de equivalência, do contrário a crioulização não se realiza efetivamente. Nisto, ela acaba por se confundir com uma desejada radicalidade democrática, quando não, ser a representação mais acabada desse desejo. Glissant (2005) não nega com isso os persistentes esforços de manutenção das assimetrias culturais e étnicas a interromper o sucesso da crioulização, a exemplo do Caribe e do Brasil, onde os componentes africanos foram – como ainda o são – inferiorizados.

Para Hall (2003), a identidade cultural afro-diaspórica não se trata apenas de uma redescoberta ou de um "regresso" arqueológico às origens, mas de um *corpus* dinâmico

consequente. Tem mais a ver com uma partida e um deslocamento *em busca de*, do que com um processo de enraizamento. Em movimento, os sujeitos da diáspora negra produzem a si mesmos, tornam-se o seu próprio *devir*, ao mesmo tempo que perturbam e se tornam o *devir* da cultura e civilização a que fazem parte. A afro descendência lhes cabe como uma condição que os liga ao passado e ao presente, ao mesmo tempo que lhes serve como plataforma de projeção para um futuro que segue caminho contrário não só das velhas formas de ver o negro, mas de se pensar a própria democracia (HALL, 2003; LARKIN NASCIMENTO, 2009; MBEMBE, 2017).

6.3.1 Por uma poética da diversidade

Contribuindo com a discussão sobre a configuração do mundo ocidental moderno pós-escravista e a presenta negra está o pensamento *pós-colonial*, paradigma teórico que conceberá a cultura contemporânea como um outro momento histórico da sociabilidade colonial, em que novas formas de dominação racial – invariavelmente associadas à formas de dominação capitalista e patriarcal – se apresentam, ao mesmo tempo que se vislumbram configurações "pós-raciais" de mundo a partir da emergência de novas proposições sobre a condição humana à luz das epistemes periféricas. Segundo Hall (2003, p. 108-109) "o termo pós-colonial não se restringe a descrição das características de determinada sociedade ou época. Ele relê o colonizado como parte de um processo global essencialmente transnacional e transcultural", inserido em relações transversais e multilaterais num mundo em que cada vez mais as concepções fixas de sujeito, centro e periferia, local e global, se confundem e se fragmentam. E certamente não é [o pós-colonial] uma tentativa de periodização baseada "em estágios epocais, em que tudo é revertido ao mesmo tempo, todas as antigas relações desaparecem definitivamente e outras, inteiramente novas, vem substituí-las".

A perspectiva pós-colonial não nega a perenidade da relação entre colonizador/colonizado, mas entende que o exercício do poder e da dominação racial contemporâneo se reconfigura e se aprofunda assumindo especificidades locais, além de formas supranacionais e globais de reprodução do poder. Observa que apesar de as lutas abolicionistas terem representado um passo importante ao processo civilizatório, sinalizando para a necessidade do reconhecimento de humanidades e expressões culturais até então interditadas, a *raça* continua a ser linguagem e método de mediação e reprodução das desigualdades e violências. Conforme Mbembe (2017) demonstra, projetos de um "mundo

comum", baseados no princípio da "igualdade das partes" e de comunidade humana coexistem com antagonismos que não oferecem horizontes tão promissoras. É possível:

> se quisermos, ler sinais (frágeis, é certo) no presente do mundo que há de vir. A exclusão, a discriminação e a seleção em nome da raça permanecem, aliás, fatores estruturantes - ainda que muitas vezes negados - da desigualdade, da ausência de direitos e da dominação contemporânea, inclusivamente nas nossas democracias. Além disso, não podemos fingir que a escravatura e a colonização não existiram ou que as heranças desta triste época foram totalmente liquidadas. A título de exemplo, a transformação da Europa em "fortaleza" e as legislações contra os estrangeiros que o Velho Continente adoptou neste início de século [XXI] mergulham as suas raízes numa ideologia de seleção entre diferentes espécies humanas que, mal ou bem, nos esforçamos por disfarçar (MBEMBE, 2017, p. 295).

Longe de ser uma representação do fechamento de um ciclo histórico, a perspectiva pós-colonial, ao mesmo tempo em que versa sobre os legados históricos e socioculturais da resistência antiescravista e antirracista, debruça-se sobre as reminiscências do antigo sistema, suas adequações ao presente, novas dinâmicas e interseccionalidades. Hall (2003), por exemplo, entende que o colonialismo sobrevive através de seus *efeitos secundários*, não sendo possível mapear por completo as suas extensões políticas, tampouco considerá-lo como algo idêntico ao colonialismo que vigorou até final do século XIX. Outro efeito secundário desse processo seria, segundo Gilroy (2007, p. 31), a emergência das contraculturas modernas, anonimamente forjadas "em experiências longas e brutais de subordinação racializada [...] tradições menores e dissidentes que têm se constituído contra as disparidades em meio ao sofrimento e as espoliações".

Em termos gerais, o pós-colonial, segundo Hall (2003, p. 108-109), diz respeito ao "processo geral de descolonização que, tal como a própria colonização, marcou com igual intensidade as sociedades colonizadoras e as colonizadas (de formas distintas, é claro)". Enquanto parâmetro de releitura histórica e sociocultural crítica da sociedade, o pós-colonial transgride os maniqueísmos colonizador/colonizado, dominador/dominado, negro/branco, passado/presente, buscando melhor compreender das relações de poder remanescentes os seus espaços de porosidade, bem como as expressões subterrâneas, anônimas e invisíveis das resistências emancipatórias. O pensar pós-colonial compreenderá a emergência de mobilizações anticoloniais e de libertação nacional por todo o globo em favor dos direitos civis e pelo fim das leis segregacionistas como movimentos produtores de saberes e ressignificações decisivas à condição da população negra e autóctone e suas culturas. Atuará na revisão histórica da diáspora negra, recuperando desta os seus atores individuais e coletivos. Compreenderá

ainda a emergência de novas narrativas no campo das artes, da literatura e das ciências, respaldando movimentos sociais e reivindicações políticas da classe historicamente vilipendiada (GILROY, 2001; HALL, 2003; GILROY, 2007; FANON, 2008).

Em termos cronológicos, o pós-colonial se refere ao momento em que a estrutura de acumulação primitiva do capital passa por transformações decisivas em todo o mundo, redefinindo-se não só como racionalidade operadora das novas relações produtivas, mas como racionalidade de Estado. Ao remontar às bases do regime escravista, Mbembe (2017, p. 141-143) identifica que o nascimento de instituições como a plantação e a colônia "coincide com o vasto período ao longo do qual se vai esboçando uma nova razão governamental e que, por fim, se afirma no Ocidente". Trata-se da razão mercantil, por meio da qual se "mantém o mercado enquanto mecanismo por excelência de trocas e lugar privilegiado de certificação tanto do político como do valor e da utilidade das coisas em geral". Trata-se em igual proporção "da expansão do liberalismo enquanto doutrina econômica e arte específica de governar", técnica essa em princípio financiada pelo comércio de escravos e em seguida pelas formas neocoloniais de dominação dos países periféricos e seu corpo social. Submetido à razão mercantilista, o herdeiro da diáspora permanece assumindo uma *forma-mercadoria*, que embora se traduza em força de trabalho e não mais em *corpo-propriedade* de alguém, ainda permanece alvo da gestão racial da divisão internacional do trabalho (FERNANDES, 1972a; MBEMBE, 2017).

Nesse mundo que passa a se reconstituir ao final do regime escravista, conforme analisa Mbembe (2017, p. 51, 148), "a igualdade formal pode, portanto, ir a par do preconceito que o opressor carrega". De maneira que, no contemporâneo, a vida cultural segue sendo modelada e condicionada às formas jurídica e política do "passado", vide a manutenção da clausura, das cercas, muros, campos de concentração e ampliação de fronteiras. Não bastasse isso, o virar do novo século coincidirá "com o regresso a uma interpretação biológica de distinções entre os grupos humanos. Longe de pôr fim ao racismo, um novo desdobramento da raça ancorou no pensamento do genoma".

O centro do poder colonial, que até pouco tempo se exercia desde os Estados de países centrais, agora pertencente aos conglomerados financeiros supranacionais, cuja política principal se expressa na transferência de demanda por baixo custo de produção para os países periféricos e dependentes, dentre os quais se inscreve o Brasil. Os efeitos contraditórios dessa geopolítica são geridos pelas elites locais, responsáveis pela manutenção e reprodução do sistema de dominação, bem como da ideologia que o engendra (FERNANDES, 1972b; HALL, 2003). Não só isso, a nova face do colonialismo e do racismo se mostra quando da reconfiguração, no imaginário social, das próprias concepções de sujeito, agora submetidas a

formas cada vez mais desagregadas, individualizadas, pretensamente livres e auto referenciadas de ser/estar no mundo. Conforme analisa Mbembe (2017), a figura do operário, do trabalhador clássico nesse contexto fragmenta-se cada vez mais, ao passo que a figura dos nômades do trabalho se torna cada vez mais comum. E se:

> ontem o drama do sujeito era ser explorado pelo capital, hoje, a tragédia da multidão é não poder já ser explorada de todo, é ser objeto de humilhação numa humanidade supérflua, entregue ao abandono, que já nem é útil ao funcionamento do capital. Tem emergido uma forma inédita da vida psíquica apoiada na memória artificial e numérica e em modelos cognitivos provindos das neurociências e da neuroeconomia. Não sendo os automatismos psíquicos e os tecnológicos mais do que duas faces da mesma moeda, vai-se instalando a ficção de um novo ser humano, "empresário de si mesmo", plástico e convocado a reconfigurar-se permanentemente em função dos artefactos que a época oferece (MBEMBE, 2017, p. 14).

E prossegue considerando o fato deste sujeito, progressivamente refeito à luz da ideologia dominante, ter sua felicidade atrelada a capacidade de:

> reconstruir publicamente a sua vida íntima e de oferecê-la num mercado como um produto de troca. Sujeito neuroeconômico absorvido pela dupla inquietação exclusiva da sua animalidade (a reprodução biológica da sua vida) e da sua coisificação (usufruir dos bens deste mundo), este *homem-coisa*, *homem-máquina*, *homem-código* e *homem-fluxo*, procura antes de mais regular a sua conduta em função de normas do mercado, sem hesitar em se auto-instrumentalizar e instrumentalizar outros para optimizar a sua quota-parte de felicidade. Condenado à aprendizagem para toda a vida, à flexibilidade, ao reino do curto prazo, abraça a sua condição de *sujeito solúvel* e descartável para responder à injunção que lhe é constantemente feita - tornar-se outro (MBEMBE, 2017, p. 15).

Segundo Mbembe (2017) os novos "condenados da Terra" num mundo orientado pela razão mercantil-capitalista são aqueles aos quais é negado direito de ter direitos, o direito de manifestar o próprio pensamento e visão de mundo. Em função da garantia de liberdade e condições de vida humanizadas nas regiões centrais, os condenados seguem encontrando, em diferentes momentos de suas trajetórias e nos espaços nos quais se fazem presentes, a violência racial no seu limite. O pensamento pós-colonial, portanto, estende olhar crítico para esse contexto e tempo histórico, sem perder de vista as imaginações de "um humanismo à medida do mundo", isto é, os lampejos de "ampla fraternidade e partilha" que apontam para um futuro.

A crítica pós-colonial percebe e abre espaço à emergência de histórias e temporalidades distintas, reconhecendo o lugar, legitimidade e especificidades das mesmas num contexto até então dominado pela oficialidade da linguagem escrita, pelo eurocentrismo epistêmico e

linearidade de narrativas baseadas na perspectiva dos "conquistadores". As formas essencializadas de identidade também dão lugar às experiências descentradas e posições discursivas de sujeito diversas. Longe de ser uma teoria desconstrucionista e orientada por uma perspectiva ingênua da diferença, a crítica pós-colonial volta-se para a necessidade da concepção de epistemes capazes de superar a própria polarização entre essencialismo e anti essencialismo da identidade negra (GILROY, 2001). Parte da verificação de que a colonização não se trata apenas de uma relação vertical de subordinação, mas de um processo de descolonização constante que culmina, dentre outras coisas, na produção de narrativas e textualidades outras.

Hall (2003, p. 220) argumenta que o olhar pós-colonial crítico sobre as relações socioculturais frequentemente "perturbará" o binarismo dominação/resistência, igualdade/diferença, pois orienta-se não só pelo sentido hegeliano de "superação", mas pelas referidas complexidades e ambivalências inerentes ao encontro colonizador/colonizado, senhor/escravizado, branco/não-brancos, norte/sul global. O iluminismo fundador da razão hegemônica é posto em suspeição, e sim descentrado. Deslocamento que tem por finalidade conceder às vozes subalternizadas a sua vez de fala, de inscrição na história e na cultura, conceber outras formas de pensar não apenas o sujeito, mas as características da sociabilidade a que faz parte. Gilroy (2007) descreve que no período que se segue à abolição da escravidão colonial:

> um grupo itinerante gerou uma série importante de diálogos com outras tradições dissidentes de pensamento e ação - religiosa, socialista, nacionalista, feminista, e psicanalítica - dentro do grande quadro filosófico do pensamento pós-iluminista sobre socialidade e história, democracia e justiça. Frantz Fanon falou por aquela formação dissidente, de uma posição interna e contra as maiores estruturas culturais e intelectuais que haviam moldado a sua consciência. Em sua condição de beneficiário e de vítima do progresso europeu com sua ordem imperial sangrenta, ele reivindicou a liberação nacional para os povos coloniais, ligando, porém, aquele projeto de reconstrução revolucionária a produção deliberada de uma nova concepção de humanidade (GILROY, 2007, p. 95).

A modernidade, conforme descreve Mbembe (2017, p. 57-60), marca a consolidação de um tipo de registro sobre o Negro baseado no etnocentrismo europeu. Período em que "toda uma gama de intermediários e de instituições, tais como sociedades eruditas, exposições universais, coleções de amadores de "arte primitiva", colaborou, na devida altura", para a constituição de uma *razão negra ocidental*. Tal razão, prossegue o autor, "não passa de um sistema de narrativas e de discursos pretensamente conhecedores [...] um reservatório ao qual

a aritmética da dominação de raça vai buscar os seus álibis". Num segundo momento, porém, mais precisamente a partir das lutas abolicionistas, uma segunda narrativa e textualidade ganha forma e força. De caráter performativo, "esta escrita esforça-se, aliás, por edificar uma comunidade que se forja a partir de restos dispersos em todos os cantos do mundo", tendo como principal objetivo reabrir, "para os descendentes de escravos, a possibilidade de voltarem a ser agentes da própria história". O autor prossegue analisando este cenário de protagonismo negro, justificando, à luz da poética negra de Léopold Senghor (1906-2001), as razões pelas quais a questão do pensar pós-colonial necessariamente se confunde com a luta pós-colonial recriadora e reparadora. Enquanto a:

> ideia segundo a qual só se deve justiça aos seus e que existem raças e povos desiguais, e enquanto se continuar a fazer crer que a escravatura e o colonialismo foram grandes feitos da "civilização", a temática da reparação continuará a ser mobilizada pelas vítimas históricas da expansão e da brutalidade europeia no mundo. Neste contexto, é necessária uma dupla abordagem. Por um lado, é preciso abandonar o estatuto de vítima. Por outro, é preciso romper com a "boa consciência" e a negação da responsabilidade (MBEMBE, 2017, p. 297).

A crítica pós-colonial de Fanon (2008, p. 184-186) nos permite observar ainda que não foi a partir dos instrumentos do colonizador, tampouco da descoberta de seu passado, que o negro passou a reivindicar sua humanidade roubada, mas sim porque as condições a que foi obrigado a (sub)existir em relação ao branco, sempre lhe calaram fundo na alma do primeiro. Para Fanon o homem jamais deveria ser fixado, uma vez que seu destino é ser livre. Livre até mesmo da própria densidade histórica, dado que esta não determina nenhum de seus atos e tampouco lhe diminui o sofrimento. O sofrimento resultante da opressão que só pode ser mitigado mediante luta. A exemplo da América, "o preto luta e é combatido. Existem leis que, pouco a pouco, desaparecem da constituição [referindo-se aqui às leis segregacionistas]. Existem decretos que proíbem certas discriminações. E estamos seguros de que não foram doações". Ainda sobre esse assunto, o filósofo-ativista ainda nos adverte a não levarmos:

> a ingenuidade até o ponto de acreditar que os apelos à razão ou ao respeito pelo homem [próprio da razão civilizatória ocidental] possam mudar a realidade. Para o preto que trabalha nas plantações de cana em Robert só há uma solução, a luta. E essa luta, ele a empreenderá e a conduzirá não após uma análise marxista ou idealista, mas porque, simplesmente, ele só poderá conceber sua existência através de um combate contra a exploração, a miséria e a fome [...] a alienação intelectual é uma criação da sociedade burguesa. E chamo de sociedade burguesa todas as que se esclerosam em formas determinadas, proibindo qualquer evolução, qualquer marcha adiante, qualquer progresso, qualquer descoberta. Chamo de sociedade burguesa uma

> sociedade fechada, onde não é bom viver, onde o ar é pútrido, as ideias e as pessoas em putrefação. E creio que um homem que toma posição contra esta morte, é, em certo sentido, um revolucionário (FANON, 2008, p. 184-186).

A crítica pós-colonial tratará ainda dos *entremeios*, das dimensões "ausentes" ou desvalorizadas pela cosmovisão dominante e historiografia tradicional. Daí a sua relação intrínseca com o pensamento literário, poético e autobiográfico, linguagens que se aproximam com distinta habilidade das paisagens, relações e personagens cotidianos, pobres, negros, mulheres, pouco iluminados pelo iluminismo, deformados pelo método e escrita científica dura. Conforme Hall (2003, p. 115-117) pondera, "embora as formas particulares de inscrição e sujeição da colonização tenham variado em muitos aspectos de uma parte a outra do globo, seus efeitos gerais também devem ser crua e decisivamente marcados teoricamente, junto com suas pluralidades e multiplicidades".

O ordenamento social que se nos apresenta, caracteriza-se por atravessamentos, recuos, descontinuidades, descentramentos, fragmentações e dilemas próprios das sociabilidades transculturais que só se permitem conhecer a partir de epístemes afeitas ao pensamento complexo. Condição que impõe limitações decisivas a qualquer empreendimento cujo objetivo seja encerrar a questão sobre o que é, por exemplo, ser negro e o que é ser negro num contemporâneo em que opressões e lutas se sobrepõem. Segundo Fanon (2008, p. 17), a luta antirracismo, por exemplo, já não se expressa somente na oposição ao Outro, mas cada vez mais na tentativa de "entrar na dialética do Eu e do Outro" rumo a *um mundo constituído de outros* e que, enfim, parafraseando o próprio autor, possibilite com que negros e negras, bem como todos aqueles cuja humanidade tem sido vilipendiada, sejam não mais que, ou demasiadamente, homens e mulheres entre homens e mulheres.

A *dialética do Outro* emerge no mundo pós-abolição e nas democracias liberais formais como resposta aos processos de desumanização empreendidos pela razão racial, capitalista e patriarcal de manutenção das hierarquias de raça, classe, gênero e nação. Uma vez que o fim do regime escravista não resultou numa agenda civilizatória global de fato, mas, pelo contrário, na refundação de concepções raciais e ideologias que possibilitaram a atualização do antigo sistema, a possibilidade da existência e da diferença só pode se materializar mediante disputa e desenvolvimento de novas racionalidades constitutivas do encontro (GLISSANT, 2005).

A tarefa que o presente momento impõe à sociedade dos indivíduos está relacionada à imaginação de tecnologias políticas colaborativas, bem como ao apoio às identidades coletivas historicamente marginalizadas, mas que há muito se encontram em marcha. A ideia da

imaginação política trata justamente dessa relação recíproca e indissociável entre pensamento e ação transformadora do mundo.

6.3.2 Centralidade da cultura, (des)centralidade do poder

Em texto intitulado *A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo*, Hall (1997, p. 16) redimensiona o sentido de *cultura*, seu papel enquanto objeto de mediação e, ao mesmo tempo, transformação do mundo. A cultura, como ele mesmo aponta, sempre teve seu lugar de relevância, haja visto o espaço que o tema ocupa na agenda de pesquisa das ciências humanas e sociais, passando pelo estudo das linguagens, da literatura, das artes e das ideias. É a partir desse campo de conhecimento que encontramos uma de suas distinções conceituais mais importantes, segundo a qual *cultura* diz respeito não à estrutura genética, biológica ou instintiva, mas ao comportamento humano e à "ação social", concebendo os seres humanos tanto como seres interpretativos como produtores de sentido. Em outras palavras, a *ação social* é significativa tanto aos seus protagonistas quanto aos seus observadores: "não em si mesma, mas em razão dos muitos e variados sistemas de significado que os seres humanos utilizam para definir o que significam as coisas e para codificar, organizar e regular sua conduta uns em relação aos outros". É por meio desses sistemas e/ou códigos que damos sentido à nossa ação e à ação alheia, podemos falar de "nossas culturas", e compreender que não há ação social que não seja cultural, dado que "todas as práticas sociais expressam ou comunicam um significado e, neste sentido, são práticas de significação".

Prossegue o autor dizendo que o dimensionamento social que as ciências humanas conferiram à cultura não implica necessariamente o reconhecimento do lugar que o referido fenômeno ocupa na experiência cotidiana e subjetiva das gentes, na forma como as atividades, instituições e relações socioculturais se organizam, ou mesmo no reconhecimento da cultura enquanto modelo teórico através do qual podemos tanto constituir como ampliar/mudar nossa compreensão do mundo. Ao tomar o século XX como exemplo, Hall (1997, p. 17-19) reposiciona a cultura enquanto substância de uma revolução constante, tendo em vista a expansão global (e globalizante) de seus domínios sobre as atividades, instituições e práticas sociais. A cultura é, segundo o autor, elemento determinante à "organização da sociedade moderna tardia, aos processos de desenvolvimento do meio ambiente global e à disposição de seus recursos econômicos e materiais"; de tal maneira que as distinções outrora estabelecidas pelo marxismo clássico entre estrutura econômica e estrutura ideológica há muito não dão conta

de explicar, por exemplo, porque e quão estruturante tem sido o papel das mídias na sociedade, seja enquanto mecanismo de reprodução das imagens e ideias dominantes e da "homogeneização" do mundo, ou enquanto instrumento das descentralizações dessas ideias e imagens, abrindo espaço à emergência de identidades culturais periféricas, à construção de novas formas de compreensão do tempo-espaço, à diferença. Conforme o autor analisa, o resultado do *mix* cultural produzido por tal revolução, dentre os quais podemos destacar o:

> sincretismo, atravessando velhas fronteiras, pode não ser a obliteração do velho pelo novo, mas a criação de algumas alternativas híbridas, sintetizando elementos de ambas, mas não redutíveis a nenhuma delas como ocorre crescentemente nas sociedades multiculturais, culturalmente diversificadas, criadas pelas grandes migrações decorrentes de guerras, da miséria e das dificuldades econômicas do final do século XX (HALL, 1997, p. 19).

O ritmo com que essas mudanças têm se materializado trazem consigo manifestações contrárias e de defesa às tradições. Manifestações quase sempre de caráter eurocético e fechado ao não-compreendido ou simplesmente avesso ao diferente. Entretanto, quer queira quer não, as transformações impulsionadas por esse processo de transculturação e transformação seguem, inelutavelmente, fragmentando cada vez mais os padrões do passado. Considerando que a análise de seus desdobramentos foge ao escopo do presente trabalho, cabe aqui considerar que os aspectos da cultura se afirmam de tal maneira nas relações sociais e na sua história, que já não é mais possível ignorá-los. Diante desse quadro, conforme pondera Hall (1997, p. 20-22), não deveríamos nos surpreender "que as lutas pelo poder sejam, crescentemente, simbólicas e discursivas, ao invés de tomar, simplesmente, uma forma física e compulsiva, e que as próprias políticas assumam progressivamente a feição de uma política cultural". Na obra mencionada acima, o autor aborda da cultura dois aspectos principais, seu aspecto substancial e epistemológico, ambos igualmente relevantes e constitutivos de um "microcosmo" a espelhar o mundo. O aspecto substancial se refere ao fato de a vida cotidiana ter sido transformada – nunca de forma homogênea ou regularmente – mediante a fragmentação do trabalho e do sujeito do trabalho, em função, consequentemente, da desconstrução do próprio modelo industrial, seguido da multiplicação de outras trajetórias de trabalho e, com elas, outros "estilos de vida, motivações, ciclos vitais, ritmos, riscos e recompensas; o aumento dos períodos de folga e o relativo vazio do chamado lazer". Processos responsáveis por demandar a ampliação tanto da noção de classe/categoria quanto da percepção sobre as implicações da ação dos seus diferentes atores na cena social cotidiana.

A centralidade substancial da cultura se refere justamente à forma como o referido fenômeno se insere e interfere em cada tempo-espaço da vida social que ela mesma (cultura) faz proliferar. A cultura abre e multiplica esses tempos-espaços porque se faz presente "nas vozes e imagens incorpóreas que nos interpelam" através da programação televisiva, da publicidade, sugerindo tendências de consumo, influenciando as relações domésticas, bem como as identidades. Dentro dos nossos lares, somos interpelados, por exemplo, "através dos esportes e das revistas esportivas, que frequentemente vendem uma imagem de íntima associação ao "lugar" e ao local através da cultura do futebol contemporâneo". Imagens que conferem certa materialidade a um "desejo de comunidade" baseado em um sentimento nostálgico de uma identidade "original" e "fixa" (HALL, 1997, p. 23).

Outro aspecto substancial da centralidade da cultura diz respeito ao seu papel na constituição das subjetividades e identidades. Aspecto que coloca em questão, por exemplo, a ideia de que existe uma linha divisória entre *o social* e *o psicológico*, obrigando até mesmo os mais ortodoxos a reconhecer "que os significados são subjetivamente válidos e que, ao mesmo tempo, estão objetivamente presentes no mundo contemporâneo – em nossas ações, instituições, rituais e práticas". Mesmo quadro que coloca em suspenso as concepções rígidas sobre o que vem a ser o nacional e a identidade nacional (HALL, 1997, p. 24-25).

No que toca os aspectos epistemológicos da centralidade da cultura, Hall (1997, p. 28) destaca que a segunda metade do século XX representou uma revolução do pensamento humano crucial ao reconhecimento da complexidade sistêmica dos fenômenos sociais e identidades. Processo responsável pela constituição de abordagens de análise que passaram a considerar a cultura, tal como os processos político-econômicos, como bases constitutivas da vida social. Essas abordagens estabeleciam que a cultura pertence ao campo da linguagem e do discurso, bem como às práticas de representação e circulação de significados. Seria aquilo que se estabelece entre a linguagem e aquilo que *denominamos* ser "a realidade". Em outras palavras, "o significado surge não das coisas em si – a "realidade" – mas a partir dos jogos da linguagem e dos sistemas de classificação nos quais as coisas são inseridas". A partir desta definição, é possível defender que não há abordagem científica, por exemplo, cujos fatos e conclusões não estejam submetidos e impregnados das subjetividades de quem a interpreta e vocaliza.

A revolução epistêmico-cultural se trata, portanto, de uma mudança de atitude em relação ao fenômeno da linguagem, pois, conforme prossegue o autor, a cultura seria não mais que "a soma de diferentes sistemas de classificação e diferentes formações discursivas aos quais a língua recorre a fim de dar significado às coisas". Disto não escaparia nenhum dos

processos político-econômicos, uma vez que sua dinâmica depende da circulação dos significados e concepções sobre a ontologia humana, sobre a natureza, sobre a forma como a sociedade deveria se constituir, se reproduzir, se conduzir. Práticas culturais, portanto, nunca estão dissociadas de práticas discursivas e das ideologias que as engendram. A criação da chamada "cultura empresarial", que entre as décadas de 1980 e 1990 se tornaria objeto central ao debate sobre as razões do "sucesso" comercial e econômico-empresarial, é um dos muitos exemplos que aqui poderiam ser elencados. Mas o que interessa trazer com esta ilustração, conforme Hall (1997, p. 30) argumenta, é a seguinte pergunta: "onde, neste exemplo, termina o econômico e começa a cultura?".

Dar à cultura papel constitutivo e determinante na compreensão e na análise de todas as instituições e relações sociais é, segundo Hall (1997) analisa, diferente da forma como a mesma foi teorizada por vários anos por uma corrente dominante nas ciências sociais que atribuiu ao econômico e à materialidade primazia sobre o cultural e o simbólico. Equívoco este que não pode ser imputado a Marx, uma vez que mesmo o pai do materialismo histórico não deixou de reconhecer que o que distingue a ação social humana da ação animal é que o primeiro é guiado e constituído enquanto sujeito social através de modelos culturais.

Ainda quanto à centralidade epistemológica da cultura, Hall (1997, p. 30-32) coloca em relevo o papel que as revoluções culturais desempenharam nas disciplinas tradicionais, de tal maneira que hoje não é possível pensar a dinâmica do trabalho sem adentrar à dimensão da sua "cultura". O mesmo ocorre com a c*ultura empresarial* privada e ou pública, com a *cultura da masculinidade*, *cultura corporal*, *cultura esportiva*, etc. De acordo com este enfoque, conforme prossegue o autor, "todas as práticas sociais, na medida em que sejam relevantes para o significado ou requeiram significado para funcionarem, guardam uma dimensão cultural"; o que não significa afirmar que "tudo é cultura" ou que "cultura é tudo", mas sim, que toda prática social depende e tem relação com a produção e conjunto de significados e discursos. O que não significa ainda que "não haja nada para além do discurso"; fato é que não há prática social que não se constitua discursivamente. A exemplo do poder político-econômico, ocorre que nenhum dos seus efeitos materiais se determinam sem que a questão da justeza distributiva seja posta em questão. Nem mesmo a pergunta *que é Economia?* escapa ao conjunto de significados, princípios e valores culturalmente instituídos pela sociedade. Economia será, portanto, resultado das práticas discursivas e das concepções ideológicas disponíveis e orientadoras do seu funcionamento. A cultura, por sua vez, é tanto parte constitutiva do político e do econômico, como o político e o econômico é parte constitutiva da cultura.

Dito isto, Hall (1997, p. 34-37) conclui sua reflexão sobre a centralidade da cultura compartilhando algumas perguntas. De que forma a cultura é controlada/regulada? Desse processo de controle e regulação, o que se pode destacar como sendo fator de maior relevância? São, a princípio, a economia, o Estado, ou o mercado os fatores de regulação, controle e mudança mais determinantes à cultura? O que o autor tenta evidenciar com tais questões é o fato de que não há como dissociar da dimensão cultural a questão do *poder*, pois, como ele mesmo descreve, "quanto mais importante – mais central – se torna a cultura, tanto mais significativas são as forças que a governam, moldam e regulam". Nesse sentido, seria possível pensar sua regulação e transformação como sendo um processo de determinação recíproco, dado que, conforme questiona Foucault, se a cultura está inscrita e sempre funciona no interior do *jogo do poder*, quem exerce o poder? Quanto poder têm os sujeitos da cultura?

Em Foucault (2018, p. 12-14) aprendemos que o poder, longe de ser um objeto natural, configura-se como prática social histórica e culturalmente construída. O exercício do poder não se restringe ao plano de Estado, mas é algo que se capilariza por diferentes campos e relações sociais, como extensões da razão de Estado vigente. Esta "capilaridade" do poder, segundo o mesmo autor, se refere à própria transformação do regime político e, consequentemente, da mecânica do poder estatal, o qual se reafirma expandindo-se por toda a sociedade "assumindo formas mais regionais e concretas, investindo em instituições [...] em técnicas de dominação", até atingir seu objetivo e objeto último, o corpo dos sujeitos. Em outras palavras, o poder é uma prática que passa a estruturar o próprio corpo e cotidiano social, por isso também é um *micropoder* ou *subpoder*. Da identificação de suas extremidades e "localidades", passa-se então à identificação das técnicas de controle dos gestos, atitudes, comportamentos, hábitos e discursos dos sujeitos.

Para Foucault (2018, p. 23) o poder não é uma propriedade situada em um espaço privilegiado, mas uma engrenagem, algo que funciona estruturando redes de relações e práticas, das quais não há quem possa escapar. Das extensões do exercício do poder sobre as práticas sociais e corpos, o autor toma como exemplo a história da medicina psiquiátrica e sua relação com o sistema penal. Exemplo que encontra paralelo na intrínseca relação que a Psicologia Comportamental estabelece com a publicidade, por sua vez ligada aos interesses e do capital financeiro. Segundo o autor, o poder exercido pela classe burguesa se faz notório não apenas na sua autoafirmação, mas naquilo que ela diz dos outros, bem como na forma como historicamente constituiu e articula saberes e técnicas por meio das quais reproduz-se como classe dominante. A própria história da produção do conhecimento sobre o poder por muito tempo persistiu no estudo sobre as pessoas que detiveram o poder, a história dos reis, generais

e dos assim chamados conquistadores, “ao que se opôs a história dos processos, das infraestruturas econômicas”, as quais, por sua vez, “se opôs uma história das instituições, ou seja, do que se considera como superestrutura em relação à economia”, até que uma história sobre as incidências da produção do *saber-sobre-o-outro* passasse a ganhar – ainda que discretamente – espaço na agenda historiográfica. Foi o próprio Foucault que, a partir de suas pesquisas sobre a dinâmica do poder, compreendeu que saber e poder estão inseparavelmente integrados, ou seja, não é possível ao poder exercer-se sem o saber, assim como não é possível que o saber não engendre o poder, a exemplo da intrínseca relação, no século XIX, entre a Criminologia, a Eugenia, as políticas de exclusão dos então chamados “degenerados” e ou domesticação dos corpos (FERNANDES, 1972a; AZEVEDO, 1987; GILROY, 2001; LARKIN NASCIMENTO, 2003; SCHWARCZ, 2017; SCHUCMAN, 2012; FOUCAULT, 2018).

A corporificação do poder, segundo Foucault (2018, p. 235), só pôde se materializar por meio da produção massiva de conhecimento sobre o corpo e sobre as técnicas de assepsia e controle do mesmo. Processo que não se resume à reprodução unilateral do poder, mas que se manifesta também como *contra-poder*. O advento e socialização das ginásticas e exercícios assépticos, do desenvolvimento muscular como símbolo da virilidade, da exaltação do belo corpo, fazem parte de um:

> trabalho insistente, obstinado, meticuloso, que o poder exerceu sobre o corpo das crianças, dos soldados, sobre o corpo sadio. Mas a partir do momento em que o poder produziu esse efeito, como consequência direta de suas conquistas, emerge inevitavelmente a reivindicação do seu corpo contra o poder, da saúde contra a economia, do prazer contra as normas morais da sexualidade, do casamento, do pudor. E, assim, o que tornava forte o poder passa a ser aquilo por que ele é atacado […] O poder penetrou no corpo, encontra-se exposto no próprio corpo […] Lembrem-se do pânico das instituições do corpo social (médico, políticos) com a ideia da união livre ou do aborto […] Na realidade, a impressão de que o poder vacila é falsa, porque ele pode recuar, se deslocar, investir em outros lugares… e a batalha continua (FOUCAULT, 2018, p. 235).

Segundo Foucault (2018, p. 238) enganam-se os que aderem à tese de que o poder exercido pela classe burguesa e capitalista tenha desprezado o corpo em função da alma, da consciência e da idealidade. Pelo contrário, seu poder se dirige todo ele ao controle do corpo e ao objetivo de torná-lo apto à reprodução do capital, justificando-se assim a legitimação dos regimes disciplinares, seja nas escolas, hospitais, batalhões militares, no núcleo familiar, edifícios ou cidades. Ocorreu que a partir dos anos 1960 concluiu-se que esse aparato e rigidez

já não era algo tão necessário quanto se imaginava, o que não quer dizer que na contemporaneidade se deixou de pensar e aplicar novas e mais eficazes formas de controle do corpo. Tão clara é a centralidade do corpo na cultura para o autor que ele chega a questionar-se se, "antes da questão da ideologia, não seria mais materialista estudar a questão do corpo, dos efeitos do poder sobre o corpo", uma vez que as análises que privilegiam a questão da ideologia não raro partem de um pressuposto ontológico fornecido pela filosofia clássica, segundo a qual o humano seria dotado de uma consciência a ser capturada pelo poder. O poder não se apresenta apenas como forma repressora, mas conformadora e transformadora dos corpos, pois se ao poder só coubesse "a função de reprimir, se agisse apenas por meio da censura, da exclusão, do impedimento, do recalcamento, à maneira de um grande superego, se apenas se exercesse de um modo negativo, ele seria muito frágil".

O exercício do poder transcende a dimensão dos aparelhos de Estado, passando por esferas muito mais sutis – porém não menos sensíveis – da sociedade. Exerce-se de forma muito mais ambígua, permitindo com que cada sujeito de alguma maneira assuma certa titularidade e parte do processo de veiculação do poder. Nesse sentido, ainda conforme Foucault (2018, p. 257-265), entende-se que o poder não está relacionado apenas à reprodução das relações de produção. Pois embora as estruturas de poder e exploração se sobreponham, elas tanto não coincidem, como não operam isoladamente em relação a outras forças. A hipótese do autor passa pela noção de que o indivíduo não é um objeto inerte e alheio ao poder. Com suas características, sua identidade, fixado a si mesmo, ele é um "produto de uma relação de poder que se exerce sobre corpos, multiplicidades, movimentos, desejos, forças". Não por acaso, é sobretudo a partir da segunda metade do século XX que o mundo passa a ser preenchido por aquilo que Foucault identificou como *proliferação de críticas das coisas*, instituições, práticas e discursos, "uma espécie de friabilidade geral dos solos, mesmo dos mais familiares, dos mais sólidos, dos mais próximos de nós, de nosso corpo, de nossos gestos cotidianos".

Foucault (2018, p. 266-267) caracteriza esse fenômeno também como uma *insurreição dos saberes dominados*, que por um lado se refere aos conteúdos históricos soterrdos, excluídos em função da dureza e formalidades de coerências específicas, mas que permitiram ao próprio autor construir sua crítica ao manicômio e ao presídio, bem como identificar como se constituem e se distinguem os confrontos e as lutas no interior desses espaços e quais saberes históricos esta relação comunica. Por outro lado, um *saber dominado* diz respeito ao conjunto de saberes desqualificados pela erudição tradicional como insuficientes, precariamente elaborados, pobres de cientificidade, por isso inúteis. É a partir do:

> reaparecimento desses saberes que estão embaixo – saberes não qualificados, e mesmo desqualificados, do psiquiatrizado, do doente, do enfermeiro, do médico paralelo e marginal em relação ao saber médico, do delinquente etc., que chamarei de saber das pessoas e que não é de forma alguma um saber comum, um bom senso, mas ao contrário, um saber particular, regional, local, um saber diferencial incapaz de unanimidade e que só deve sua força à dimensão que o opõe a todos aqueles que o circundam – que realizam a crítica (FOUCAULT, 2018, p. 267).

O casamento entre o saber por vezes frio e cinza da erudição com este *saber das pessoas* foi a força adicional de que necessitou o pensamento crítico nos últimos anos, o que lhe permitiu avançar sobre questões centrais à realidade das relações de poder, tais como a *luta*. Para Foucault (2018, p. 267-268), "nos domínios especializados da erudição como nos saberes desqualificados das pessoas, jazia a memória dos combates, exatamente aquela que até então tinha sido subordinada", memória que agora emerge, não para romper com a teoria, mas para contestar os dogmatismos, os discursos canônicos e globalizantes. Em última análise, a emergência dos saberes subterrâneos não se trata, de modo algum:

> de opor a unidade abstrata da teoria à multiplicidade concreta dos fatos e de desclassificar o especulativo para lhe opor, em forma de ceticismo, o rigor de um conhecimento sistemático [...] Trata-se de ativar saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados contra a instância teórica unitária que pretenderia depurá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência detida por alguns [...] de uma insurreição dos saberes não tanto contra os conteúdos, os métodos e os conceitos de uma ciência, mas de uma insurreição dos saberes antes de tudo contra os efeitos do poder centralizadores que estão ligados à instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado no interior de uma sociedade como a nossa (FOUCAULT, 2018, p. 267-268).

No décimo quarto capítulo da versão brasileira de *Microfísica do poder*, Foucault (2018, p. 342) tece considerações finais sobre a importância teórica e metodológica da questão da *luta* nas relações de poder, chamando a atenção para o fato de que a despeito de certos discursos políticos serem carregados de um vocabulário sobre a correlação de forças, no interior da qual a palavra "luta" ganha especial destaque, ironicamente, pouca atenção é dada às características e formas práticas do termo, ou mesmo aos problemas e variáveis a ele inerentes. Mesmo as análises marxistas, as quais se atribui maior capacidade de apreensão daquilo que se entende por "luta de classes" (enquanto força propulsora da história), pouca atenção dá ao caráter concreto da luta, onde ela se situa e quem ela envolve. Esta análise se faz necessária, dado que "a pura e simples afirmação de uma *luta* não pode servir de explicação primeira e

última para a apreensão das relações de poder. Em última análise, o tema da luta só pode ser operacionalizado "se for estabelecido concretamente, em relação a cada caso, quem está em luta, a respeito de que, como se desenrola a luta, em que lugar, com quais instrumentos e segundo que racionalidade".

6.4 O protagonismo negro na cultura

O objetivo das próximas linhas é trazer algumas considerações sobre o protagonismo negro na cultura, pensando este fenômeno não apenas enquanto uma expressão de autoafirmação, mas enquanto movimento humano a atravessar estruturas sociais modernas de poder, dentre as quais se destaca o racismo.

6.4.1 Agência negra contra a política de morte

O presente momento histórico apresenta-se em grande medida como uma fase de celebração de culturas negras, ampliação de políticas de ação afirmativa e representatividade – fruto de reivindicações e lutas históricas protagonizadas por ativistas, intelectuais orgânicos e personagens anônimos da diáspora africana. Momento histórico não menos preenchido por recuos sociais, negacionismos e ressentimento anti-negro, demonstrando que o passado, conforme descreveu Mario Quintana, parece não reconhecer seu lugar, mas estar sempre presente. Na mesma proporção em que se multiplicam as paisagens multiétnicas na cena pública, acirram-se discursos em defesa de uma "ordem" e *status quo* que toma as hierarquias raciais, de sexo e classe como "dados da natureza", configurando assim um contexto de contínua disputa entre necessidade urgente de mudança e medo conservador às revoluções culturais. Dito de outra maneira, o mundo pós-abolição marca a proliferação das expressões afro-diaspóricas e daquilo que o filósofo afro-americano Molefi Kete Asante (2009, p. 94) denomina como *agência negra*: termo que se refere à capacidade de o sujeito histórico de "dispor de recursos psicológicos e culturais necessários para o avanço da liberdade humana". A este conceito, o autor acrescenta que "em uma situação de falta de liberdade, opressão e repressão racial, a ideia ativa no interior do conceito de agência assume posição de destaque", como princípio e dinâmica inseparável da luta negra por dignidade no mundo.

Hall (2003, p. 338) argumenta que esse processo se estende às mais diferentes instâncias, a começar pelas disputas discursivas e epistêmicas que as próprias políticas culturais negras trazem à superfície, questionando sobretudo a oficialidade da historiografia ocidental e a raça enquanto tese refutada, além de deslocar o *mainstream* cultural do centro para a periferia. Conforme argumenta o autor, dentro da cultura:

> a marginalidade, embora permaneça periférica em relação ao *mainstream*, nunca foi um espaço tão produtivo quanto é agora, e isso não é simplesmente uma abertura, dentro dos espaços dominantes, a ocupação dos de fora. É também o resultado de políticas culturais da diferença, de lutas em torno da diferença, da produção de novas identidades e do aparecimento de novos sujeitos no cenário político e cultural (HALL, 2003, p. 338).

O mundo que os escravizados protagonizaram, descreve Mbembe (2017, p. 73) reflete uma sombria contradição: "operando do fundo dos porões, terão sido os primeiros obreiros da nossa modernidade. E se há algo que assombra a modernidade desde sempre é precisamente a possibilidade de um acontecimento particular, a *revolta dos escravos*". Ocorre que essa revolta não assumiu ao longo da história – e nem o poderia – características sempre de violência. Pois quais não seriam os prejuízos à vida se a agência negra se reduzisse à luta aberta contra as forças de dominação racial, de classe e patriarcal vigentes, numa sociedade em que o genocídio da população negra encontra respaldo nas próprias políticas de Estado (LARKIN NASCIMENTO, 2003)? A história da luta contra a escravidão e pela cidadania da população africana e afrodescendente nos ensinará que as armas de resistência e contra-ataque, necessária e estrategicamente se diversificam, estabelecendo-se não apenas nos espaços e papéis políticos tradicionais, mas em espaços e papéis em que as disputas ideológicas, pelo menos aparentemente, são menos prestigiadas.

Ao considerar aqui o campo da cultura e das relações socioculturais como espaço original de disputa pela vida, não se nega ao mesmo tempo os *campos de morte* aos quais a vida da gente negra segue sendo submetida desde a sua "integração" aos projetos de Estado das chamadas democracias liberais ocidentais. Sobre o termo sublinhado há pouco, cabe aqui a ponderação de Mbembe (2016, p. 125) a partir de sua obra *Necropolítica*. O termo se refere a uma espécie de radicalização do biopoder enquanto exercício de soberania, determinando toadas de decisão acerca dos grupos sociais que "podem ou não" viver. Trata-se de políticas auxiliadas não apenas pelos conhecidos aparatos ideológicos da modernidade, mas pelos aparatos tecnológicos da contemporaneidade. O autor aponta para o fato de o objetivo central da reprodução do poder do Estado hoje já não ser – se é que um dia o foi – a luta pela autonomia,

“mas a instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações. Longe de expressar um traço da “insanidade do poder”, a instrumentalização e o extermínio fazem parte de uma *lógica política* que visa a “ruptura entre os impulsos e interesses do corpo e da mente” e a manutenção de cenários de racialização e banalização da morte. Condição que tem desafiado a sociedade à construção e adoção de formas de leitura sobre a condição humana para além do discurso filosófico herdado da modernidade ocidental e transferido o olhar das sociologias e historiografias cultural para o campo das resistências que se constituem no interior das mais diferentes expressões de autocriação humana. Para Mbembe (2016, p. 130) “essa autocriação histórica da humanidade é em si uma espécie de conflito entre a vida e a morte, ou seja, um conflito sobre os caminhos que levam à verdade da história: a superação do capitalismo, a forma de mercadoria e as contradições associadas a ambas”.

Como exemplo, da modernidade herdou-se a ideia segundo a qual o processo de “tornar-se sujeito”, ou seja, de saída da condição animal e de inscrição na história, só se dá mediante razão e ciência, luta contra a morte. Ideia que Nietzsche (2005, p. 35, 37), além de considerar como um erro de raciocínio próprio à modernidade, postula que “apenas os homens muito ingênuos podem acreditar que a natureza humana pode ser transformada numa natureza puramente lógica”, dado que mesmo os homens mais racionais, de tempo em tempo, precisam retornar à sua *ilógica relação fundamental com todas as coisas*. O que o autor busca dizer com isso é que não é a ciência um bem em si, vide o que por meio dela historicamente se projetou nos corpos. Dito de outra maneira, a ciência só teria confirmada a sua ideologia (instrumento de libertação humana) se reconhecesse a *arte* como seu ponto de partida. Daí a importância do protagonismo humano na e por meio da cultura.

Arte e cultura também se inserem nesse processo enquanto formas de transcendência e de “fuga”, resistência do sujeito à “ordem” desumanizante ou mesmo preparação para a luta. Numa época em que a precarização da vida se generaliza sem maiores oposições, o ato de se “aquilombar”, construir espaços de acolhimento e solidariedade, de produzir cultura (LARKIN NASCIMENTO, 2003), refazendo-se a partir de modalidades artísticas, poéticas, musicais, e físicas exerce um papel estratégico fundamental. Esse gesto não deveria ter relação alguma com as apologias da não-violência. A *violência absoluta*, conforme advertiu Fanon (1968), segue sendo um recurso legítimo dos condenados da Terra. Nas práticas culturais, inclusive, os ensaios de negação da servidão enquanto modo legítimo de vida, vão tomando forma, do mesmo modo que o restabelecimento das dimensões originais do humano vão sendo evocados.

A riqueza do jogo corporal dos escravizados encontrava-se justamente na sua indefinição conceitual. Luta e dança se confundem convenientemente.

Huizinga (2000, p. 8, 17) identifica que no jogo sempre "existe *alguma coisa em jogo* que transcende as necessidades imediatas da vida e confere um sentido à ação". Considera haver um elemento comum a todas as hipóteses teóricas que orbitam a dimensão do jogo, as quais se referem a uma dada necessidade biológica. Entretanto, "nem por isso nos aproximaríamos de uma verdadeira compreensão do conceito de jogo. Todas as respostas, porém, não passam de soluções parciais do problema". Conforme pondera o autor, a função do jogo:

> nas formas mais elevadas que aqui nos interessam, pode de maneira geral ser definida pelos dois aspectos fundamentais que nele encontramos: uma luta *por* alguma coisa ou a representação de alguma coisa. Essas duas funções podem também por vezes confundir-se, de tal modo que o jogo **passe a "representar" uma luta, ou, então, se torne uma luta para melhor representação de alguma coisa** (HUIZINGA, 2000, p. 8, 17).

O processo de crioulização e mundialização pelo qual a Capoeira passa desde o início do século XX não impediu com que os seus tradutores e tradutoras deixassem de comunicar e afirmar, por meio do corpo, da oralidade, da musicalidade e diferentes formas de associativismo capoeirista, uma variedade de formas de ser e vivenciar a negritude como potência corporal. Conforme Oliveira (2009, p. 43-44) salienta, "a capoeira, assim como o carnaval, o samba e o futebol, faz parte do conjunto dos grandes ícones contemporâneos representativos da identidade cultural brasileira". Esta arte/jogo/esporte/cultura oriunda da experiência sociocultural de africanos e afrodescendentes no Brasil concentra "em sua trajetória histórica a força da resistência contra a escravidão e a síntese da expressão de diversas identidades étnicas de origem africana". Até ser recentemente reconhecida pelo Estado Brasileiro como patrimônio cultural nacional, a capoeira, na pessoa de seus professores, mestres e praticantes "foi marcada por perseguições policiais, prisões, racismo e outras formas de controle social", resistindo à morte e ao apagamento justamente porque progressivamente foi se tornando um fenômeno híbrido e cada vez mais planetário.

West (apud Hall, 2003, p. 335-336) analisa que o processo de transformação cultural pelo qual o século XX caracteriza-se por etapas, a saber: (i) "o deslocamento dos modelos europeus de alta cultura da Europa enquanto sujeito universal", seguido da (ii) emergência dos Estados Unidos enquanto potência global e detentora hegemônica da produção e circulação de "formas de cultura de massa, mediadas pela imagem e formas tecnológicas" e, por fim, (iii) do

processo de descolonização do Terceiro Mundo, “marcado culturalmente pela emergência das sensibilidades descolonizadas”, presentes no pensamento pós-colonial, na música, nas artes, poesia, etc.

Este último aspecto reforça a afirmação de que um dos principais agentes de transformação social são as vozes anônimas da luta pela cidadania nas democracias ocidentais, a gente comum e errante que, organizada em coletivos ou individualmente mobilizada, deram o seu quinhão de contribuição para a mudança da realidade. Dispersos nos mais diferentes campos e atuando nas mais diferentes frentes, os sujeitos da diáspora negra são homens e mulheres, antes de mais nada, comuns. Na melhor definição nietzschiana do termo, são *demasiadamente humanos*, e, portanto, não uma exceção e sim uma regra inelutável. Plenos de ambiguidades, contradições, fraquezas, desventuras, por isso mesmo se fazem inteiros. Ao abordar especificamente essa face da condição humana, Glissant (2005, p. 152) sugere, como Nietzsche, haver virtudes tanto na sua errância quanto na deriva. Ambas se referem ao que o autor classifica como sendo o “apetite do mundo”:

> uma disposição do *sendo* para todas as espécies de migração possível. Aquilo que nos leva a traçar caminhos pelo mundo. A deriva também é também uma disposição do *sendo* para todas as espécies de migrações possíveis [...] é o que inclina o *sendo* a abandonar os pensamentos de sistema em prol de pensamentos, não de *exploração* – porque esse termo tem uma conotação colonialista – mas de investigação do real, pensamentos de deslocamento, que também são pensamentos de ambiguidade e de não certeza. E eles nos preservam dos pensamentos de sistema, de sua intolerância e sectarismo. A errância tem virtudes que chamaria de totalidade: é a vontade, o desejo, a paixão de conhecer essa totalidade, o “Todo-o-mundo”. Mas comporta também virtudes de preservação, no sentido de que não temos a intenção de conhecer o “Todo-o-mundo” para dominá-lo, para dar-lhe um sentido (GLISSANT, 2005, p. 152).

Contrariando a ideia de virtude inata ao “senso de comunidade”, Nietzsche (2005, p. 142), pondera que o perigo das ditas comunidades fortes, “baseadas em indivíduos semelhantes e cheios de caráter, é o embotamento intensificado aos poucos pela hereditariedade, que segue toda estabilidade como uma sombra”. E prossegue dizendo que, conforme nos ensina a história, de tais comunidades não raro seria “...dos indivíduos mais independentes, mais inseguros e moralmente fracos que depende o progresso espiritual: são aqueles que experimentam o novo e sobretudo o diverso”.

6.4.2 Resistências demasiadamente humanos

Gilroy (2007, p. 24) sugere que as revitalizações das sensibilidades éticas no tempo presente têm demandando a adoção de abordagens menos caricatas do antirracismo, o que não quer dizer, contudo, que devamos abandonar integralmente suas esperanças. Conforme há pouco se abordou, ocorre que a trajetória da busca por pertencimento e participação integral no processo civilizatório ou nas políticas de emancipação, também se constitui como cruzamento, convergência e "negociações", nem sempre entendidas como tais, ou mesmo desejadas por determinados grupos culturais de base mais ortodoxa.

Uma atenção especial a essas dinâmicas entrelaçadas e de entrelaçamento nos ajudam a pensar melhor, por exemplo, o fenômeno esportivo enquanto espaço de disputa em que as posições de poder, embora muito bem definidas, não impedem imbricações e crioulizações, sem as quais não poderíamos falar do esporte como um fenômeno popular (DOMINGOS, 2006). As marchas em busca de cidadania e reparação promovidas pelas pessoas vitimadas pela raciologia, pelo fascismo e pelo racismo também se constitui como um processo histórico carregado de *não saber* e de *ações consequentes*, pouco elaboradas em termos propriamente teóricos, inclusive protagonizadas por sujeitos históricos não iniciados na ciência da luta de classes. Não é este o caso dos atletas?

A formação do esporte no Brasil ilustra muito bem esse quadro, pois ao mesmo tempo em que o seu tecido social vai se tornando cada vez mais miscigenado, narrativas sobre o grau de "civilidade" desta sociedade passam a turvar a visão e a imaginação coletiva sobre o papel do negro e dos chamados mestiços. A partir dos anos 1950, esses grupos serão, ainda que de forma artificial, colocados em um plano de prestígio de representação do "jeito nacional de jogar". E em que pese as tramas institucionais que se seguiram à formação dos selecionados brasileiros baseada em concepções racistas da necessidade de embranquecimento da modalidade e domesticação dos elementos de pele negra, a emergência de fenômenos como Garrincha, Pelé, Leônidas da Silva, dentre outros, jogava um papel importante na disputa cultural e das imagens da identidade nacional (RODRIGUES FILHO, 2003). O que não significa dizer que estamos nos referindo a personagens de reconhecida atuação e filiação às pautas do movimento negro. As características da agência negra no esporte, especificamente no esporte brasileiro, ainda não foram profundamente analisadas. E será tanto mais difícil reconhece-las se as referências afro-americanas e caribenhas nos servirem apenas como elementos de comparação e de definição do que vem a ser ou não agência negra no esporte.

A democracia racial exerce uma espécie de “feitiço”, capaz de orientar a percepção e mesmo as nossas perguntas sobre as relações raciais, sobre as resistências decorrentes dos exercícios de poder e formas como as consciências negras passam da alienação para os processos de desalienação (FERNANDES, 1989; ALMEIDA, 2019). A sociedade brasileria teria superado o racismo ao “deixar a escravidão para trás”. Essa sugestão atraente acaba colocando os negros do pós-abolição em um dilema histórico muito poderoso no que concerne a fragmentação. E qualquer conclusão sobre esse estado de coisas sem o reconhecimento dos protagonismos negros nas mais diferentes esferas (DOMINGUES, 2007; 2009), não tocaria sequer a superfície do problema, aqui apresentado como fenômeno de resistência cultural demasiado humana. A humanidade e a humanização são importantes à luta, tanto quanto os enfrentamentos armados, posto que as identidades negras tomam consciência de suas demandas e potências a partir de modalidades de pertencimento construídas nos rituais, nas festividades, nos encontros de prática esportiva e de produção artística (LARKIN NASCIMENTO, 2003).

A isto se deve acrescentar, por mais óbvio que seja, o mundo material de corpos biológicos, que adoecem, que lutam por condições básicas de subsistência, de consolidação de afetos e solidariedade comunal. Desprezar essa verdade, é naturalizar a forma cruel com que a modernidade inscreveu os negros em seu projeto de modernidade (HALL, 2003).

Esse quadro nos permite melhor aproveitar a crítica sociológica de Fernandes (1989, p. 7) aos movimentos negros da segunda metade do século XX. O autor identificou, por exemplo. Entusiasta da luta antirracista, o autor não deixa de mencionar a armadilha na qual se enroscou a sociedade brasileira de um modo geral, a saber, a democracia racial. “Essa consciência falsa é fomentada por uma propaganda tenaz, na qual se envolvem órgãos oficiais do governo, personalidades que deveriam ter uma posição crítica em relação ao nosso dilema racial”, mas que não fazem sequer questão de questionar as representações dominantes nos livros didáticos sobre a relação entre senhores e escravizados. “Excetuando-se alguns raros autores”, prossegue o sociólogo, “a imagem autêntica da realidade histórica passou a circular graças à imprensa negra, aos movimentos sociais no meio negro e ao Teatro Experimental do Negro”. Segundo o Florestan (1989), a primeira metade do século XX é marcada pela *ira dos negros mais rebeldes*, à época engajados na criação de movimentos sociais de característica moderno e atuação cívica em contexto urbano. São estes os primeiros movimentos a assinalar que a condição negra e mestiça era a regra e não a exceção na história nacional. O êxito dessas insurgências críticas não conseguiu se adensar nos extratos mais “elitizados” dos movimentos sociais. A cultura negra, conforme prossegue analisando Fernandes (1989), incorporava:

> a acefalização e a aceitação tácita de uma condição ambígua como um preço a pagar. A identidade com a rebeldia e a rejeição ficara, pois, nas mãos dos negros oprimidos e que não queriam aceitar a ascensão social como uma catástrofe moral. Portanto, a radicalização desliza para baixo e torna-se seletiva entre os outros estratos sociais daquela população. Ela se aloja nos movimentos sociais que não eram especificamente negros, nos sindicatos e organizações culturais humanitárias ou de justiça social e nos partidos de esquerda (FERNANDES, 1989, p. 9).

A hegemonia liberal que ganhou o mundo no Pós-Segunda Guerra, trouxe consigo princípios que não alimentaram um protesto negro brasileiro radicalizado. Pelo contrário, para Fernandes (1989, p. 15), esse novo momento histórico neutralizou as demais frações da luta, que preferiram minorar a questão racial, ao passo que as frações mais radicalizada da luta negra seguiam, em menor proporção, "forçando a democratização e a igualitarização progressiva pelos subterrâneos da porosidade de uma sociedade capitalista em crescimento desigual". Nesse contexto, restava às parcelas dispersas da população negra mobililizar-se na direção da inserção no mercado de trabalho, subordinada às precárias condições de acefalização das "raças" dominadas, sendo o seu êxito não "um rebento do protesto negro, mas da luta pela vida na competição inter-racial numa sociedade de classes multirracial".

O panorama apresentado pelo autor nos ajuda a pensar não apenas o papel cumprido pelos sujeitos na cena histórica, mas como a própria cena histórica da hegemonia ideológica burguesa determinavam (como ainda determinam) processos de desagregação, dissolução e neutralização da radicalidade política na diáspora negra. Também não se quer com isso dizer que a desagregação implica a ausência de disputas políticas e de seus protagonistas. Estas disputas e sujeitos, conforme também sugere a dinâmica da própria diáspora negra, distribuem-se pelos mais diferentes campos de atuação, não se tornam necessariamente os melhores tradutores dos sentidos de ser negro em sociedade, mas são constantemente instados a imprimir (alguma) resistência às opressões. A história anônima da luta antirracista no Brasil é um fato que se permite revelar ao mais breve exame da realidade, ao mesmo tempo em que foram/são historicamente desprezados pelos analistas profissionais em função do seu apego ou filiação a uma determinada disciplina e "rigor" metodológico. Os "comuns" continuam sendo um problema para as teorias críticas eurocentradas (SANTOS, 2019), mas também para as ideologias políticas que insistem na trivialização das opressões de gênero e raça (COLLINS, 2019), e das disputas culturais (HALL, 1997; 2003).

Passado o período da escravidão colonial, restara aos afro-brasileiros não mais que os escombros da tormenta. É preciso reconhecer que muito pouco é possível edificar, no curto e médio prazo, novos mundos e novas formas de declosão do mundo das hierarquias raciais

(MBEMBE, 2019). O pessimismo decorrente dessa constatação só pode ser atenuado mediante atenção aos processos, bem como às formas híbridas de reelaboração das identidades fraturadas (HALL, 2003). Nestas condições, o protesto negro acabará por se confundir com a própria "vida", assim como o associativismo vai se tornando uma necessidade política vital, mas posterior às formas dispersas de resistir e lutar protagonizadas pelos "comuns". A força dos movimentos sociais institucionalizados não deixa de revelar sua vulnerabilidade no interior dos regimes democrático-liberais formais, que ao reconhecer a potência crítica dessas organizações, imprimem contra elas toda sorte de estratégias de fragmentação, cooptação e contenção contra-revolucionária (LARKIN NASCIMENTO, 2003; DOMINGUES, 2007).

Cabe sempre reiterar que a vida em protesto e luta, significa, dentre outras coisas, exaustão, risco de morte.

Pensando a necessidade de valorização das testemunhas "comuns" e vítimas do poder racial, Gilroy (2007, p. 37) chama a atenção para o fato de as vítimas da violência colonial e racial terem sido emudecidas, isto no caso dos sobreviventes. Atravessados pelo ressentimento ou niilismo, pelas incertas e pelo assalto à saúde psíquica, eles não seriam os melhores guias para as lições morais e políticas, "mas podem ainda ser capazes de produzir reflexões importantes para os dilemas morais do presente". Importa nesse caso, "prestar atenção às dúvidas que os sobreviventes mais eloquentes e perceptivos de uma inumanidade sistemática introduziram no valor de seus próprios testemunhos". As testemunhas, segundo Gilroy (2007) também apresentam entre si "gêneros" distintos de narração da própria dor, lutas e demandas.

> numa situação sem precedentes em que reina a ambivalência, em que as regras gerais de conduta ética são difíceis de enquadrar, este legado dos testemunhos de vítimas não deve ser desprezado como uma distração das tarefas laboriosas de documentação e de reconstrução histórica. É bem melhor fazer desta evidência duvidosa o nosso compasso e buscar nosso ponto de apoio nas palavras das testemunhas do que tentar nos orientar em vão a partir dos mapas incertos fornecidos por um humanismo liberal com seu código racial velado, ou mesmo por um humanismo socialista, os quais se não nos conduziram para esta posição perdida, quase não ofereceram ideias de como podemos nos livrar disso e encontrar a nós mesmos novamente sem o auxílio de categorias raciais, ou da tradição racial (GILROY, 2007, p. 37).

Para o autor, a diáspora negra compreende uma condição excêntrica ao pensamento tradicional, centrado, de campo, uma vez que seu lugar de expressão é o *intermédio* e o trânsito *entre campos*. O próprio Atlântico Negro, via do tráfico de escravizados africanos, compreenderia a "metáfora" de uma suspensão e liquefação das formas originais de ser e necessidade de criação de outros modelos e caminhos de libertação e emancipação (GILROY,

2001; 2007). A condição diaspórica sugere, assim, que as identidades culturais devem ser compreendidas na sua mutabilidade, incomensurabilidade e limites diante das tarefas estruturais de redimensionamento do mundo e das relações raciais. Essa compreensão se alarga ainda mais, quando observadas as trajetórias e expressões de resistência para além do confronto aberto.

Na obra intitulada *Entre Campos: nações, culturas e o fascínio da raça*, Gilroy (2007) analisa a biografia do marinheiro, escritor e ativista político pró-abolição nigeriano Olaudah Equiano (1745-1797), que após ter sido capturado, ainda na infância, para ser escravizado, transitou por diferentes partes das Américas construindo nesses traslados as bases para a conquista da condição de homem livre. Sua biografia nos oferece imagens daquilo que Gilroy analisa ser o "prelúdio" de um *cosmopolitismo desenraizado do Atlântico Negro*. Óbvio que aos dos abolicionistas, a trajetória de Equiano se refaz da forma mais agradável. No entanto, ao mesmo tempo em que sua história não subtrai os tormentos e injustiças pelos quais passou, ela recupera as ambiguidades e nuances do seu processo de transição de escravizado para marinheiro, com destaque para a relação de "confiança" e relativa afeição que conquistou de seus ex-senhores. Condição que lhe permitiu não só escapar ao trabalho escravo, mas acessar espaços e dominar habilidades que o levaram indispensáveis às tarefas que passava a assumir.

Além da função de marinheiro, Equiano tornou-se um reconhecido negociante. Tendo aderido ao cristianismo, sempre recorreria às categorias morais dessa fé para denunciar a violência do tráfico de africanos no navio do qual foi tripulante. Hábil em finanças, comprou a própria alforria e o "direito" de voz entre os brancos. Era conhecido como um radical defensor dos princípios cristãos, nos quais encontrava toda sorte de referências para denunciar a hipocrisia de seu tempo, chegando a denunciar a negligência e indiferença da própria igreja em relação ao sofrimento dos escravizados. Gilroy (2007, p. 144-147) cita ainda a trajetória de Phillis Wheatley (1753-1784), celebrada poetisa e contemporânea de Equiano. Também capturada ainda na infância em Senegâmbia, cruzou o Atlântico enrolada a um tapete, aportando na cidade de Boston, Estados Unidos, no ano de 1761. Phillis é o mesmo nome que batizava o navio negreiro que transportava Wheatley, sobrenome com que seus primeiros e últimos senhores a batizaram. Susannah e John Wheatley, teriam se encantado pela capacidade de aprendizagem rápida da jovem africana, optando por oferecer-lhe a mais alta educação e não mais escraviza-la. Novamente, a variabilidade da relação senhor e escravizado – que certamente não corresponde à regra – aparece como um fator determinante ao nascimento da poetisa, que fazendo jus à educação que recebeu, tornou-se uma profícua escritora, bem como a primeira pessoa negra a ter seu livro publicado, este intitulado *Poems on Various Subjects*,

Religious and Moral (Londres, 1773), obra amplamente aclamada por condensar temas caros à época, porém pouco vocalizados pelos negros, como a questão da nação, da raça e da identidade. Sua obra "tem sido reconhecida por vários críticos como o ápice de uma tradição distintiva de criatividade da literatura afro-americana".

Wheatley conquistou sua alforria por volta dos vinte e três anos, quando acabava de escrever o seu segundo livro. Esta obra, no entanto, não encontrou quem a quisesse publicar. Inconformada, e agora responsável pelo próprio sustento, a poetisa passou a vender seus poemas de casa em casa. Os quais, por outro lado, expressavam com maior liberdade os seus sentimentos e aspirações. Gilroy (2007) analisa que:

> esta dupla de escritores deixou uma coleção interessante de publicações que nos permitem considerar os efeitos da relocação, do deslocamento e da transição forçada entre códigos e hábitos culturais, língua e religião. Os autores pertencem à geração que sofreu o trauma da travessia forçada do Atlântico, cujos efeitos físicos e psicológicos decorrentes daquela disjunção brutal deviam se fazer sentir com a maior intensidade. Mais significativo, porém, é o fato de que através de seu domínio conspícuo de gênero, estilo e idioma expressivo, seus textos nos impõem uma apreensão sofisticada do sincretismo, da adaptação e da *intermistura* culturais [...] O legado destes trabalhos é ainda mais valioso como uma mistura, como algo híbrido. Sua forma recombinante tem um débito com as suas culturas "genitoras", mas permanece positiva e insubordinadamente bastarda. Ela não reproduz nenhuma das supostas purezas anteriores que a geraram em inúmeras formas diversificadas. Ao menos aqui a identidade deve estar divorciada da pureza [...] A mistura transcultural nos alerta não apenas para as complexidades sincréticas das línguas, da cultura e da vida moderna cotidiana nas terras quentes onde se praticou a escravidão racial, mas também para as metamorfoses da identidade individual que desafiam a pureza nas "zonas de contato" de uma metrópole imperial (GILROY, 2007, p. 144).

A forma como ambos os personagens se apropriaram e conceberam os elementos morais e metafísicos do Ocidente durante suas experiências de transição, ao mesmo tempo que os colocou em "compasso" com as estruturas dominantes, propiciou-lhes perspectivas de Ser e de futuro, que embora não removessem a fronteira da cor que os separavam da sociedade, constituíam imagens alternativas à condição do não-ser e do não-lugar. Uma vez cientes de que também eram *filhos do Altíssimo* – e, por isso mesmo, sujeitos a toda sorte de aflições no mundo, ao mesmo tempo que herdeiros *da promessa de uma vida plena no reino dos céus* – deram a si mesmos uma resposta paciente às suas necessidades mais imediatas e angústias mais profundas. Agarraram-se à cosmovisão a eles apresentada não apenas por uma questão de sobrevivência, mas pela aposta no princípio de que, mesmo em terra estrangeira, eram filhos de um mesmo pai, portanto membros de uma família plena de propósito e destino. A condição

do escravizado cristianizado estabelece paralelo com a narrativa do povo Hebreu, que a despeito de ter sucumbido ao cativeiro do império Egípcio, tinha como promessa uma liberdade eterna, uma terra prometida, farta em leite e mel (GILROY, 2007).

Em Du Bois (1998, p. 39) é possível aprofundar a esta referência distinta de resistência negra, quando o autor descreve como o caminho para o céu bíblico, introduzido pelos brancos, passa a representar para os negros um roteiro rumo à liberdade e vida plena. Em *As almas do povo negro* é possível observar a presença e papel exercido por esta narrativa antes mesmo da abolição da escravidão nos Estados Unidos, fazendo parte do cotidiano das famílias de alforriados, congregando a comunidade negra, animando as experiências de resistência psíquica e de luta contra a segregação racial e formando lideranças negras, dentre as quais Martin Luther King Jr destacou como a mais emblemática. Além de advogado, o principal representante do movimento pelos direitos civis afro-americanos foi pastor de uma igreja batista. Adepto à filosofia de protestos não-violentos, liderou marchas por todo o país, por meio das quais pôs fim a lei de segregação racial, conquistando nos anos 1960 o direito dos afro-americanos ao voto, a condições de trabalho igualitárias e ao casamento inter-racial. O caráter pacifista do ativismo de King, no entanto, não o privou da violência. No dia 4 de abril de 1968, uma bala de revólver disparada pela mão de um compatriota branco contra o frágil corpo do herói afro-americano o tirava-lhe precocemente a vida.

Du Bois (1998, p. 40-46) considerou que ao longo da história, potências como Martin Luther King se expressaram apenas como lampejos, não raro morrendo antes mesmo que a sua luminosidade pudesse ser medida. As "errâncias" do negro pelo mundo indicariam, portanto, não uma perda de eficácia e "ausência congênita" de poder, mas, precisamente, a contradição de desígnios duplos e da condição bipartida as quais reiteradamente se refere o autor. A luta de desígnios duplicados do negro caracteriza-se, de um lado, por "escapar à piedade branca para com uma nação de meros serviçais; de outro lado, pregar e cavar para uma horda de tangidos pela pobreza"; condição que reserva ao negro não mais que o papel de artesão, "posto que não tem senão meio coração numa ou noutra causa…" Paradoxalmente, este sombrio labirinto em que o negro trava sua luta corresponde ao cenário no qual a sua alma se põe de pé, possibilitando uma experiência de *encontro consigo mesmo* e de visão – ainda que através de um véu – sobre a missão que o aguarda, a saber: reivindicar seu direito ao mundo, sem que precise se transformar no outro. A luta dos filhos da diáspora, conforme conclui Du Bois, "é a azáfama de almas cuja sobrecarga praticamente ultrapassa sua capacidade, mas que a suportam – parte que são de uma raça histórica – por esta terra de seus avoengos, e em busca de uma oportunidade humanitária".

O caráter "difuso" das resistências e lutas negras, identificado já na obra de Du Bois no início do século XX, expressa-se a partir em função de um imponderável: a violência e o atentado contra a vida; de maneira que resistência e luta por meio de silêncio, da mimese e da própria "obediência" falseada, em diversos casos se torna o único recurso, quando não as estratégias mais valiosas às conquistas emancipatórias. A crença e o rito religioso, como já demonstrado, soma-se a esse conjunto de estratégias, incidindo especialmente sobre as subjetividades machucadas e oferecendo-lhes acolhimento e "resposta" às angústias existenciais.

A isto acrescenta-se um fato importante: a escravização caracterizou-se como um método de alienação por meio do qual foi possível capturar africanos e separá-los de seus grupos étnicos ainda durante o embarque nos navios negreiros. Deixados em terra estranha, esses migrantes compulsórios não tinham destino para dar à própria fuga, ainda que escapar ao absurdo fosse subterfúgio mais razoável. Durante quatro séculos, foram impedidos de acessar a educação, salvo as raras exceções há pouco apresentadas. Suas lideranças foram perseguidas, presas e exemplarmente mortas, ao mesmo tempo em que o crescente "problema negro" era naturalizado como um "problema de negros" na passagem do século XVIII até meados de XX. Todo esse quadro permite atribuir relevo àquilo que aqui se quer evidenciar classificando como "manifestações dispersas", ou experiências de "meio-despertar de consciência", as quais, segundo descreve Du Bois (1998, p. 89), brotam "do sofrimento e alegria irmãs, nos enterros, nascimentos ou casamentos; do sofrimento comunal de pobreza", da partilha das dificuldades de se viver sobre uma terra rica, mas de salário miserável; e, acima de tudo, de saber-se coberto por um *Véu* ao mesmo tempo que recortado pela *linha de cor* que transforma em obras de transgressão e excepcionalidades simples desejos de ser e estar. Soma-se a isso ainda o fato de embora as necessidades em comum façam com que os negros considerem conjuntamente alguns pensamentos, estes, quando prontos para serem externados, são falados em diferentes línguas.

Logo na introdução de sua obra *Pele negra, máscaras brancas*, Fanon (2008, p. 26-28, 34) aprofunda a esta questão da demasiada humanidade negra, compreendendo que o homem negro, uma vez assediado por centenas e dezenas de enredos que tentam impor-se sobre ele, constituir-se-á não apenas enquanto recomeço e negação, mas enquanto possibilidade de transcendência. "Desenraizado, disperso, confuso, condenado a ver se dissolverem, uma após as outras, as verdades que elaborou, é obrigado a deixar de projetar no mundo uma antinomia que lhe é inerente". Essa antinomia se expressa justamente no fato de que o *negro é um homem negro*; condição que impõe à experiência de *encontro consigo mesmo* a necessidade de também

libertar-se do eu transplantado pelo branco. De todo modo, é preciso levar em conta que a trama da qual o negro está por se desembaraçar não se resume a uma questão individual. Segundo o autor, ao lado da filogenia e da ontogenia do complexo de inferioridade a que o negro foi submetido, há uma sociogenia.

A trajetória individual que agora reconhece o seu "inacabamento", também precisará reconhecer a sua solidão e a necessidade de aplaca-la na solidariedade. Sua tarefa de "descida aos infernos" à procura da chave da libertação, tem maiores chances de sucesso se envolver aliados. Compreender as trajetórias negras é, antes de mais, identificar as posições que as respectivas biografias ocupam, bem como as "desfigurações" que as acompanham vivendo numa sociedade que tem o branco como referência primeira de Ser, considerando ainda o fato de que "não há povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural que não toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana" (FANON, 2008, p. 34). Falar de protagonismo negro, portanto, é falar de um fenômeno multifacetário que se distingue conforme o contexto histórico, sociocultural e linguagem vigente. Conforme advertiu Fanon (1968, p. 6) no início da obra *Os condenados da Terra*, cabe observar que as lutas e condições de liberdade no Terceiro Mundo não são homogêneas, mas correspondem às reincidências da opressão colonial e imperial que estruturam paisagens em que se é possível "encontrar ainda povos subjugados, outros que adquiriram uma falsa independência, outros que se batem para conquistar a soberania, outros enfim que obtiveram a liberdade plena mas vivem sob a constante ameaça", como é o caso do Brasil.

6.4.3 Desvelando o protagonismo afro-brasileiro

Segundo Elisa Larkin Nascimento (2003, p. 221) um dos principais aspectos constitutivos do *sortilégio da cor*, o qual encontra paralelo com a *véu* posto sobre a face dos negros, como elabora Du Bois (1998), e com as *zonas da inessencialidade* de Fanon (1968). O sortilégio, especificamente, refere-se ao "processo de velamento que sofre o protagonismo histórico afro-brasileiro do século XX, o que torna necessário para os nossos propósitos um exercício na direção contrária". Pensar o protagonismo negro nestes termos é contribuir para a retirada deste sujeito da condição estéril e árida a que foi colocado (FANON, 2008), não raro por meio do próprio método científico. Larkin Nascimento (2003) é uma das principais autoras a trabalhar esta perspectiva, oferecendo subsídios à reflexão sobre aquilo que chamará, com

base em Molefi Asante, de *agência histórica afro-brasileira*, isto é, o "fator básico de construção da identidade coletiva dos afrodescendentes, que desempenha uma função dinâmica em relação à identidade individual".

Para a autora, a agência histórica afro-brasileira é algo pouco conhecido e que costuma se esgotar na apresentação de figuras como Zumbi dos Palmares e de alguns poucos abolicionistas. Escassez que sugere ser a história afro-brasileira um conjunto de arranjos institucionais, por meio dos quais foi possível à população negra ser "integrada" à sociedade, sem a necessidade de esforços de um sem número de outras personagens e iniciativas individuais e coletivas. Ocorre que não é possível pensar a constituição da identidade afro-brasileira, tampouco o próprio processo de democratização institucional e desenvolvimento da cultura sem a agência dos então excluídos, sem seus associativismos e análise dos desdobramentos de suas reivindicações. O movimento negro brasileiro, conforme prossegue Larkin Nascimento (2003), adentra o século XX como desdobramento e extensão de processos de resistência e luta de escravizados e abolicionistas, por meio dos quais percebeu-se que liberdade, democracia e República se constituem como espaços de cidadania restritos. Para Amadou-Mahtar M'Bow (2010), a resistência dos escravizados compulsoriamente deportados para as Américas e:

> as participações constantes e massivas dos afrodescendentes nas lutas da primeira independência americana, bem como nos movimentos nacionais de libertação, são justamente apreciadas pelo que realmente foram: vigorosas afirmações de identidade que contribuíram para forjar o conceito universal de humanidade. É hoje evidente que a herança africana marcou, em maior ou menor grau, segundo as regiões, as maneiras de sentir, pensar, sonhar e agir de certas nações do hemisfério ocidental. Do sul dos Estados Unidos ao norte do Brasil, passando pelo Caribe e pela costa do Pacífico, as contribuições culturais herdadas da África são visíveis por toda parte; em certos casos, inclusive, elas constituem os fundamentos essenciais da identidade cultural de alguns dos elementos mais importantes da população (M'BOW, 2010, p. 24).

Não é por acaso que em torno da trajetória de Zumbi dos Palmares se estabelece tanta oposição. A disputa pela identidade nacional segue em voga e não é a figura de um herói de rosto africano a referência mais desejada pela elite local, uma vez que, dentre outras coisas, a agência histórica de Zumbi se refere a uma das, senão a primeira reflexão sobre a possibilidade de uma verdadeira Nova República, emergente da revolta e organização dos desumanizados e excluídos. O advogado, historiador e poeta do Brasil Colônia, Sebastião Rocha Pitta (1660-1738), em sua obra *A História da América Portugueza*, refere-se à Zumbi como sendo da

República de Palmares o seu "príncipe eleito", descrevendo a formação desse mundo dentro do mundo dos brancos da seguinte forma:

> Formarão nos Palmares huma republica rustica, e a seu modo bem ordenada. Elegiaõ por seu príncipe, com o nome de Zombi (que no seu idioma val o mesmo, que diabo) hum dos seus varoens mais justos, e alentados; e posto que esta superioridade era electiva, lhe durava por toda a vida, e tinhaõ acesso a ella os negros, mulatos, e mestiços (isto he, filhos de mulato, e negra) de mais recto procedimento, de mayor valor, e experiencia, e naõ se conta, nem se sabe, que entre elles houvessem parcialidades por competências de merecimento, ou ambiçaõ de dominio, nem que matassem hum para enthronizar outro, concorrendo todos ao eleito com obediencia, e uniaõ; Polos, em que se sustentaõ os Impérios (PITTA, 1878, p. 325).[195]

Zumbi é sempre lembrado como um proeminente líder do Quilombo dos Palmares, comunidade que se constituiu na então Capitania de Pernambuco, formada por homens e mulheres que escapavam à escravidão à procura de refúgio e que acabavam por fortalecer a resistência contra as capitanias escravocratas, organizando-se como uma verdadeira força revolucionária nacional. Alvo de emboscada, Zumbi foi capturado e morto. Teve sua cabeça arrancada e exposta como "troféu" e exemplo de destino dos que se atrevessem a fugir do engenho. Mesmo em morte, Zumbi continuou – como ainda continua – a ser perseguido pelos que negam sua existência e papel histórico. Em contrapartida, tanto mais tem sido estudado e narrado por aqueles que buscam manter vivo na memória brasileira não apenas a agência histórica de um líder afro-brasileiro, mas a certeza de que a escravidão nas Américas esteve longe de ser um processo passivamente concebido pelos escravizados. Convocados à luta, estes homens e mulheres pagaram com a própria vida o preço da liberdade hoje cultivada – não sem dificuldades – pelos herdeiros da diáspora afro-brasileira (GOMES, 2011).

Na obra *Extraordinárias: mulheres que revolucionaram o Brasil*, Souza e Cararo (2017, p. 16) percorrem a biografia de diferentes personagens da história nacional, dentre as quais se inscreve Dandara dos Palmares, importante nome da luta anti-escravista afro-brasileira que renasce na memória coletiva como tendo sido uma "guerreira negra que aprendeu a fabricar espadas e a lutar com elas [...] capoeirista forte e corajosa que planejava ações de combate e liderava seus companheiros na luta pela liberdade [...] rainha do Quilombo dos Palmares e companheira de Zumbi". Muito pouco se sabe sobre a heroína de rosto africano que viveu entre finais dos anos 1600 e meados de 1700: onde nasceu e como integrou a República de Palmares.

---

[195] A forma com que o texto que se apresenta compreende o português arcaico, extraído da versão original da obra de Sebastião Rocha Pitta, hoje disponível em versão digital, por meio do seguinte link: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_obrasgerais/drg1314300/drg1314300.pdf

Contudo, a emergência de seus fragmentos biográficos só vem somar à afirmação de que a luta e resistência antiescravista pela liberdade no Brasil também foi e tem sido a luta e resistência contra o processo de invisibilização da agência histórica das mulheres afro-brasileiras. Dandara teria se posicionado contrária ao tratado de "paz" com o governo da província de Pernambuco, assinado por Ganga Zumba, primeiro líder da República de Palmares, tio de Zumbi. Pois embora o acordo previsse a garantia de liberdade aos palmarinos, determinava que os novos escravizados foragidos deveriam ser entregues aos seus "donos". O tratado assinado por Ganga Zumba, conforme descreve as autoras, teria custado a vida do líder negro, esta requerida pelos próprios quilombolas descontentes com o acordo. Segundo tradição oral:

> reforçada por alguns historiadores, conta que Dandara teria morrido no dia em que as forças militares derrotaram a última aldeia de Palmares, 6 de fevereiro de 1694. Seus três filhos com Zumbi — Harmódio, Aristogíton e Motumbo — teriam sido mortos em combate, e ela teria se jogado de um penhasco para não ser capturada. Zumbi conseguiu fugir com um grupo pequeno para tentar reconstruir Palmares (SOUZA e CARARO, 2017, p. 18).

Segundo Gomes (2011, p. 14-15), o crescimento das fugas e ocupação das terras férteis, bem como o crescimento populacional da população negra na região parecia não ocupar o centro das preocupações das autoridades coloniais e grandes fazendeiros tanto quanto ocupou as – cada vez mais complexas – relações comerciais protagonizadas pelos palmarinos com a comunidade africana e afro-brasileira então escravizada.

> O fato é que os palmaristas se organizaram num ambiente ecológico complexo. Adaptaram-se à geografia local, talvez em áreas semelhantes às savanas e aos planaltos africanos. Foram eficientes ao dominar a fauna e a flora das serras de Pernambuco, fazendo delas aliadas. Protegidos, porém nunca isolados: a economia do Quilombo de Palmares, de base agrícola, não se destinava exclusivamente à subsistência de uma população crescente. Com os excedentes, realizavam trocas mercantis com moradores e lavradores das vilas próximas [...] Estava formada ali uma ampla rede social clandestina, na qual não se trocavam apenas bens econômicos. Existiam articulações em torno dos mocambos, das senzalas, das vilas e dos engenhos – como denúncias de que alguns moradores protegiam os negros do Palmar e de que as expedições punitivas fracassavam por conta de informações conseguidas antecipadamente (GOMES, 2011, p. 14-15).

A clandestinidade e "dissimulação" dessas relações foram aspectos cruciais à desestruturação do sistema colonial-escravista que, em função da insurgência negra, precisou se reestruturar. Herdeiro dessa insurreição histórica, o movimento negro, segundo descreve Larkin Nascimento (2003, p. 223) surge no início do século XX assumindo diferentes formas

e frentes de luta, encontrando em figuras abolicionistas afro-brasileiras como Luís Gama (1830-1882), José do Patrocínio (1853-1905) e André Rebouças (1838-1898), bem como em protagonistas negros e negras das Revoltas dos Búzios (1798-1799), dos Malês (1835), da Chibata (1910), dentre outras, as ancoragens históricas e políticas constitutivas de suas identidades e persistente reivindicação. A autora aponta que o fato de o registro histórico do movimento negro da primeira metade do século XX ser bastante escasso "decorre, em grande parte, da trajetória de uma comunidade destituída de poder econômico e político, e de um movimento composto de entidades perenemente sujeitas à instabilidade, falta de recursos, infraestrutura, espaço físico e apoio de outros setores da sociedade civil". Condição que reforça a reprodução de uma imagem de presença negra sempre "passiva", "inerte", "dócil", "alienada" aos arranjos institucionais, arrepios e narrativas produzidas pela elite intelectual e política de sua época. Prevalece ainda, conforme a autora acrescenta:

> a imagem de uma comunidade negra com pouca tradição de luta antirracista tanto entre os partidários da tese da democracia racial, para quem não havia motivo para tal luta, quanto no meio intelectual e até mesmo entre setores do movimento negro contemporâneo que costumam identificar a década de 1970 como o início da consciência negra e da militância afro-brasileira desse século [XX] (LARKIN NASCIMENTO, 2003, p. 223).

Larkin Nascimento (2003) reforça que as primeiras décadas do referido século marcam, na verdade, a proliferação de associações sociais e recreativas lideradas pelos negros, que embora tivessem como principal foco a agenda social e cultural, nunca deixaram de assumir pautas de interesse público urgentes, dentre as quais estava a inadiável luta antirracista. Uma das questões que mais animava a agência política desses grupos relacionava-se à compreensão de que a abolição da escravatura oficialmente decretada em 1888 se deu de forma incompleta, sendo necessária a realização de uma *segunda (e absoluta) abolição* capaz de reparar os efeitos socioeconômicos e psicossociais do antigo regime, reconhecendo da população afro-brasileira o seu direito à cidadania, aos bens de saúde, moradia, emprego, etc. Segunda Abolição que também daria fim às políticas eugenistas que submetiam a população afro-brasileira a um processo paulatino de eliminação. À luz da análise de Florestan Fernandes, a autora acrescenta ainda que, a despeito de suas limitações, tais organizações foram responsáveis pelo fortalecimento de um "novo estado de espírito" capaz de congregar frentes negras de caráter mais integracionista e as de caráter mais assimilacionistas em torno de um horizonte comum: a conquista da igualdade. Foram estes mesmos movimentos de início de século que suscitaram na academia o interesse pelo conhecimento rigoroso da dinâmica das relações raciais no Brasil

e do papel do negro enquanto sujeito da história. Seus representantes estavam à frente de diferentes jornais, os quais tinham como principal foco dar visibilidade às formas de existência e políticas negras, integrando-as aos movimentos negros e lutas que se estendiam por todas as Américas. Roger Bastide, conforme reproduz Larkin Nascimento (2003, p. 225) descreveu que esses jornais procuravam sobretudo "agrupar os homens de cor, dar-lhes o senso da solidariedade, encaminhá-los, educá-los a lutar contra o complexo de inferioridade". Essa *imprensa negra* "era, então, um órgão de educação e, em segundo lugar, de protesto".

A imprensa negra teria passado por diferentes fases, segundo registra Larkin Nascimento (2003). Uma delas iniciada a partir de 1914, coincidindo com os desdobramentos da I Guerra Mundial e com o processo de desenvolvimento do ensino fundamental público no país. Conta Bastide que os ecos de liberdade e democracia que ressoavam de Europa atravessaram o Atlântico, alcançando os ouvidos e corações da massa trabalhadora negra, que passou a reivindicar dignidade humana em seu próprio país. Esse primeiro momento do projeto de comunicação da imprensa negra tinha um papel pedagógico estratégico de preservação da imagem do negro enquanto sujeito distinto, livre das caricaturas com as quais foi pintado pelo colonizador e dos vícios que, não raro, capturavam a alma dos que não tinham como exprimir a dor e significado de ser negro no mundo dos brancos. A ênfase que esses veículos davam à necessidade do comportamento público correto revela uma disputa que naquela época talvez tenha sido a mais urgente, a saber, vencer o discurso hegemônico da inferioridade ontológica e pessimismo racial a que os negros eram submetidos. Fugir, sair, aparecer, recusar e se fazer presente talvez fossem as estratégias e gestos de resistência mais importantes dentro de uma sociabilidade que há pelo menos três décadas deixara o regime escravista, mas seguia estruturada sob bases coloniais de estratificação social e subalternização da população afrodescendente.

O movimento negro do início do século XX, tinha como pauta a disputa da narrativa sobre a formação e identidade nacional. Larkin Nascimento (2003, p. 230-231) registra que o jornal *Clarim d'Alvorada*, em edição comemorativa de seu décimo aniversário, trazia o seguinte dizer: "Cada século tem a sua legenda", sendo o século XX o século da Raça Negra, que "enquadra-se no determinismo das transições contemporâneas porque a Raça Negra é a última esperança do Brasil sacudido pelo tumulto das ideologias novas na afirmação de sua origem e origem da pátria". O autor dessa declaração era ninguém menos que W. E. B. Du Bois, quem, contrariando o pessimismo racial da época, compreendia não apenas o quão decisiva a participação da população afro-brasileira era ao desenvolvimento do país, mas "reconhecia a identidade afro-brasileira como matriz básica de uma identidade nacional a ser

constituída de forma independente em relação às ideologias importadas". O *Clarim d'Alvorada* há muito antecipava aquilo que em São Paulo, no ano de 1931, fez-se conhecer como *Frente Negra Brasileira*, movimento de massa que, cinco anos mais tarde, se transformaria em partido político, levando nomes da comunidade negra às disputas eleitorais. O movimento dirigia o seu protesto especialmente contra a discriminação racial que se fazia perceber desde o sistema de ensino ao mercado de trabalho, postulando que aos negros não deveria restar apenas os trabalhos mais precários e informais, tampouco a vida em cortiços, porões e periferias das cidades, ao mesmo tempo em que aos imigrantes europeus reservavam-se postos de trabalho mais qualificados e vida nas regiões centrais metropolitanas. Reivindicação que se estendia ao plano da cultura, discriminação racial que ocorria nos espaços de cinema, teatro, barbearias, clubes, hotéis e restaurantes. Em matéria de 1998, o jornal *Quilombhoje*, anexado à obra de Larkin Nascimento (2003), rememora que a Frente Negra Brasileira possuía até aquele momento mais de vinte núcleos espalhados pelo estado paulista, reunindo um total de seis mil membros, a partir dos quais se:

> organizava desfiles, atos públicos, conferências públicas, seminários e outros eventos para protestar contra a discriminação racial [...] constituiu-se como o centro de uma espécie de vida honrosa, exemplo de dignidade para seus membros. Estes se organizavam em torno de inúmeras atividades por ela [Frente Negra] patrocinadas [...] Havia o departamento esportivo, o musical, o feminino, o educacional, o de instrução moral e cívica [...] além de eventos de esporte, funções sociais e bailes, a Frente fazia questão, de forma didática, de incentivar e elogiar a instituição da família, chegando a ser apelidada de "Frente casamenteira". [As mulheres negras] eram as mais assíduas na luta em favor do negro, de forma que na Frente a maior parte eram mulheres [...] graças aos esforços dessas mulheres que a Frente logrou conquistas concretas no combate à discriminação (LARKIN NASCIMENTO, 2003, p. 233-234).

Em função das disputas ideológicas em pleno vigor nos anos 1930, a Frente passou por inevitáveis dissidências e subdivisões. A questão sobre qual rumo a organização deveria tomar, conforme registra Larkin Nascimento (2003, p. 238), dividia opiniões contundentes, desde aqueles que defendiam a necessidade da manutenção da independência da Frente, àqueles que compreendiam que a luta dos negros deveria estar alinhada a uma corrente ideológica específica tanto mais à esquerda. O zelo pela independência ideológica da Frente teria encontrado na criação de um partido político a sua mais forte expressão, por meio do qual a disputa pela presença negra nos espaços deliberativos melhor se representaria. Disputa que a despeito da ainda forte rejeição à figura do negro enquanto representação política no imaginário social brasileiro, cumpriu importante papel simbólico ao mostrar para os brancos e para os

próprios negros que estes poderiam ser quem quisessem ser e ocupar os espaços que quisessem ocupar na sociedade. A Frente só não pôde avançar mais em suas propostas porque foi posta na ilegalidade pelo regime do Estado Novo. Condição que não impediria com que, na mesma época, outras Frentes Negras de resistência se formassem, tais como o *Movimento Brasileiro contra o Preconceito Racial*, fundado em 1935 no Rio de Janeiro, a *Associação dos Brasileiros de Cor*, fundada em 1938 e concentrada na cidade de Santos, a *União dos Homens de Cor*, fundada em 1943 em Porto Alegre, dentre outras; "movimentos que mantinham, apesar das dificuldades impostas pela pobreza e pela falta de meios de comunicação, o contato que lhes era possível com o mundo africano e a luta negra internacional". Larkin Nascimento (2003) destaca que a linha de atuação desses movimentos:

> refletia, antes de mais nada, as prioridades de luta definidas pelos seus protagonistas. E as condições históricas impuseram-lhes duas prioridades nítidas: recusar e combater o predominante estereótipo de inferioridade fundado na ciência da época, revelando-o equívoco, e superar a miserável condição de pária a que estava relegada a população afrodescendente, alijada da sociedade industrializada em fase de construção [...] a característica mais destacada desses movimentos no que diz respeito a seu papel na evolução da identidade coletiva afrodescendente parece residir menos nos detalhes de sua postura ideológica e de seu discurso do que no fato de estabelecer o protagonismo da comunidade afrodescendente nesse sentido de afirmação positiva de identidade, erguendo-se como construtora de sua própria história (LARKIN NASCIMENTO, 2003, p. 240-241).

Do protesto negro, Florestan Fernandes, segundo Larkin Nascimento (2003, p. 242) identificou como um dos principais desdobramentos a retomada do orgulho negro frente uma longa experiência de rebaixamento. Sua atuação resultou naquilo que o autor chamou de novas "impulsões psicossociais" que permitiram com que os negros pensassem mais em si mesmos e se aceitassem enquanto sujeitos capazes de interferir no processo histórico. Há quem defenda que esse processo de *retomada de si* não passa de uma postura mimética, ou seja, mera "introjeção de valores da sociedade dominante, impeditiva da construção de uma identidade própria ou característica de um estágio de submissão". Mas ao mesmo tempo em que o contraponto a essa tese se exemplifica nas inúmeras demonstrações de crítica negra ao caráter impositivo dos valores brancos, há que se levar em conta que nem mesmo a aceitação dos valores brancos por parte dos negros não pode ser considerada como posição ingênua.

A luta das Frentes Negras brasileiras, de acordo com Larkin Nascimento (2003), atravessou a primeira metade do século XX consolidando-se como verdadeiro vetor do processo civilizatório brasileiro, a despeito dos regimes proibitivos, processos de apagamento

histórico e racismo que continuariam em voga ao fim do Estado Novo, no ano de 1946. As organizações sociais negras, como segue demonstrando autora, continuavam com suas agendas, fomentando atividades em entidades sociais, clubes de dança, irmandades religiosas e comunidades de terreiro, as quais, porque mantidas na clandestinidade, viviam – como até hoje vivem – sob contínua repressão policial e de extratos da religião oficial.

Ainda em 1941, criava-se a Associação José do Patrocínio, organização voltada especificamente à causa das empregadas domésticas negras, que eram sistematicamente excluídas do mercado de trabalho em função da exigência de "boa aparência", eufemismo que se referia à preferência dos patrões e patroas pelas candidatas brancas. Por meio da Associação, deu-se origem ao Movimento Afro-Brasileiro de Educação e Cultura (Mabec), que se manteve em atividade por quase dez anos. O ano de 1945 marcaria ainda um processo de mobilização nacional rumo à Assembleia Constituinte, por meio da qual os fundamentos de um Estado democrático seriam erguidos. No mesmo ano, fundava-se a *Associação do Negro Brasileiro* (ANB), organização paulista oriunda da Frente Negra Socialista, esta fundada quatorze anos antes (LARKIN NASCIMENTO, 2003). É de autoria da ANB, por exemplo, *Manifesto em Defesa da Democracia* que dirigia sua crítica especificamente ao regime Vargas, ao mesmo tempo em que convocava os seus leitores à luta, tomando como exemplo, conforme transcreve Larkin Nascimento (2003, p. 246), a imagem da resistência negra à escravidão mediante "insurreições e revoltas, sendo mais notável a democrática e antirracista república chamada Palmares", instituição cujos valores se faz necessário celebrar tendo em vista a persistente tendência por parte dos brancos à discriminação do negro, mesmo em tempos de "pós-guerra" e "democracia racial".

Retornando à dimensão do mito da democracia racial, Larkin Nascimento (2003) reforça que esta falsa consciência se constituía nesse contexto como um dos, senão o principal inimigo da mobilização e protesto negro na segunda metade do século XX, pois contra essas mobilizações não raro erguiam-se vozes que consideravam o referido protesto "desnecessário", frente à paisagem miscigenada na qual se transformara o Brasil. A isto se somava à crítica que considerava a luta dos negros um movimento "por demais restrito" ou de "menor importância" se comparado à luta de classes. "Racistas", conforme se passou a compreender à época, eram os próprios negros, que se punham a falar sobre o racismo e a se organizar enquanto raça. Tal como uma sombra, a acusação de "racismo às avessas" contribuiu para a desmobilização e perseguição aos coletivos e iniciativas afro-brasileiros, que além da acusação de subversão, também tinham sobre si a pecha de "importadores de problemas de fora". Não bastasse isso, ocorria que as pautas dos movimentos afro-brasileiro eram com frequência rejeitadas pelos

próprios parlamentares e representações à esquerda do espectro político nacional, mais ancoradas ao argumento de que não havia questão racial mais urgente que a questão da classe operária, sendo os problemas sociais, portanto, "problemas sociais e não raciais" (LARKIN NASCIMENTO, 2003).

Dentre as muitas variações do associativismo e agência afro-brasileira, destaca-se ainda o *Teatro Experimental do Negro* (TEN), que nasce no Rio de Janeiro em 1944 tendo como proposta principal a ampliação das abordagens de resistência e luta negra, integrando à teoria e práxis política o trabalho de afirmação negra no plano da cultura brasileira. Abdias do Nascimento (1914-2011) foi um dos fundadores da organização e quem, segundo Larkin Nascimento (2003, p. 251-252), concebia o movimento cultural como "um tipo de ação que a um tempo tivesse significação cultural, valor artístico e função social", dada as necessidades de "resgate da cultura negra e de seus valores violentados, negados, oprimidos e desfigurados". O movimento também tinha por horizonte devolver ao negro o seu direito histórico de existir como tal e de desfrutar "de oportunidades reais de ascensão econômica, política, cultural, social, tendo em vista o respeito a sua origem africana". O TEN, em consonância com os demais movimentos aqui elencados, compreendia a educação integral da população negra e dos brancos pobres como estratégia política frente a herança de apagamento histórico de alijamento que orientava o sistema de ensino à época. A organização também promovia concursos de artes plásticas e de beleza dedicados ao enaltecimento dos padrões estéticos afro-brasileiros, patrocinou várias atividades sociais e políticas, dentre as quais se destaca a Convenção Nacional do Negro entre 1945 e 1946, onde as bases de uma medida constitucional e legislativa antirracista seria discutida pela primeira vez. Mediante *Manifesto à Nação Brasileira*, tal como transcreve Larkin Nascimento (2003, p. 157), a assembleia da Convenção assim reivindicava:

> (i) Que se torne explícita na Constituição de nosso país a referência à origem étnica do povo brasileiro; constituído das três raças fundamentais: a indígena, a negra e a branca. (ii) Que se torne matéria de lei, na forma de crime de lesa-pátria, o preconceito de cor e de raça. (iii) Que se torne matéria de lei penal o crime praticado nas bases do preconceito acima, tanto nas empresas de caráter particular como nas sociedades civis e nas instituições de ordem pública e particular. (iv) Enquanto não for gratuito o ensino em todos os graus, sejam admitidos brasileiros negros, como pensionistas do Estado, em todos os estabelecimento particulares e oficiais de ensino secundário e superior do país, inclusive nos estabelecimentos militares. (v) Isenção de impostos e taxas, tanto federais como estaduais e municipais, a todos os brasileiros que desejam estabelecer-se com qualquer ramo comercial, industrial e agrícola, com o capital não superior a Cr$ 20. 000, 00. (vi) Considerar como problema urgente a adoção de medidas governamentais visando à elevação do nível econômico, cultural e social dos brasileiros (LARKIN NASCIMENTO, 2003, p. 251-252).

Embora o referido trecho compreenda a gênese da primeira lei brasileira de criminalização do racismo, promulgada e batizada como *Lei Afonso Arinos* de 1951, as reivindicações negras continuaram por muito tempo submetidas à suspeita das personalidades e representações políticas de então. Esse grupo de céticos, para não dizer racistas, dizia "não haver provas" concretas que justificassem a tomada de medidas mais radicais contra casos "tão isolados". Entendiam também que uma especificidade desta monta "restringiria" em muito a democracia no seu sentido mais amplo. Independentemente dessas opiniões, porém, a discriminação racial seguia seu curso (LARKIN NASCIMENTO, 2003), não de forma velada, conforme se convencionou pensar, mas de forma negada e envergonhada, como bem identifica Fernandes (1972a; 1989).

Embora o então deputado federal Afonso Arinos de Melo Franco (1905-1950) tenha sido a pessoa que levou a cabo a promulgação **Lei 1390/51 de 3 de julho de 1951**[196], atraindo para si os créditos e a atenção pública por tal feito, ele estava entre os que minoravam a questão do racismo anti-negro. Este é um fato pouco conhecido, mas não esquecido pela história do protesto negro. Esse quadro permite com que Larkin Nascimento (2003) reitere que a reescrita da história a partir dos protagonismos negros compreende um importante mecanismo de redefinição dos processos de transformação sociais, os quais tanto não cabem, como nada têm que ver com uma narrativa de "concessão" e de "bondade burguesa", mas sim com conquista e luta incessante.

É a própria noção de reabertura da história que pautará grande parte das atividades e reivindicações da comunidade afro-brasileira durante os anos que se seguem à Lei Afonso Arinos. Nesse contexto se destacaria a Associação Cultural do Negro, importante polo de produção intelectual e cultural fundado em 1956 em São Paulo, além da integração cada vez maior de intelectuais brasileiros em torno da questão racial e da cultura afro-brasileira. Cabe retomar que a Ditadura Militar Brasileira de 1964, segundo Domingues (2007, p. 111-112), representou "uma derrota, ainda que temporária, para a luta política dos negros", uma vez que operou a desarticulação de forças sociais à época decisivas para o suporte ao enfrentamento cotidiano e institucional do racismo. Somado ao já mencionado processo de esvaziamento pelo qual passavam esses movimentos, a discussão sobre o racismo durante o regime militar beirava à proibição, uma vez que nem as menores aglomerações conseguiam escapar à vigilância policial. A dispersão da militância negra era inevitável, muito embora não deixasse de sinalizar

[196] Citar os principais trechos da lei aqui na nota.

resistências permanentes em ações de artistas e de organizações estudantis, com destaque para o *Centro de Cultura e Arte Negra* (CECAN) e veículos de *Imprensa Negra* remanescentes.

O movimento negro brasileiro começava a recobrar suas forças nos anos 1970, quando a articulação de frações dispersas foi dando forma ao *Movimento Negro Unificado* (MNU). Fundado em 1978, o coletivo encontrava inspiração no movimento pelos direitos civis estadunidense, nas organizações marxistas negras como os Panteras Negras, e nos movimentos africanos e caribenhos de libertação nacional (DOMINGUES, 2007).

> o embrião do Movimento Negro Unificado foi a organização marxista, de orientação trotskista, Convergência Socialista. Ela foi a escola de formação política e ideológica de várias lideranças importantes dessa nova fase do movimento negro. Havia, na Convergência Socialista, um grupo de militantes negros que entendia que a luta antirracista tinha que ser combinada com a luta revolucionária anticapitalista. Na concepção desses militantes, o capitalismo era o sistema que alimentava e se beneficiava do racismo; assim, só com a derrubada desse sistema e a consequente construção de uma sociedade igualitária era possível superar o racismo. A política que conjugava raça e classe atraiu aqueles ativistas que cumpriram um papel decisivo na fundação do Movimento Negro Unificado: Flávio Carrança, Hamilton Cardoso, Vanderlei José Maria, Milton Barbosa, Rafael Pinto, Jamu Minka e Neuza Pereira (DOMINGUES, 2007, p. 113).

Domingues (2007, p. 112) descreve que ao processo de rearticulação do movimento negro brasileiro somaram-se entidades políticas como o já mencionado CECAN, mas também o Grupo Afro-Latino América, Câmara do Comércio Afro-Brasileiro, Jornal Abertura, Jornal Capoeira, além de Grupos de Artistas e de *Atletas Negros*.[197] Representações reunidas no dia 18 de junho de 1978 para a formação do MNUCDR, Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial. Seu ato inaugural se deu em torno do "repúdio à discriminação racial sofrida por quatro jovens no Clube de Regatas Tietê" e do "protesto à morte de Robson Silveira da Luz, trabalhador e pai de família negro torturado até a morte no 44º Distrito de Guaianases" naquele mesmo ano. Foi também o MNUCDR autor de *Uma Carta Aberta* dirigida à toda população afro-brasileira, exortando-a acerca da necessidade da criação dos chamados "Centros de Luta" pelos bairros, vilas, prisões, terreiros de candomblé e umbanda, locais de trabalho e escolas. Seu intuito era criar uma ampla rede de solidariedade, sensível aos processos de opressão e violência, e aos problemas de desemprego e marginalização dos quais a

[197] O texto não faz referência às características de organização desta categoria, mas apenas a inscreve como parte importante dos processos de organização e protesto negro à época, cabendo maior aprofundamento ao tema no futuro.

população negra seguia sendo o alvo principal. Em seu programa de ação, datado de 1982, o Movimento Negro Unificado destacava os seguintes pontos:

> a desmistificação da democracia racial brasileira; organização política da população negra; transformação do Movimento Negro em movimento de massas; formação de um amplo leque de alianças na luta contra o racismo e a exploração do trabalhador; organização para enfrentar a violência policial; organização nos sindicatos e partidos políticos; luta pela introdução da História da África e do Negro no Brasil nos currículos escolares, bem como a busca pelo apoio internacional contra o racismo no país (DOMINGUES, 2007, p. 114).

Conforme é possível perceber, a constituição do Brasil enquanto nação e povo, bem como do seu processo civilizatório, nunca foi um processo esvaziado de disputa, resistência e luta. Para as populações historicamente excluídos, ou integradas de modo subordinado, esta disputa assume necessariamente um caráter racial, bem como uma dinâmica "itinerante", que ilustra de modo mais objetivo o significado de Movimento Negro.

Compreender estes processos de resistência e luta no tempo não é tarefa simples. Mas o vasto terreno que se descortina mediante as corajosas empreitadas dos ativistas, dos intelectuais orgânicos, mas também dos "comuns", nos permite avançar de modo mais seguro, imunes aos discursos paralisantes. O próximo passo será percorrer campos distintos para neles encontrar extensões do protagonismo negro. Sobre isso, Domingues (2009) observa que a proliferação de investigações sobre o protagonismo afro-brasileiro não se reflete no campo esportivo, tampouco no que se refere à história do protagonismo e resistência negra ao racismo no esporte. Aparentemente, o fenômeno esportivo parece se desenvolver "fora" dos processos históricos e disputas há pouco mencionadas, como se não fosse palco dos mesmos dilemas e reivindicações. O discurso dominante sobre o esporte ainda é fortemente filiado a uma falsa ideia de virtualidade, da existência de espaço/tempo suspenso, ao mesmo tempo que espelhado, sendo assim capaz de representar "o mundo real". Do ponto de vista histórico, conforme propõe Domingues (2009, p. 225), não nos basta saber que "até mais ou menos a década de 1930, o negro não era aceito pela maior parte dos clubes de futebol. Também vale a pena pesquisar como se deu a participação do negro em outros esportes, como o ciclismo, o remo e o turfe", e como esta presença incide sobre o fenômeno, suas estruturas, seus valores.

7. Domínios da "raça" no Esporte

7.1 De que esporte falamos?

O esporte, conforme conceituado por Jean-Marie Brohm (1982, *loc*. 9)[198], é compreende "um sistema institucionalizado de práticas competitivas, com predominância da performance física; delimitado, regulamentado, codificado e regulamentado convencionalmente". Em outras palavras, trata-se de um fenômeno social que, a despeito de suas dimensões globais e fascínio que provoca, estrutura-se sob uma lógica privada de gestão e concepção da forma como sujeitos e suas subjetividades são ou deveriam ser. O esporte a que nos referimos, portanto, se apresenta, antes de mais, como uma *infraestrutura* de um todo social orientado ao modo de produção vigente. Por isso a centralidade dada às relações concorrenciais e comparativas, o prestígio conferido ao vencedor e o uso capitalista dessa engrenagem com vistas à acumulação. Esse esporte compreende, ainda conforme descreve o autor, um "sistema cultural que registra o progresso objetivo do corpo humano, [...] o positivismo institucionalizado do corpo, o museu das performances, o arquivo de sucessos ao longo da história"; sistema que a comunidade humana "adotou" no passado e tem ressignificado no presente, disputando seus significados, sua função social, seu destino.[199]

A história moderna do esporte se constitui com base em atualizações de estruturas míticas, por meio das quais se buscou consagrar o credo olímpico *citius, altius, fortius* (mais rápido, mais alto, mais forte), bem como um conjunto de valores morais e éticos tidos como

---

[198] Indicativo à versão eletrônica da obra traduzida para o espanhol.

[199] El deporte es un sistema institucionalizado de prácticas competitivas, con predominio del aspecto físico; delimitadas, reguladas, codificadas y reglamentadas convencionalmente, cuyo objetivo confesado es, sobre la base de una comparación de pruebas, de marcas, de demostraciones, de prestaciones físicas, designar al mejor concurrente (el campeón) o de registrar la mejor actuación (récord). El deporte es, pues, un sistema de competiciones físicas generalizadas, universales, abierto por principio a todos, que se extiende en el espacio (todas las naciones, todos los grupos sociales, todos los individuos pueden participar) o en el tempo (comparación de los récords entre diversas generaciones sucesivas), y cuyo objetivo es el de medir y comparar las actuaciones del cuerpo humano concebido como potencia siempre perfectible. El deporte es, pues en definitiva, el sistema cultural que registra el progreso corporal humano objetivo, es el positivismo institucionalizado del cuerpo, el museo de las actuaciones, el archivo de los éxitos a través de la historia. Es la institución que la humanidad ha descubierto para tomar nota de su progresión física continua; el conservatorio del récord donde quedan registradas sus hazañas. La historia del deporte está concebida explícitamente como una mitología de la ininterrumpida ascensión hacia la superación: «citius, altius, fortius». Es ese espíritu nuevo, industrial, que refleja todas las categorías centrales del modo de producción capitalista y las subsume bajo el principio de rendimiento que íntegra al cuerpo humano en una fantástica carrera hacia el éxito. Esta conciencia deportiva es parte constitutiva del universo industrial contemporáneo.

“universais”. Brohm (1982) e também Rubio (2001) identificam nesse esporte, cuja gênese moderna data de meados do século XIII, a extensão de um espírito industrial e positivista, cuja disseminação mundo (desde Europa e Estados Unidos) será narrada como a mais “boa nova” do “processo civilizador”. Seu regime disciplinar, dinâmica organizacional, expediente de práticas, hierarquização, servirá aos mais diferentes propósitos, sobretudo à submissão dos corpos e subjetividades à ideologia capitalista, muito embora o conjunto de interesses que conduz os sujeitos à prática esportiva seja mais complexo.

No horizonte dos utopistas do esporte, conforme analisa Rubio (2001, p. 150), cintilava a ideia de que o caráter “civilizatório” da prática esportiva tinha relação direta com as demandas educacionais dos filhos da burguesia, aos quais se atribuía a condição de herdeiros e ou responsáveis pela liberalização do mundo. Esses “homens que levariam adiante o Liberalismo precisavam ser solidários na ação e ter iniciativa dentro das regras que regia o mercado. O esporte passou a ser uma metáfora do jogo capitalista”.

Embora mundializado, o fenômeno esportivo compreende um domínio privado, bem como um espaço de prevalência das ideias e interesses da classe dominante (BROHM, 1982). Pierre Coubertin (1863-1937) é o fundador da agenda de celebração desse modelo, a qual se denomina Jogos Olímpicos da Era Moderna. Conforme destaca Brohm (1982, *loc*. 12), Coubertin definia o esporte de “uma maneira muito clássica como uma *aristocracia*, uma elite e, é claro, uma aristocracia com a mesma origem social. Essa elite teria, segundo Coubertin, “uma função pedagógica de exemplo moral”.[200] Orientação muito próxima do que o imperialismo britânico da segunda metade do século XIX compreendia ser o papel da sua juventude. Segundo Dimeo (2002, p. 72), o esporte organizado compreenderia uma tecnologia disciplinar de preparação do corpo colonialista à colonização, suficientemente imune aos “climas exóticos” e doenças, e forte para manter-se no topo da hierarquia global das “raças”.[201] A teorização do esporte moderno no século XIX estava intrinsecamente associada à necessidade de correspondência às teses de hierarquia de classe e raça, bem como à celebração de um modelo piramidal.

“Para que cem [pessoas] pratiquem a cultura física”, nos dirá Coubertin (apud BROHM, 1982, *loc*. 12), “cinquenta devem se dedicar ao esporte. Para que cinquenta se dediquem ao

---

[200] La idea deportiva descansa esencialmente sobre la idea de una consagrada jerarquía física. Cualquier institución deportiva está fuertemente jerarquizada a todos los niveles. Coubertin definía de manera muy clásica al deporte como una «aristocracia», una «élite» y, claro está, una aristocracia con el mismo origen social. Esta élite tiene, según él, una función pedagógica de ejemplo moral.

[201] For imperialists of the late nineteenth century the body was a source of repression, anxiety and ambition. The male, European body was disciplined by the stresses of civilization, including organized sport, threatened by exotic climates and diseases, but positioned securely at the top of the hierarchy of global ‘races’.

esporte, é necessário que vinte se especializem [na competição]. Para que vinte se especializem, é necessário que cinco sejam capazes de performances surpreendentes".[202] Ao longo do século XX, essa forma de pensar e de fazer esporte foi se consolidou sem maiores oposições, tornando-se lugar comum mesmo entre correntes político-ideológicas e visões de mundo distintas (BROHM, PERELMAN e VASSORT, 2004; RUBIO, 2004). Mais adiante, ainda no referido século, a prática esportiva altamente competitiva e institucionalizada passaria a servir como uma espécie de plataforma de ascensão na sociedade de classes. Concepção que seria especialmente valorizada em países subdesenvolvidos (BROHM, 1982). O esporte moderno, conforme reitera Brohm (1982) não pode ser compreendido apenas como um sistema de práticas corporais. Trata-se, sobretudo, de um sistema ideológica convenientemente amarrado à interesses de acumulação, protegido por certo consenso social em torno de sua "neutralidade política" e capacidade de promoção de justiça mediante comparação técnica entre representantes institucionais e nacionais. Esse aparato ideológico tempo função ofuscar, ao mesmo tempo que levar às últimas consequências a lógica concorrencial. Submetido a tal racionalidade, o esporte se desenvolve, não sem nuances importantes, como uma espécie de maquinaria repleta de *pontos cegos* (BROHM, 1982). Conjunto de contradições nitidamente mais nocivo às populações que não se enquadrarão ao modelo universal de humanidade então eleito: o homem burguês de pele branca.

Brohm, Perelman e Vassort (2004), compreendem a ideologia do esporte como um circuito de reprodução de *falsa consciência*, cujo papel principal é interditar o acesso ao real. Trata-se de um regime de ideias que condiciona a sociabilidade esportiva a um plano especial de relações laborais, bem como de exploração da força de trabalho, em que a orientação para o desempenho e o recorde legitima abusos que escapam facilmente ao juízo moral e ético. Submetida à ideologia dominante, a convergência tecnológica aplicada ao esporte, cuja presença se tornará crescente a partir dos anos 1980, formará uma segunda membrana de proteção contra a apreciação crítica acerca dos limites do progresso "sem limites" e dos valores *do* esporte (FERREIRA JÚNIOR e RUBIO, 2020). A ideologia do esporte conforma uma espécie de virtualidade de acontecimentos capaz de suspender a sensibilidade social para as

[202] Es conocida la célebre máxima de Coubertin: "Para que cien puedan practicar la cultura física es necesario que cincuenta se dediquen al deporte. Para que cincuenta se dediquen al deporte es necesario que veinte se especialicen (en la competición). Para que veinte se especialicen es necesario que cinco sean capaces de actuaciones asombrosas." Resumiendo, Coubertin establecía en ese momento la teoría ideológica clásica de la pirámide deportiva, sobre la cual tendremos ocasión de volver más adelante, puesto que es una de las representaciones populares más arraigadas.

dores e injustiças (reais) que ocorrem no interior das práticas esportivas de alto rendimento ou em nome delas.

Brohm, Perelman e Vassort (2004, p. 9) postulam que, “numa sociedade gangrenada para caça do lucro, o esporte permanece como uma pequena ilha pura, protegida por seus valores”. Nesse mesmo regime de raciocínio, a instituição esportiva, por sua vez, é concebida a partir de uma lógica binária do “bom esporte”, vítima de maus usos, desvios e desfigurações. “Nesse sentido, o doping só seria um epifenômeno lamentável que desvia, é evidente, a ética do esporte, mas que só seria uma prática limitada a alguns raros trapaceiros”. Mediada pelo telespetáculo televisionado, a experiência popular com o esporte moderno em grande medida se alimenta do fascínio generalizado em torno de um expediente competitivo retransmitido à exaustão, mas não como forma de capturar o todo. A atração pelo fenômeno esportivo se configura, a priori, por aquilo que ela pode oferecer em termos de desempenho e, por conseguinte, mais fascínio e gozo.

Distintamente, o que todo aspirante a atleta terá como experiência imediata em seu encontro com o esporte são as modalidades da *hierarquia*. Isto porque, segundo Brohm (1982) todas as estruturas esportivas são orientadas não só à produção dos desempenhos, do gozo e do fascínio, mas da naturalização das hierarquias físicas, justificadas com base na observação comparativa.

Ainda marcado pela historicidade, o tempo, no esporte, é despido de sua complexidade e circularidade para assumir o ritmo das competições, dos recordes, da televisão. Isto significa dizer, dentre outras coisas, que o espaço do encontro dialógico é restringido, ao mesmo tempo em que a mediação agonística necessária ao reconhecimento à diferença (HALL, 2003) sede à subjetividade concorrencial, à superação do outro, à transformação do adversário como um oposto. A hierarquização do esporte configura-se ainda em termos de modalidade. As disciplinas equestres, náuticas e bélicas, somando-se a elas o tênis, o golfe e as modalidades aquáticas, aparecem numa espécie de escala “superior” de cultura esportiva, notadamente conveniente à dinâmica da estratificação social de classe, gênero e raça. Brohm (1982) defenderá que essa estratificação é implicitamente sentida pelos próprios atletas que inconscientemente avaliam suas possibilidades de experiência a partir da forma como as modalidades se constituem, a partir do que elas comunicam. Essa classificação social hierárquica:

> faz com que os indivíduos, como diz Parsons [Talcott], sejam integrados em um determinado sistema social e entrem em relações de superioridade ou subordinação (no que diz respeito à sua posição). Toda a instituição

> desportiva, a sua coerência, o seu funcionamento e a sua ideologia baseiam-se na hierarquia de provas e capacidades, e na sua justificação [...] O desporto não é, ao contrário da opinião corrente e comum (um sistema democrático), mas sim um sistema autocrático e tecnocrático (BROHM, 1982, loc. 12-13).[203]

Enquanto um aparato hierárquico e de justificação das relações hierárquicas, o esporte moderno precisa de um sistema tecnocrático que se revele, ainda que falsamente, como algo suficientemente neutro. Os indivíduos "formam-se" nesse contexto, em que tudo e todos aparentemente se encontram em seus devidos lugares ou por se ajustar à sociedade de classes, camadas e castas. Mesma oposição se estabelece entre representações nacionais, comparadas a partir do número de medalhas, e empilhadas em um ranking espetacularmente exibido e comentado pelos analistas esportivos (BROHM, 1982).

Brohm (1982, loc. 13) ainda concebe o esporte moderno como uma espécie de "poesia corporal", em que o atleta, cuja presença no esporte se justifica por uma série de razões intrínsecas, passa a ser qualificado a partir de uma escala de valores esportivos, isto é, a partir de uma hierarquia de valores baseada em uma objetividade visível de medida. A precisão e rigorosidade das hierarquias do esporte, em última análise, visam satisfazer o desejo moderno de ordem, de domínio sobre a natureza. Nesse esporte, o valor aparece como efeito de uma performance observável, mensurável, quantificável, sendo geralmente o vencedor o seu principal representante. "O melhor, transformado em herói, introduz no mundo a ordem da lógica: a lógica do mérito sancionada pela competição".[204]

O jovem que aspira o esporte em sua forma profissionalizada, inevitavelmente terá por horizonte galgar aos degraus da hierarquia que a sociedade de classes compulsoriamente estabeleceu para ele. Ele se vê inserido em um contexto em que o esporte, ao mesmo tempo que plataforma de materialização do desejo de ser no mundo, também é instrumento de alienação do seu corpo e consciência. Tão logo, o sujeito da prática esportiva se estabelece como corpo de mediação, tanto mais consciente ou não, desta condição. Para Brohm (1982) do ponto de vista da organização e das superestruturas ideológicas, o esporte concentra o modelo societário burocrático da sociedade capitalista. O que, de imediato, não insere o atleta no plano das categorias facilmente identificáveis no plano da luta de classes inerente a esse sistema. A

---

[203] Esta clasificación social jerarquizada tiene como efecto que los individuos, como dice Parsons, sean integrados en un sistema social dado y que entren en relaciones de superioridad o de subordinación (con respecto a su rango). Toda la institución deportiva, su coherencia, su funcionamiento y su ideología se basan en la jerarquización de las pruebas y de las capacidades, y en su justificación [...] El deporte no es, contrariamente a la opinión común y corriente, un sistema democrático, sino un sistema autocrático, tecnocrático.

[204] [...] el mejor, convertido en héroe, introduce en el mundo el orden de la lógica»: la lógica del mérito sancionada por la competición.

forma como a identidade atlética se estabelece, sobretudo ao longo do século XX, distancia-se, em grande medida, da dinâmica das representações de classe organizadas em torno de direitos laborais. Condição que por muito tempo serviu ao obscurecimento de processos fundamentais, não só à produção da performance atlética, mas ao enfrentamento de uma série de injustiças cultivadas à sombra do espetáculo, à exemplo do racismo.

7.1.1 "Raça", racismo, discriminação racial e Olimpismo

Um fato social que tem sido cada vez mais difícil de se negligenciar em nossa época diz respeito à manutenção da ideia de "raça", primeiro enquanto categoria biológica válida, depois enquanto dispositivo de diferenciação cultural que "permite" justificar as desigualdades, as hierarquias sociais, das divisões do trabalho esportivo (GILROY, 2007; SCHULTZ, 2019). Na comunidade esportiva há quem entusiasmadamente acredita na "supremacia negra para os esportes", justificando-a a partir de características morfofuncionais e raciais "irrefutáveis" (ENTINE, 2000). Em parte, esse fenômeno pode ser explicado pela força residual da raciologia dos séculos XIX e XX, período em que frenologistas, biólogos, arqueólogos e antropólogos puderam desenvolver uma variedade de teses que ampararam a crença na existência "das raças". Schultz (2019, p. 388) argumenta que a trajetória científica desses intelectuais, muitos deles fortemente ancorados à concepção supremacista de homem branco e da cultura ocidental, "contribuiu para o que podemos chamar de ossificação da raça e da diferença racial – a formação e o endurecimento das categorias raciais".[205]

Dentro desse imaginário, composto por pesquisas cientificamente elaboradas e muito bem financiadas (SAINI, 2019), o negro é criado à imagem da robustez e do excesso de energia. Ao seu corpo, segundo Schultz (2019), são atribuídas as capacidades de assumir tarefas (e punições) severas e de "baixa complexidade intelectual". A densidade óssea e muscular negra, da mesma forma, não seria indicada às atividades aquáticas, sendo o atletismo o "melhor destino para a raça". Embora a explicação das diferenças e desigualdades se inscreve em um

[205] Part of this explanation begins in the nineteenth and twentieth centuries, when craniometrists and forensic scientists planted ideas about thick black bones. In the process, they contributed to what we might call the ossification of race and racial difference—the formation and hardening of racial categories. Thicker bones were an attribute of black hardiness: black bodies could withstand punishment; black minds lacked civilizing capacities. Thicker bones sank; African Americans required little consideration or accommodation in swimming. Athleticism, like intelligence, is made up of a "wondrously complex and multifaceted set of human capabilities," to use Gould's phrase, that are irreducible to any singular explanation. Yet, sport scientists continue to rattle the bones of race.

quadro histórico e sociocultural profundamente complexo e rebelde a qualquer explicação particular "os cientistas do esporte continuam a sacudir os ossos da raça". A esse respeito, Angela Saini (2019) nos dirá, inclusive sobre um ponto de vista irônico, da nossa tendência a acreditar que a desmoralização da raciologia no Pós-Segunda Guerra fez com que cientistas da raça e social-darwinistas simplesmente se arrependessem do malfeito e se convertessem ao caminho do bem. O que de fato ocorreu, é que muitos desses cientistas e ideólogos se espalharam por departamentos universitários, criaram seus discípulos e perpetuadores da ideologia racista. Para escaparem às interpelações, eles realizaram uma operação linguística em torno das suas categorias de interesse de pesquisa. Hoje, eles integram uma comunidade de pesquisadores bem amparada com recursos privados e públicos, contando com veículos de divulgação científica tais como a revista eletrônica *Mankind Quarterly* (SAINI, 2019).

Quadros como os que Saini (2019) brilhantemente nos apresenta nos impede de abordar o tema com surpresa. Ao pé da história crítica, nenhuma das questões raciais que o senso comum e mesmo a ciência dizem ter "ficado no passado", se quer arrefeceram. A *raça*, conforme nos adverte Hall (2015), é, antes de mais, um *significante flutuante*. Trata-se, mais especificamente, de uma construção discursiva suficientemente deslizante. Isso significa dizer, dentre outras coisas, que ela não é um domínio da ciência, mas um construto que, convenientemente, se apropria da ciência e de outros aparelhos de estado. No contemporâneo, a raça sobrevive à sombra da sua rejeição "formal". As aspas indicam justamente a ambiguidade da afirmação, posto que são dos aparelhos de estado as notas de invalidação científica da raça enquanto categoria biológica, ao mesmo tempo em que outros aparelhos seguem reforçando esse caráter, ainda que comprovadamente falso. O problema, segundo Saini (2019) se encontra especificamente na falsa ideia de que a ciência compreende um ambiente neutro e suficientemente independente da política. Voluntária ou involuntariamente defendida, essa falsa separação abre espaço ao resgate de velhos consensos raciais e à reabertura de projetos de pesquisa cuja finalidade essencial é sustentar as mais perversas justificativas à desigualdade entre grupos sociais e países. Transitando por esse terreno, Jon Entine se apoia na raciologia para defender que:

> a evidência científica para a superioridade atlética negra é esmagadora e correspondente com o que vemos no campo de jogo. Em geral, os atletas que contam com a habilidade de correr e pular traçam sua ancestralidade na África Ocidental; Os africanos do leste e do norte são os melhores em esportes de resistência, especialmente corrida de longa distância; os brancos ficam em algum lugar no meio. Certamente nenhum atleta individual pode ter sucesso sem uma dedicação considerável e inteligência esportiva, mas o conjunto de histórias de sucesso em potencial é muito maior entre certas populações. As

> explicações culturais não explicam, não podem dar conta da magnitude desse fenômeno. Mas a interação da ciência e da cultura pode. A evidência fala por si. Os humanos são diferentes. Nenhuma retórica, por mais bem motivada que seja, pode minar o intrigante caleidoscópio da humanidade. É hora de reconhecer e até comemorar o óbvio: não é nem racista nem errado dizer que "os brancos não conseguem pular" (ENTINE, 2000, p. 341).[206]

Fruto da imaginação colonial, a raça sintetiza uma perspectiva ontológica e forma de organização do mundo que confere ao seu criador o lugar de destaque e superioridade em relação aos membros das "demais raças". O Negro e a raça, conforme analisa Mbembe (2017, p. 10) "têm significado, para os imaginários das sociedades europeias, a mesma coisa. Designações primárias, pesadas, perturbadoras e desequilibradas, símbolos de intensidade crua e de repulsa". Ela se aparece no saber e no discurso modernos a partir do século VIII, constituindo "o subsolo (inconfessado e muitas vezes negado), ou melhor, o núcleo complexo a partir do qual o projeto moderno de conhecimento – mas também de governação – se difundiu". Em outras palavras, o substantivo raça compreende um dispositivo de poder, baseado na ideia da existência de um a priori biológico e cultural capaz de revelar quem e mais humano e quem ainda não alcançou esse "estágio" de desenvolvimento. Mais do que isso, na raça se concentrariam as qualidades morais e intelectuais, bem como o destino de cada grupo social no mundo. "Funcionando simultaneamente como categoria originária, material e fantasmagórica, a raça", conclui Mbembe (2017, p. 11) "tem estado, no decorrer dos séculos precedentes, na origem de inúmeras catástrofes, e terá sido a causa de devastações físicas inauditas e de incalculáveis crimes e carnificinas".

A fusão entre o capitalismo e o animismo demanda a necessidade de alargamento do conceito. Nos anos 1960 Fanon (1980) já dizia da necessidade de nos atermos aos movimentos que a raça e o racismo realizam no tempo, impregnando-se nos novos modos de produção e pensar científico, para resistir à própria dissolução e preservar-se enquanto instrumento biopolítico decisivo. Nesse momento, não será mais o corpo do indivíduo o alvo principal das políticas imperiais da raça, mas sim corpo social, as soberanias nacionais e a autodeterminação dos povos. A esse processo, o esporte servirá, em grande medida, enquanto infraestrutura de

---

[206] In this case, the scientific evidence for black athletic superiority is overwhelming and in accord with what we see on the playing field. By and large, athletes who rely on the ability to sprint and jump trace their ancestry to West Africa; East and North Africans are best at endurance sports, particularly distance running; whites fall somewhere in the middle. Certainly no individual athlete can succeed without considerable dedication and sport smarts, but the pool of potential success stories is far larger among certain populations. Cultural explanations do not, cannot, account for the magnitude of this phenomena. But the interaction of science and culture can. The evidence speaks for itself. Humans are different. No amount of rhetoric, however well-motivated, can undermine the intriguing kaleidoscope of humanity. It's time to acknowledge and even celebrate the obvious: It's neither racist nor wrong to say that "white men can't jump.

aculturação e soterramento dos esquemas culturais preexistentes (FANON, 1980). No campo esportivo, Brohm, Perelman e Vassort (2004) esse processo ocorre com a globalização do esporte, segundo os autores, iniciada mais precisamente ao fim da Segunda Guerra Mundial. Essa globalização se refere não só à multiplicação infinita de competições, mas aquilo a que os autores identificam como *esportivização do mundo*, redimensionamento do fenômeno esportivo que atuará como vetor político-ideológico que em grande medida servirá à manutenção e sofisticação do poder das potências nacionais e empresariais sobre do planeta. Esse processo ocorre em paralelo ou como desdobramento da política de mundialização do esporte moderno empreendida pelo movimento olímpico internacional, parte dela despudoradamente denominada *Colonisation Sportive* (COUBERTIN, 2015). Mais do que o imperativo da realização quadrienal de megaeventos esportivos, a mundialização das práticas esportivas modernas e olimpizadas, conforme argumentam Brohm, Perelman e Vassort (2004, p. 2) implicou "a homogeneização internacional pela codificação de regras unificadas, e o desaparecimento progressivo das técnicas corporais ou dos jogos típicos dos países".

De fato, a extinção de técnicas corporais e práticas corporais típicas de outros países esteve no horizonte das empresas colonialistas na Europa ao longo de todo o século XIX, com destaque para as aventuras coloniais britânica, francesa e alemã em África e Ásia (ODENDAAL, 1988; DIMEO, 2002; GEMS, 2006), seguido das políticas de aculturação que acompanharam o expansionismo regional e ultramarino estadunidenses (GEMS, 2006). A práticas corporais indígenas eram consideradas pelos colonialistas com infantis, ilógicas, pouco úteis a implementação do sistema de produção capitalista. Daí o estabelecimento de novos esquemas culturais e esportivos, de modo a garantir a domesticação e "modernização" do gestuário autóctone (GEMS, 2006; COUBERTIN, 2015). A parte Olímpica desse processo contava com os mesmos preconceitos, encontrando em Coubertin um dos senão o mais fiel articulador da colonização esportiva das "raças". Para ele, esse processo cumpria funções estratégicas decisivas, a saber: o alinhamento dos não brancos ao sistema de práticas concebido como "mais avançado" e a construção de um expediente de pacificação que fosse capaz de aplacar o medo dos colonos em relação ao que consideravam como o "risco da vitória da raça dominada sobre a raça dominante" (COUBERTIN, 2015, p. 695).

A raça sempre esteve no centro do debate do Movimento Olímpico Internacional, sobretudo no que se referia à colonização esportiva de África. Contraditoriamente, o Olimpismo coubertiniano, isto é, a filosofia pedagógica do esporte olímpico, seguido da sua prerrogativa de congraçamento entre os povos, parecia conviver muito bem com os horrores do colonialismo. Tanto que não encontraremos um documento sequer do Comitê Olímpico

Internacional (COI) contrário ao regime genocida ou solidário às lutas anticoloniais que se acirravam a partir desde a fatídica Partilha da África no final do século XIX. Pelo contrário, o expansionismo olímpico contou não só com a infraestrutura esportiva colonial, mas com o apoio político e patrocínio de colonialistas notórios como Paul Tulane e o Rei Leopoldo II; este último, presidente honorário de congressos do COI nos anos 1900, bem como um entusiasta da instrumentalização colonial do esporte (COUBERTIN, 2015, p. 85, 404, 443, 656).

Para Coubertin (2015) a emancipação dos povos autóctones estava diretamente ligada à sua esportivização. Seu Olimpismo compreendia, como ele mesmo concebeu, elemento da passagem do homem "semisselvagem" ao estágio "ultracivilizado". O que nada tinha que ver com a situação colonial em si e com as reais demandas dos povos dominados pelas potências imperialistas da época. Nesse sentido, o congraçamento entre povos que se buscava nas colônias, era em grande medida o congraçamento entre colonos. Da mesma forma que a paz olímpica estava mais inclinada à manutenção do regime colonial e o silêncio dos colonizados. Nesse sentido, é razoável considerar que o programa Olímpico se constitui em sua origem como uma política do não-reconhecimento à diferença, uma política cultural de forte orientação racial, fiel à retórica universalista europeia ocidental. Fidelidade que se mantem vivamente preservada até os dias de hoje.

O esporte moderno é racista, no entanto, esta afirmação depende de reparos importantes e cruciais à perspectiva da superação crítica do racismo. Podemos iniciar o enquadramento retomando à concepção de Brohm (1982) quando propõe que a neutralidade do esporte não passa de uma ideia falsa, muito embora seja amplamente partilhada. Em todo caso, o esporte moderno não só se configura como cultura dita superior, como concentra em seu expediente e cultura um conjunto de valores próprios de uma determinada sociedade, localizada em um determinado tempo e espaço. Essa sociedade, euro-estadunidense do século XIX, se ocupa do esporte como elemento de afirmação de suas identidades de classe e raça, como é o caso do estabelecimento de clubes britânicos nas colônias africanas. O objetivo principal desse processo era dar corpo à *britanidade* em território estranho, formar enclaves de poder, onde o exercício da diferença racial se estabelecia como tradição (ODENDAAL, 1988). Nesse contexto, a inclusão dos não brancos só pode se dar no interior das porosidades e contradições do próprio sistema colonial, a partir de um processo de integração que ocorre da margem para o centro. O que não significa ausência de tensões e conflitos. A luta dos africanos, caribenhos e sul-americanos negros pelo acesso ao esporte sempre ocorre de modo assimétrico, em que a última palavra é dada por aqueles que detém os *meios de produção esportiva*, isto é, clubes, associações, bem como o próprio domínio sob o regime de linguagem esportiva. Esse processo

se modifica paulatinamente com a crioulização das práticas promovidas pelo protagonismo negro e pela elevação do grau de complexidade das relações de poder nas respectivas instituições esportivas (DOMINGOS, 2006). O que não afastará da sociabilidade esportiva as injúrias e os processos diretos e indiretos de discriminação. “O meu pai queria que eu fosse esportista”, diz Hall (2003), lembrando da experiência racista pela qual passou com seu pai durante a adolescência, em um clube britânico instalado na Jamaica.

> Mas eu sempre achava que ele próprio não se encaixava muito bem naquele ambiente. Ele ficava tentando entrar naquele mundo. Os ingleses apenas o toleravam. Eu percebia como eles o tratavam com um respeito que marcava sua inferioridade. Eu odiava aquilo mais do que tudo. Não era só porque ele pertencia a um mundo que eu rejeitava. Eu não podia entender como ele não percebia o quanto eles o desprezavam (HALL, 2003, p. 409).

O grau e tolerância à presença dos negros nos clubes de colônias inglesas era extremamente baixo e administrado em grande medida pelas hostilidades. Andre Odendaal (1988) identifica que entre os séculos XIX a início de XX, essa presença poderia ser interpretada como um “absurdo” entre os membros da aristocracia colonialista, que não raro ironizavam a circulação de negros em sessões de chá, vestidos com uniformes de críquete “como se fossem brancos”. Para os mais conservadores da britanidade branca, os negros não deveriam se aproximar do esporte e do lazer, uma vez que essa agenda poderia desviá-los da tarefa que a raça lhes designou, o trabalho. No caso do colonialismo esportivo britânico na Índia do mesmo período, as práticas esportivas eram concebidas como instrumentos de produção de corpos nativos viris, aptos à administração do legado civilizatório que o colonialismo deixava no país (DIMEO, 2002). Durante a ocupação do Havaí, os colonialistas estadunidenses se empenharam em subtrair as práticas esportivas tradicionais da ilha, como o boxe, a canoagem e o surfe, dando centralidade ao beisebol, oficialmente praticado nas terras progressivamente transformadas em propriedade privada. O esporte havaiano praticado antes da colonização, não tinha qualquer relação com a lógica concorrencial de mercado e com a hierarquização de classe, gênero e raça, própria da cultura esportiva moderna. As práticas pré-coloniais faziam parte não só de um sistema social diferente, mas de um tempo social não seccionado, não orientado a produção industrial de bens (GEMS, 2006). Tudo isso desaparece quando da chegada “da civilização”.

Esse quadro nos permite considerar que o racismo no esporte se assenta, antes de mais, sobre uma propriedade material e simbólica que os herdeiros brancos do colonialismo desfrutam em detrimento da expropriação material e simbólica dos herdeiros não brancos do

mesmo colonialismo. O esporte moderno, como já indicaram Brohm, Perelman e Vassort (2004), se estabelece a partir de uma vitória de um mundo sobre o outro. Condição que obriga os vencidos a imprimirem processos de integração ao sistema estabelecido. Isso se relaciona em grande medida à lei social que Fanon (2008, p. 34) muito bem traduziu em Pele negra, máscaras brancas, referindo-se ao fato de que "todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural, toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana".

O problema é que essa tomada de posição não dissolve de imediato os estereótipos, delírios e hierarquias raciais estabelecidas no imaginário colonial e materializadas nas tecnologias e produtos culturais. O trabalho de emancipação da razão e desalienação do negro no esporte demanda um movimento que, ao fim e ao cabo, não é de interesse das classes dominantes, posto que, conforme adverte Fanon (2008, p. 29), "Só haverá uma autêntica desalienação na medida em que as coisas, no sentido o mais materialista, tenham tomado os seus devidos lugares". Tão logo, o apelo à higienização do espetáculo esportivo pode compreender uma lógica tão perversa quanto à defesa aberta à segregação racial ou a introdução do moderno Olimpismo nas colônias visando a celebração da paz e do congraçamento, sem que o sistema colonial seja sequer colocado em questão. A realização de duas edições Olímpicas (Saint Louis, 1904 e Los Angeles, 1932) nos Estados Unidos, no auge das leis de segregação racial *Jim Crow*, revela não mais do que a dificuldade que o Movimento Olímpico Internacional tinha de fazer com que seus valores civilizatórios tocassem o chão da realidade. Nesse contexto em que é possível falar de culturas com racismo e culturas sem racismo (FANON, 1980), o esporte moderno, tal como constituído, se inscreve no primeiro plano.

O moderno Olimpismo se inscreve no mesmo circuito, posto que sua intencionalidade não foge à "lógica" da hierarquização cultural inaugurada pelo colonialismo. Nos termos de Fanon (1980, p. 35), trata-se em grande medida de um empreendimento de *desculturação* que se apresenta "como um negativo de um trabalho, mais gigantesco, de escravização econômica e mesmo biológica". O racismo, portanto, não só se expressa no esporte moderno, como orienta o seu movimento. De modo que é possível falar de um racismo *do* esporte, particular à sua sociabilidade. Entretanto, o racismo, conforme Fanon (1980, p. 35) segue advertindo, "não é um todo, mas o elemento mais visível, mais cotidiano, para dizermos tudo, em certos momentos, mais grosseiro de uma estrutura dada".

Segundo Silvio Almeida (2019), embora passível de conceituação, o racismo expressa uma dada *estruturalidade*. É ele mesmo o conteúdo que orienta as estruturas socioculturais, políticas, jurídicas e econômicas à reprodução de formas de desigualdade e violência. Princípio

com base no qual foi possível estabelecer a escravidão moderna e que, tendo resistido a sua própria crise da raciologia (GILROY, 2007; HALL, 2015), segue transitando com distinta liberdade pelo interior das assim chamadas liberais democracias e suas instituições, dentre as quais se inscreve o esporte. Sua expressão prática (a injúria e a discriminação) resistem não só ao tempo, mas aos contratos sociais e àquilo a que cada época considera aceitável e politicamente correto. Em outras palavras, estamos falando de um construto sócio-histórico rebelde à própria lei, posto que os efeitos de sua prática transcendem o campo do visível e flagrante, operando processos de opressão sobretudo no plano da invisibilidade, do não-dito, da dissimulação (MBEMBE, 2017; ALMEIDA, 2019). Onde o campo jurídico e da visão já não alcançam, o racismo encontra um terreno fértil à sua própria reprodução e à reprodução das paisagens de desigualdade. A isto se deve acrescentar o fato de que:

> o racismo consiste, antes de tudo, em converter em algo diferente, uma realidade diferente. Além de uma força de desvio do real e que fixa afetos, é também uma forma de distúrbio psíquico, e é por isso que o seu conteúdo reprimido vem brutalmente à superfície. Para o racista, ver um negro é não ver que ele não está lá; que ele não existe; que ele mais não é do que o ponto de fixação patológico de uma ausência de relação (MBEMBE, 2017, p. 66).

Ferreira Júnior e Rubio (2019) argumentam que a raça e racismo resistem à lei e aos contratos sociais preestabelecidos no esporte, porque o próprio esporte apresenta um terreno fértil ao seu desenvolvimento. Não se pode negar que a oposição entre instituições, torcidas e representações nacionais e atletas traz consigo o seu paradoxo, pois ao mesmo tempo que tais oposições se designam à celebração dos valores ocidentais modernos ligados à lógica concorrencial de mercado, elas também oferecem subsídios à legitimação de noções etnocêntricas? O esporte já é, segundo Brohm (1982), o fenômeno sociocultural que mais subsídios oferece à retórica liberal da "justiça meritocrática" em que o resultado de disputas entre atletas compreenderia o "fundamento objetivo" da negação das condições sócio-históricas, econômicas e raciais da desigualdade. No início do século XX, Coubertin (2015) concebia o esporte, mais precisamente o seu Olimpismo, como um projeto que perturbava os adeptos da luta de classes uma vez que a igualdade que dele "imanava" correspondia não à dimensão das *condições* de disputa, mas de *relações*. Coubertin não acreditava que a paz era resultado da igualdade social, cabendo ao esporte não mais que simular relações de igualdade no plano das regras, da isonomia e do uso de uniformes. Nada mais contraditório, para não dizer inútil às demandas da classe trabalhadora à época.

Segundo Rubio (2006) os valores que a sociedade ocidental contemporânea mais reconhece referem-se a noções de excelência, iniciativa individual e superação de limites. Nesta sociedade valorizar-se-á tanto mais processos de integração da diferença que tomam as instituições das democracias ocidentais como espaços suficientemente neutros. Ocorre que tal integração, segundo analisa Hall (2003), baseia-se numa concepção liberal de cidadania, limitada à celebração de uma *equivalência formal*. Condição que obriga aos integrandos adotarem estratégias assimilacionistas que raramente os coloca em pé de igualdade com os demais "indivíduos" da livre sociedade concorrencial. Essa forma de conceber o mundo não só deita raízes no esporte, como faz desse campo sua plataforma de reverberação discursiva mais potente (BROHM, 1982). Nesse campo, noções como perseverança, sacrifício, trabalho árduo, autodisciplina e cumprimento de normas reduzem-se ao horizonte da "conquista do sucesso". Redução que Rubio (2006, p. 88) considera ser a principal responsável "por muitos problemas éticos encontrados no esporte, entre eles a glorificação dos vencedores e o esquecimento dos derrotados. No esporte isso tem levado a uma desumanização do atleta e à sua alienação".

Protegido pelo véu da "neutralidade axiológica", o esporte escapa com facilidade às abordagens críticas, verdadeiramente capazes de iluminar o projeto de embrutecimento, doutrinação e cloroformização das massas que a sua prática discursiva engendra, seja nas metrópoles imperialistas, seja no Terceiro Mundo (BROHM, PERELMAN e VASSORT, 2004). Relativamente consciente desse processo, o campo progressista busca por todas as formas defender a tese de que o esporte pode ser inclusivo. No entanto, retoma-se com isso a chave da equivalência formal, da igualdade coubertiniana das relações e não das condições. Mais do que isso, no que toca as questões raciais, não se avança no campo da materialidade da opressão, tal como preconizado por Fanon (2008). Por fim, esquece-se que a opressão racial também encontra lugar na própria técnica, isto é, no modelo concorrencial, comercializado, hierarquizado culturalmente celebrado pela face moderna do esporte.

> Organizado de maneira "progressista", o esporte poderia contribuir, por exemplo, para a emancipação das mulheres, combater o racismo e a xenofobia, contribuir para a integração republicana, relançar a mobilidade social e, para terminar, promover a "cultura". Haveria, dessa forma, um esporte verdadeiro, um esporte educativo, um esporte purificado, um esporte com cara humana, em suma, uma Essência ou Ideia platônica do esporte que se oporia aos lamentáveis excessos, abusos, vícios e desvios do esporte realmente existente. A realidade bastante sórdida das negociatas, do doping, dos resultados combinados e da corrupção encarrega-se, é claro, de corrigir periodicamente esses mercadores de ilusões (BROHM, PERELMAN e VASSORT, 2004, p. 6).

Enquanto esfera privada, ou sujeita à hegemonia dos interesses da classe dominante, cujos representantes também se encontram no Estado, o esporte segue o fluxo da mercadorização, bem como da fetichização dos corpos e das performances. Essa forma social esportiva se estabelece como uma espécie de *El dorado* à boa parte de jovens negros e brancos pobres, muitos dos quais, desavisados da cultura da possibilidade de exploração gratuita de sua força de trabalho, submetem-se aos mais degradantes expedientes. A ideia do corpo-mercadoria do mercantilismo colonial apresentado por Mbembe (2017) não poderia encontrar melhor exemplo prático no esporte do que na situação dos atletas adolescentes do Clube de Regatas Flamengo, que em fevereiro de 2018 morreram carbonizados dentro dos alojamentos em que moravam, isto é, dentro de *contêineres*. As analogias se estendem ao campo discursivo, quando na imprensa é possível encontrar manchetes tais como: "Dezoito jogadores do São Paulo que estão *emprestados*"[207] ou "Listão dos *emprestados, vendidos, liberados* e *fora dos planos*"[208] ou ainda, "Como funcionam na prática a *compra* e a *venda* de jogadores de futebol",[209] para ficarmos nestes exemplos. Seja como sintoma ou como o resultado da instrumentalização da raça, a livre circulação da associação entre corpo e mercadoria expressa com muita clareza o grau de intersecção entre racismo e capitalismo. Em outras palavras, o espaço/tempo da sociabilidade esportiva em que opera a opressão racial está invariavelmente atravessado pela opressão do capital, isto é, pela lógica de produção que depende de elevados graus de alienação e da força de trabalho.

Retomando a dimensão da particularidade do racismo no esporte, Ferreira Júnior e Rubio (2019) identificam a existência de pelo menos quatro grandes processos, classificando-os como *domínios da "raça" no esporte*. Invariavelmente associados à dominação de sexo raa e classe esses domínios compreendem processos de: (i) a exclusão deliberada, (ii) integração subordinada (iii) humilhação pública e, por fim, (iv) expressões de resistência antirracista.

A tese central que essa perspectiva estruturalista propõe defender é a de que o racismo, conforme postula Almeida (2019), é algo *sempre estrutural*. O que significa dizer que há no racismo um conteúdo ideológico e psicossocial que orienta, nas mais diferentes esferas da vida social, uma hierarquia que, em termos gerais, privilegia pessoas de pele branca em detrimento

---

[207] SPFC Notícias: 18 jogadores do São Paulo que estão emprestados. In: SPFC Notícias, 19 de junho de 2019. Disponível em: https://spfcnoticias.com/18-jogadores-do-sao-paulo-que-estao-emprestados/, acesso em setembro de 2019.

[208] Almanaque Esportivo: Listão dos emprestados, vendidos, liberados e fora dos planos. In: Almanaque Esportivo Internacional. Disponível em: http://almanaqueesportivo.final.com.br/2015/02/16/inter-2015-listao-dos-emprestados-vendidos-liberados-e-fora-dos-planos-28-atletas/, acesso em setembro de 2019.

[209] Como funcionam na prática a compra e a venda de jogadores de futebol. In: BBC News Brasil, 12 setembro 2017. Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/geral-41240143, acesso em setembro de 2019.

de pessoas de pele negra. Em que pese a importância das manifestações mais cotidianos do racismo, elas compreendem não mais que extensões de uma estrutura sócio-histórica, político-econômica, ideológica e jurídica, que pinta com cores mais escuras a pobreza, a violência policial e o encarceramento, e com cores mais brancas modalidades de bem-estar social, protagonismo político e de riqueza (ALMEIDA, 2019). Importa frisar que o racismo também será resultado da relação desdenhosa e subestimada com que historicamente as sociedades lidam com o fenômeno. Amparada pela ideologia da democracia racial, no caso específico do Brasil, essa postura busca relativizar processos históricos, recorrendo a um culturalismo vulgar, bem como ao direito formal, para legitimar uma sociedade idealizada em detrimento da utopia multiétnica que está por se materializar.

Almeida (2019, p. 82) contextualiza que as últimas décadas do século XIX marcam um período de crise do capitalismo mundial que levou as potências nacionais à retomada e aprofundamento de um exercício de poder imperial e neocolonial, o qual não podia abrir mão do critério da raça. "Ideologicamente, o neocolonialismo assentou-se no discurso da inferioridade dos povos colonizados que, segundo seus formuladores, estariam fadados à desorganização política e ao subdesenvolvimento". Observa-se com isso que a "raça", enquanto tecnologia do poder colonial, compõe-se de dois aspectos distintos, porém complementares: o aspecto do "fator biológico" por meio do qual se compreenderá que a identidade racial corresponde, antes de mais, à traços fenotípicos, e o aspecto étnico-cultural, por meio do qual se defenderá a existência de formas "superiores" de religião, tradições e códigos partilhados pelo grupo. Conforme demonstra Gilmar Mascarenhas de Jesus (1999a, p. 7), em estudo sobre a presença do esporte na vida urbana do Rio de Janeiro, nesse contexto pós-abolição de finais de século XIX, reinavam concepções particularmente inclinadas a "modismos europeus, como forma de ruptura republicana com o passado, onde o índio, o negro, o mestiço e mesmo o lusitano são vistos como elementos retrógrados, que emperram o progresso". A isto se somava "a europeização do carnaval carioca, o cerceamento a festas populares (da Penha, da Glória)", seguido da perseguição de jogos populares de azar, como o jogo do bicho, "muito embora a sociabilidade das elites elegantes se fizesse em torno dos cassinos e do Jockey Club. Índios, ciganos, imigrantes nordestinos e negros são elementos que o projeto de *cidade moderna* é, a princípio, incapaz de absorver".

Esse processo revela que o racismo nunca esteve apenas apoiado a condições biológicas para dar forma ao mundo ideal, segundo a raça dominante. De fato, conforme Fanon (1980) argumenta, o racismo não pôde cristalizar-se. Precisou se renovar, amalgamar, mudar inclusive de fisionomia. Em outras palavras, precisou se conformar às especificidades da cultura que o

informava, para continuar operando os mesmos processos de destruição de valores culturais, de modalidades de existência e sistemas de referência dos racializados como inferiores. A transformação pela qual o racismo passou na virada do XIX para o XX, marca não o seu enfraquecimento, mas a sua sofisticação. Ocorreu, conforme já demonstrado, que a emergência de lutas anticoloniais, contra o Apartheid e pelos direitos civis implicou a formação de correntes teóricas capazes de capturar as origens e propor definições mais precisas de racismo.

Atento a esse processo Almeida (2019, p. 25) procura destrinchar as características e variações do racismo, estabelecendo distinções fundamentais à compreensão da sua dinâmica nos mais diferentes campos sociais. Para o autor, pensar o racismo estrutural, é tratar, antes de mais, de uma teoria social que concentra múltiplas dimensões, dentre as quais se destacam as formas de preconceito e de discriminação racial. No esporte, o termo racismo costuma ser concebido como algo que se permite flagrar e punir. Conceitualmente, no entanto, o *racismo* caracteriza-se "como forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, e se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em desvantagens para os indivíduos", dependendo sempre do grupo racial a que pertencem.

Do racismo deriva o *preconceito racial*, compreendido como um amplo conjunto de juízos ancorados à estereótipos historicamente construídos e associados a pessoas pertencentes à grupos racialmente identificados. Juízos que não se materializam, necessariamente, como *práticas discriminatórias*. Esta, por sua vez, se refere à dinâmica de diferenciação – quase sempre de caráter excludente – que se estabelece no interior de relações de poder em que é possível estabelecer hierarquias, processos de marginalização, subalternização e mesmo inclusão, com base na "raça". A discriminação, segundo Almeida (2019, p. 23), "tem como requisito fundamental o *poder*, ou seja, a possibilidade efetiva do uso da força, sem o qual não é possível atribuir vantagens ou desvantagens por conta da raça". A discriminação racial pode ainda, conforme prossegue o autor, assumir uma forma *direta*, isto é, de "repúdio ostensivo a indivíduos ou grupos, motivado pela condição racial". A expropriação material e simbólica, bem como a interdição do acesso de negros, judeus, muçulmanos dentre outros grupos minoritários étnicas à direitos universais, à instituições e espaços de poder, são exemplos encontrados em toda parte. Em sua forma *indireta*, a discriminação racial configura processos "em que a situação específica de grupos minoritários é ignorada" ou submetida à ideologia/crença na impessoalidade e neutralidade racial das leis "sem que se leve em conta a existência de diferenças sociais significativas".

A discriminação racial se manifesta ainda a partir de uma chave *positiva*, que se expressa nas diferenciações de tratamento dirigidas aos grupos histórica e sistematicamente

discriminados, operando processos de “reparação” dos prejuízos gerados pela *discriminação negativa* (ALMEIDA, 2019). A discriminação racial positiva vai de encontro às consequências das práticas discriminatória direta e indireta, que, ao longo de gerações vão configurando paisagens sociais estratificadas, reduzindo dramaticamente as chances de subsistência, reconhecimento e ascensão social de grupos racializados como inferiores.

Em função da sua instrumentalidade e conjunto de efeitos sobre a sociedade e as subjetividades que dela participam, o racismo não deveria ser reduzido a uma patologia, irracionalidade, desvio ético, ou delírio psicológico individual ou coletivo, passível de superação mediante emprego da lei. Essa perspectiva tende a subtrair do racismo o seu caráter institucional, bem como a forma indireta com que se manifestação, privilegiando ações antirracistas voltadas à “reeducação” e reorientação da cultura institucional. Esta abordagem é limitada, porque ao invés de estabelecer compromisso crítico com a historicidade e desdobramento estendido do racismo, prefere operar mudanças no campo da linguagem e adotar, reforçar jargões, visando uma espécie de “higienização” das relações públicas (ALMEIDA, 2019).

Para Almeida (2019), a abordagem institucional ao racismo compreendeu um avanço importante nos estudos relações raciais, que passam a conceber o racismo como resultante de práticas institucionais, como algo próprio do funcionamento das instituições capaz de produzir, reproduzir e atualizar processos de discriminação orientados pela raça. Conceitualmente, instituições conformam uma determinada rotina de comportamentos, com base nos quais se forja uma regularidade particular. Essa regularidade também se configura como resultado do conjunto de conflitos e antagonismos que a instituição consegue absorver. Instituições também concentram disputas por posições de poder em sua estrutura hierárquica. Disputa que pressupõe uma mediação meritocrática e impessoal, mas que costuma revelar não mais que a hegemonia de um grupo racial específico. O grupo dominante, conforme argumenta Almeida (2019, p. 27) pode então institucionalizar os seus interesses, “impondo a toda sociedade regras, padrões de condutas e modos de racionalidade que tornem *normal* e *natural* o seu domínio”. Ações antirracistas baseadas nesta abordagem, preveem ações afirmativas orientadas ao aumento da representatividade do grupo minoritário institucionalmente discriminado.

A concepção estrutural, por sua vez, argumentará que o racismo decorre da própria forma com que a sociedade se configura, estabelecendo os preconceitos e as discriminações raciais como processos “normais”, engrenagens sem as quais os sistemas jurídico, político e econômico não poderiam funcional conforme funcionam. Dizer que o racismo é estrutural, segundo Almeida (2019, p. 33), implica conceber que “comportamentos individuais e

processos institucionais são derivados de uma sociedade cujo racismo é regra e não exceção". Implica ainda filiar-se ao entendimento de que o racismo "se expressa concretamente como desigualdade política, econômica e jurídica". O uso do termo *estrutura*, contudo, está longe de designar a imutabilidade do racismo ou mesmo a inutilidade das políticas antirracistas individualistas e institucionais. O que Almeida busca enfatizar, do ponto de vista teórico, é que o racismo, enquanto:

> processo histórico e político, cria as condições sociais para que, direta ou indiretamente, grupos racialmente identificados sejam discriminados de forma sistemática. Ainda que os indivíduos que cometam atos racistas sejam responsabilizados, o olhar estrutural sobre as relações raciais nos leva a concluir que a responsabilização jurídica não é suficiente para que a sociedade deixe de ser uma máquina produtora de desigualdade racial. A ênfase da análise estrutural do racismo não exclui os sujeitos racializados, mas os concebe como parte integrante e ativa de um sistema que, ao mesmo tempo que torna possíveis suas ações, é por eles criado e recriado a todo momento (ALMEIDA, 2019, p. 34).

Essa concepção, portanto, não exclui processos mais localizados e individualizados, ou mesmo as denúncias e o repúdio moral ao racismo, mas estabelece que a sua superação depende de posturas e práticas antirracistas sistêmicas, sensíveis, inclusive, às disputas no plano ideológico e cultural. Isto porque o racismo, conforme reitera Almeida (2019, p. 41) "constitui todo um complexo imaginário social que a todo momento é reforçado pelos meios de comunicação, pela indústria cultural e pelo sistema educacional. Em outras palavras, há algo que precisa ser disputado no campo do imaginário, bem como no imaginário esportivo em que se inscreve o negro. Em torno da presença negra no esporte, um imaginário historicamente constituído e reposto pela ideologia, subsidia representações que oscilam entre a falta e o excesso e entre o subumano e o extraordinário, retirando dos sujeitos a sua radicalidade humana (CARRINGTON, 2002; ABRAHÃO e SOARES, 2007; FANON, 2008). Com isso, podemos então avançar sobre os aspectos do domínio da raça no esporte.

7.1.2 Da exclusão deliberada do negro *no e pelo* esporte

A raça foi, como ainda tem sido, infraestrutura auxiliar da manutenção de hierarquias sociais e relações de opressão que garantem o domínio de um determinado grupo étnico e classe. É ainda o elemento que orienta, direta e indiretamente, a execução de projetos científico-tecnológicos e político-ideológicos que, rigorosamente, nunca deixaram de flertar com a

“solução final” nazista (CÉSAIRE, 2010; MBEMBE, 2017). Tratava-se do denso e imenso véu que permitiu com que acreditássemos que os tempos de guerra e paz no século XX fossem definidos pelo eixo Europa e Estados Unidos, permitindo com que as demais localidades e povos oprimidos do mundo permanecessem sob constante estado de exceção (BENJAMIN, 2012; MBEMBE, 2019). Até 1964, as leis *Jim Crow* seguiam em vigor. O regime de Apartheid na África do Sul completava dezesseis anos e só se encerraria trinta anos depois (ALMEIDA, 2019). No Brasil, a opressão do regime militar ao movimento negro era implacável, assim como as lutas por integração desse contingente aos clubes da burguesia (DOMINGUES, 2009). O contexto da exclusão deliberada do negro é imenso e se estabelece em diferentes camadas. No esporte, ele se estabelece tanto a partir de processos institucionais como cotidianos.

Durante as marchas colonialistas do início do século XIX à meados de XX, o esporte moderno participou dessa política de modo direto. Sua conformação ideológica enquanto sistema cultural “superior”, não apenas servia ao proselitismo religioso e à aculturação, mas à “melhora das raças autóctones” (DIMEO, 2002; SOTOMAYOR, 2016). O caráter da exclusão se apresentava justamente na tentativa colonialista de produzir no não branco um “outro” que não ele mesmo. Tratava-se, em outras palavras, da captura dos corpos não brancos e da subtração de seus esquemas culturais e sistemas de referência e da negação de suas práticas corporais (GEMS, 2006; CÉSAIRE, 2010; COUBERTIN, 2015). Esse processo de esvaziamento foi crucial à manutenção do poder dos brancos no mundo pós-colonial, uma vez que permitiu com que as modalidades esportivas modernas se enraizassem – inclusive contando com forte apreciação popular – ao mesmo tempo em que a infraestrutura e poder deliberativo de clubes, associações, federações, confederações permaneciam sob domínio dos colonos e da burguesia majoritariamente branca, salvo exceções (ODENDAAL, 1988; JESUS, 1999a). A implementação da Educação Física no Brasil, à mesma época, em grande medida se baseava em teses galtonianas e social darwinistas para atribuir à atividade física propriedades regeneradoras da raça nacional. Para Fernando de Azevedo, um dos principais entusiastas desse movimento, mediante disciplina física, era possível preservar a população das “taras” ou degenerescências hereditárias e/ou adquiridas, muitas das quais, segundo o intelectual, estavam presentes nos herdeiros da mestiçagem (LORENZ e VECHIA, 2009).

Em que pese as contundentes contestações à essas teses, a concepção do mestiço como expressão do inacabamento, da degeneração física e moral e do atraso, transita com distinta liberdade no presente, inclusive dentro do esporte. Em 2018, o então membro do conselho deliberativo do Santos Futebol Clube ficaria conhecido por advertir seus colegas por meio do discurso intitulado “Todo pardo é mau-caráter”:

> O pardo não é aquele negão, nem o branquinho. É o moreninho. Esses caras [pardos], tem que desconfiar de todos. Essa cor é a mistura de uma raça que não tem caráter. É verdade, isso é estudo. Tem que tomar cuidado com todo pardo, todo mulato. Os pardos brasileiros são todos mau-caráter. Não tem um que não seja.[210]

A política da exclusão deliberada do negro no e pelo esporte assume ainda uma configuração político-jurídica, própria do modo como o espaço da cidade historicamente vai sendo ocupado de modo a privilegiar determinada classe/raça em detrimento de outra. Nos últimos vinte anos, a discussão sobre a ocupação de terras públicas por empresas e clubes esportivos tem ocupado espaço no debate público. A história da cidade de São Paulo, por exemplo, nos reserva uma história de injustiça continuada, resultante da invasão, uso e abuso de terrenos públicos para o atendimento à interesses privados "– não por gangues criminosas, mas por empresas e clubes de excelente reputação".[211] Embora a regularização desta situação determine a entrega de contrapartidas, isto é, serviços sociais públicos voltados ao esporte, lazer, recreação e desenvolvimento social, as empresas e clubes não só optam pelo descumprimento do acordo, como conseguem ter suas concessões renovadas de tempos em tempos, e as dívidas não recolhidas. Embora careçam de análises mais profundas, os impactos dessa política (pública) de privilégio à classe dominante podem ser imediatamente observados do ponto de vista do direito das populações negra e pobre ao esporte e ao lazer. Direito que, à revelia das conquistas constitucionais de 1988, passa a ser progressivamente subtraído, sob orientação neoliberal de redução do poder de estado (OLÉIAS, 1999; COAKLEY, 2011).

De volta ao início do século XX, encontraremos o recém-nascido Movimento Olímpico Internacional, na pessoa de seus organizadores, servindo como laboratório da verificação de teses racistas, ora relacionadas à crença na "incompatibilidade" dos não brancos com as práticas esportivas modernas, ora relacionada as disputas "entre raças" promovidas pelos colonos (DIMEO, 2002; GEMS, 2006; DELSAHUT, 2011). Os Jogos Olímpicos de 1904, por exemplo, ficariam conhecidos pela programação denominada *Dias Antropológicos*. Exibição que reuniu em Saint Louis, nos Estados Unidos, representantes de diferentes povos não brancos, dentre os quais estavam pigmeus, zulus, filipinos, patagônicos e nativos norte-americanas. Os participantes foram "convidados" a executar disciplinas olímpicas oficiais, como corridas,

---

[210] PIRES, Breiller. "Todo pardo é mau-caráter": torcida do Santos cobra expulsão de conselheiro por áudio racista. In: El País, 18 de abril de 2019. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/04/18/deportes/1555620519_856197.html, acesso em maio de 2021.

[211] VIANA, Natalia. Em São Paulo, empresas e clubes ocupam terrenos públicos irregularmente. In: Agência Pública, 15 de dezembro de 2017. Disponível em: https://apublica.org/colecaoparticular/2017/12/sao-paulo-clubes-terras-publicas/. Acesso em: maio de 2021.

saltos e lançamentos, e a demonstrar aos espectadores perplexos as chamadas “habilidades aborígenes”, como tiro com flecha e subida em poste. Nenhuma das atividades propostas rendeu boas performances, e a programação paralela revelou-se um imenso equívoco. Mas segundo os seus organizadores, dentre os quais estava o supremacista branco, James Edward Sullivan, os dois dias exibição foram um “verdadeiro sucesso”, uma vez que se tratavam de um “experimento científico”, por meio do qual “foi possível” dar prova da “incapacidade” dos não brancos de dominar a moderna cultura corporal. Com base nesse argumento, os organizadores dos Dias Antropológicos justificavam a “necessidade” do avança colonial pelo território americano como forma de levar os “benefícios civilizatórios” da “raça superior” às “raças inferiores” (DELSAHUT, 2011; COUBERTIN, 2015).

Conforme a história do Movimento Olímpico Internacional nos mostrará, parte da oposição à participação dos não brancos no expediente esportivo moderno vinha das administrações coloniais, que temiam a possibilidade de instrumentalização anticolonial das práticas esportivas pelos colonizados. O alerta teria vindo dos Jogos do Extremo Oriente, sediado em Manila, nas Filipinas em 1911. Evento marcado por forte tensão anticolonial contra a dominação do império estadunidense (GEMS, 2006). Nas Américas, o esporte cumpriria um papel mais ambíguo, servindo tanto às estratégias imperialistas de contenção do contingente revolucionário, como à organização de resistências culturais baseadas na assimilação contra-hegemônica de modalidades como o beisebol, o boxe e o críquete (GEMS, 2006; JAMES, 2013). Nos Estados Unidos e no Brasil, a oposição à presença negra no esporte correspondia aos respectivos regimes (formal e informal) de segregação racial e ao estabelecimento cotidiano de fronteiras de classe e cor pelos equipamentos privados de prática esportiva, hegemonicamente dominados por brancos (SOARES, 1999; DOMINGUES, 2009; BONZAGNI, 2017).

Sob o encanto da raça, a política cotidiana de distribuição e divisão racial das práticas esportivas nos Estados Unidos e no Brasil seguirá em vigor, com destaque para as designações dadas a jovens estudantes negros, imediatamente orientados para os esportes terrestres, ao passo que aos jovens estudantes brancos é dada a chance de experimentar de esportes terrestres, seguido da quase exclusividade da experiência em esportes aquáticos. Dominante no século XX, esse processo ocorre sob orientação de uma gama de imagens e discursos propagados pelas revistas de esportes, crenças que a comunidade esportiva prestigia e narrativas científicas. Essa última faceta da reprodução da divisão racial da prática esportiva é sem dúvida o golpe mais certeiro, pois confere à crença racista autoridade e força política suficiente à manutenção do status quo apresentado acima. O racismo, aqui, atuaria ainda como um sistema suficientemente

resistente à razão científica crítica, porque tanto mais conectado à concepção acrítica de ciência e de esporte. Afastado da teoria crítica e da crítica da ciência, o esporte se torna um verdadeiro instrumento biopolítico, não mais que uma infraestrutura de reprodução do racismo (SCHULTZ, 2019; MARQUES, MORAES e MARQUES, 2020). Propondo uma revisão crítica dos procedimentos científicos que reforçam "diferenças raciais" de desempenho entre negros e brancos no esporte aquático, Jaime Schultz (2019) identifica que:

> Os cientistas empregaram metodologias variadas em seus estudos sobre flutuabilidade e raça. Alguns projetos de pesquisa eram bastante básicos, contando com vários testes de flutuadores, como águas-vivas, tartarugas ou flutuadores verticais. Outros testes foram mais sofisticados, baseados nas técnicas avançadas de pesagem hidrostática e no Indicador de Força de Hunter. Independentemente do procedimento, os investigadores normalmente chegam à mesma conclusão: "Havia uma diferença estatisticamente significativa entre a flutuabilidade do negro e do caucasiano". Isso não significa que os autores desses estudos manipularam seus resultados para apoiar a teoria de que os negros não podem flutuar. Em vez disso, esses pesquisadores falham em levar em consideração questões compostas de medo e ansiedade, experiências dos pais e da família com água, falta de instrução, limitações financeiras, a ausência de modelos de comportamento, questões de interesse e motivação, preocupações com a aparência pessoal e como a falta de oportunidade afetam o conforto na água e, consequentemente, a flutuabilidade (SCHULTZ, 2019).[212]

Em semelhante conclusão chegaram Mariana Marques, Camila Moraes e Renato Marques (2020, p. 209) em estudo realizado na cidade de Ribeirão Preto (São Paulo, Brasil) intitulado *Negros não nasceram para nadar?*[...] Conforme demonstram os autores, a relação entre "embraquecimento" das piscinas e condições socioeconômicas é patente, uma vez que, do ponto de vista socioeconômico, a natação se caracteriza como uma modalidade elitizada, "com seus jovens nadadores fazendo parte de grupos com renda mensal média familiar maior do que a população da cidade". Essa elitização se configura também como uma paisagem majoritariamente ocupada por brancos, enquanto a ausência dos negros se inscreve nela estabelece direta ligação com os limites de uma renda mensal menor. Essa condição coloca em causa "as explicações racialistas para uma pequena presença de nadadores negros no esporte

[212] Scientists employed assorted methodologies in their studies on buoyancy and race. Some research designs were fairly basic, relying on various float tests, such as the jellyfish, turtle, or vertical floats. Other tests were more sophisticated, based on the advanced techniques of hydrostatic weighing and the Hunter Force Indicator. Whatever the process, investigators typically came to the same conclusion: "There was a statistically significant difference between Negro and Caucasian buoyancy." This is not to suggest that the authors of these studies manipulated their results to support the theory that black people can't float. Rather, these researchers failed to take into account compounding issues of fear and anxiety, parental and familial experiences with water, lack of instruction, financial limitations, the absence of role models, issues of interest and motivation, personal appearance concerns and how lack of opportunity affect one's comfort in the water and, consequently, one's buoyancy.

de alto rendimento", posto que o fenômeno está melhor explicado por uma condição econômica que inviabiliza aos negros, desde a juventude, o acesso a práticas sistematizadas e competitivas da natação (MARQUES, MORAES e MARQUES, 2020). A exclusão deliberada do negro no e pelo esporte, nesse caso, reforça a tese da estruturalidade sócio-histórica, ideológica, e político-econômica do racismo, denunciada por Almeida (2019). Restará, contudo, analisar o esporte moderno enquanto técnica biopolítica.

Essa instrumentalização foi levada às últimas consequências quando da utilização dos Jogos Olímpicos de Berlim, em 1936, pelo Terceiro Reich. Cabe frisar que a delegação alemã encerrou sua participação no megaevento em primeiro lugar no quadro de medalhas. Condição que foi amplamente explorada pela imprensa nazista, responsável por reduzir a inesperada vitória dos velocistas afro-americanos à uma "insignificante surpresa". Enquanto prática discursiva, a nazificação dos Jogos conseguiu fazer do esporte e seus "valores viris" peças fundamentais de uma engrenagem que celebrava a supremacia racial e não o congraçamento entre povos, evocado pelo COI (MILLER, 1996). O interesse fascista na instrumentalização dos expedientes esportivo e de treinamento corporal à época, traduzia um método político com vistas à materialização de um projeto societário que via na associação das práticas corporais modernas aos códigos de guerra e aos arquétipos raciais uma importante via de doutrinação popular. A instrumentalização racial do esporte moderno não é, contudo, uma invenção nazista, mas foi a partir da nazificação do megaevento olímpico que o resto do mundo, bem como o próprio Movimento Olímpico, pôde, em definitivo, explorar o seu potencial biopolítico e econômico (BROHM, 1982; BROHM, PERELMAN e VASSORT, 2004). As extensões e desdobramentos dessa instrumentalização se observam em diferentes momentos históricos do século XX, apresentando-se ao presente século como uma maquinaria avassaladora de suspensão das soberanias nacionais, estabelecimento de estados de exceção e violação de direitos humanos (O'BONSAWIN, 2010; DIP, 2013; Dossiê do Comitê Popular da Copa e Olimpíadas do Rio de Janeiro, 2015).

Embora estivesse longe de ser um apoiador do Terceiro Reich ou mesmo da *nazificação* dos Jogos, Coubertin foi, para todos os efeitos, um defensor intransigente da colonização esportiva, bem como do "direito" dos países-sede de organizarem os Jogos Olímpicos conforme melhor lhes parecesse, não vendo, por isso, problema algum nas eventuais rivalidades entre países, desde que dentro do plano Olímpico. Os significados disso podem ser apreendidos na seguinte recomendação que o Barão faz, em resposta a um jornalista:

> Dentro do plano Olímpico as rivalidades internacionais somente podem ser fecundas. É bom que cada nação tenha no mundo a honra de acolher os Jogos e realizá-los a seu modo, de acordo com a sua imaginação e os seus meios. Na França se preocupam porque os Jogos de 1936 ficaram iluminados pela força e pela disciplina hitlerista. Como poderia ser diferente? Ao contrário, é muito desejável que os Jogos se revistam, assim, com essa fortuna, com o traje que cada povo tece durante quatro anos com essa intenção. Quantas coisas podem acontecer! A realização dos Jogos operários talvez altere profundamente o caráter da XIIIª. Olimpíada. Tanto melhor! Tanto melhor! Os Jogos devem se casar com a vida do mundo e não ser os prisioneiros de uma regulamentação arbitrária (COUBERTIN, 2015, p. 513).

Escondendo-se atrás da máscara "supra ideológica" do esporte, o Terceiro Reich conseguiu intensificar sua política de exclusão racial, contando com o endosso de representantes de comitês olímpicos regionais e internacional, dentre os quais estavam Avery Brundage e Carl Diem, dois dos principais articuladores da manutenção dos Jogos Olímpicos, apesar da barbárie em curso. Conforme pondera Miller (1996, p. 132), de fato, "a nazificação do esporte alemão significou a exclusão sistemática de judeus e outros não-arianos da maioria das instalações e associações esportivas". Pois já em março de 1933, "a cidade de Colônia proibia aos judeus de usar *playgrounds* e instalações esportivas, ao passo que as demais cidades adotaram a mesma política nos anos seguintes". À sombra de um megaevento, uma política genocida consumia populações inteiras. Sobre isso, vale reiterar, conforme Césaire (2010) redimensiona, que:

> as formas de atuar de Hitler e do hitlerismo, revelar-lhe ao mui distinto, mui humanista, mui cristão burguês do século XX que leva consigo um Hitler e que o ignora, que Hitler o habita, que Hitler é seu demônio, que, se o vitupera, é por falta de lógica, e que no fundo o que não é perdoável em Hitler não é o crime em si, o crime contra o homem, não é a humilhação do homem em si, senão o crime contra o homem branco, é a humilhação do homem branco, e haver aplicado na Europa, procedimentos colonialistas que até agora só concerniam aos árabes da Argélia, aos *coolies* da Índia e aos negros da África (CÉSAIRE, 2010, p. 17).

Na obra *Sociología Política del Deporte*, Brohm (1982) chama a atenção para um aspecto, segundo ele muito pouco compreendido pela sociologia, relacionado às razões de o fenômeno esportivo ser tão pouco democrático. A primeira delas se refere ao caráter positivo com que o esporte é hegemonicamente concebido. Positividade que eleva o fenômeno a um estatuto aparentemente "neutro" e independente das contingências políticas, das interferências de Estados, bem como dos atravessamentos da raça e classe (BROHM, 1982). Brohm (1982) argumenta que a despeito do empenhado esforço dos ideólogos do esporte do em negar a sua forma ideológica, ela se apresenta sem demora enquanto mecanismo de deformação da luta de

classes e formação do consenso em torno da luta, ainda que virtualizada pelo jogo, entre representações clubistas, cidades, estados, países, nações, raças, blocos de poder e continentes.

Embora a noção de raça enquanto expressão de uma condição biológica era questionada no Brasil ainda na primeira metade do século XX (SANTOS, SCHUCMAN e MARTINS, 2012), isso não a impediu de orientar políticas institucionais de exclusão dentro das instituições esportivas. Em estudo sobre o racismo no futebol do Rio de Janeiro dos anos 1920, Antonio Jorge Soares (1999, p. 127) aponta que "a popularização do futebol, seu processo de transformação em negócio e em profissão" de algum modo conflitava com valores do amadorismo e os interesses aristocráticos na exclusividade de pratica do então chamado *esporte bretão*. Buscando se proteger das mudanças, a elite dirigente dos clubes impôs critérios mais rígidas à integração de atletas da classe trabalhadora, somando ao componente racial da discriminação um caráter classista muito próprio do exclusivismo clubista, legado pela colonização cultural europeia.

Aos poucos que conseguiam ingressar nas equipes e ligas oficiais, sobrava toda sorte de injúria e assédio racista, nunca dissociados do *ethos* classista e patriarcal burguês, fortemente amparado numa tolerância à presença provisória de negros num Brasil que se queria. Dentro do regime hierárquico e fronteira de cor que prevaleceu à sombra da abolição formal da escravatura, modalidades de discriminação e humilhação foram se desenvolvendo como parte da cultura esportiva nacional, denunciada, mas nunca tocada em suas estruturas. Em que pese a sua importância seminal, leituras como *O negro no football brasileiro*, de Mario Filho, inauguravam uma sociologia das tensões raciais, que ao não revisitar as raízes coloniais e materiais que determinavam a marginalidade, o estranhamento e o fascínio pela presença negra no esporte, naturalizava as posições ocupadas por brancos e negros. O negro no futebol, transita como exceção, mas uma excepcionalidade que não dialoga com a exclusão deliberada que esse mesmo futebol, na pessoa de seus dirigentes, associações e clubes, realizavam impunemente e sem pudor (CORRÊA, 1985; SALDANHA, 1985; RIGO, 1996; SOARES, 1999; SANTOS, 2000; RODRIGUES FILHO, 2003; ABRAHÃO e SOARES, 2007; 2009; FREITAS JUNIOR e RIBEIRO, 2012; GIGLIO, TONINI e RUBIO, 2014).

Ao que denominamos aqui por *exclusão deliberada* será preciso acrescentar ainda, conforme expõem Abrahão e Soares (2009, p. 20), "os argumentos raciais para louvar o negro e suas aptidões corporais". Embora sugerem abertura à integração do negro, esses argumentos permanecem ancorados à crença nas hierarquias raciais, dadas não como fato biológico, mas um fenômeno étnico-cultural. Fortemente influenciada pela abordagem antropológica de Gilberto Freyre, a via cultural de valorização da "raça negra" apenas esconde relações de poder

que nunca deixaram de se apoiar em noções essencialistas de identidade cultural e destino (HALL, 2003).

O desafio que se apresenta imediatamente à identificação dos aspectos ideológicos e político-econômicos da exclusão deliberada do negro *no e pelo* esporte, é o da apreensão crítica da experiência da *integração*.

7.1.3 Da integração subordinada do negro no esporte

A ideia da integração subordinada parte da constatação de que o racismo não compreende apenas um mecanismo de interdição/exclusão. Sua face política traduz-se na adoção de estratégias de produção do consenso e integração dos historicamente excluídos Ronaldo Sales Jr (2006, p. 229) argumenta que a emergência do Estado Novo marca o estabelecimento de políticas nacional-populistas de integração tutelada das classes subalternizadas, seguido da redução relativa do poder das oligarquias. "As políticas sociais, nesse período, não se definiam como intervenção compensatória ou redistributiva, mas se inscreviam num movimento de construção nacional e de integração social, mesmo que subordinada".

A incorporação das massas urbanas ao desenvolvimento econômico, seguida da vantagem relativa que esta adquiriu em relação à classe dominante, marca o surgimento novos atores na cena política, dentre os quais se destacam as frentes negras. Sales (2006) argumenta ainda que esse processo produzirá, no plano das práticas sociais cotidianas, uma sociabilidade cordial, não menos racista na sua essência, mas muito mais "estável" do ponto de vista das relações, sobretudo no espaço público. O racismo contido nessa nova configuração social se apresenta por meio da ideia de que a cordialidade concentra um "equilíbrio" suficientemente fértil, não cabendo nesse circuito os *negros impertinentes*. "As relações cordiais", conforme identifica Sales (2006, p. 230), "são fruto de regras de sociabilidade que estabelecem uma reciprocidade assimétrica que, uma vez rompida, justifica a *suspensão* do trato amistoso e a adoção de práticas violentas".

O problema encontra-se justamente na naturalização de relações historicamente assimétricas, nunca recíprocas. Hegemônica no imaginário social brasileiro, a cordialidade limita-se ao afeto da tolerância. Estabelece forte relação com a cultura clientelista e patrimonialista legada pela aristocracia colonial, celebrando relações de dependência e paternalistas como o ponto civilizatório mais alto desta sociedade. Para Sales Jr (2006), parte

da explicação para a manutenção do racismo e sua expressão institucionalizada encontra-se nesse limite cordial, clientelista e patrimonialista, o qual não se permite chamar pelo nome, preferindo habitar o campo do não-dito. Essa sociabilidade não se restringe às instituições. Também deita suas raízes sobre as relações sociais mais difusas e cotidianas, tornando-se um terreno fértil à formação de complexos e subjetividades negras "acostumadas" à posição subalterna. A face liberal desse regime societário, tende a deslocar as trajetórias negras do processo histórico que as trouxe a condição subalterna, encontrando nas experiências bem-sucedidas de negros os subsídios da sua legitimação enquanto ideologia política estruturante.

Os negros integrados a esse contexto são então constrangidos a minimizar os efeitos da discriminação e do preconceito racial, uma vez que se tratariam de características sociais que se permitem atenuar, mas não superar. Ao negro é permitido ascender socialmente, desde que não rompa com o "pacto de silêncio" preestabelecido pela cordialidade. Essa ascensão, contudo, não se dá nos mesmos termos que os do branco, mas a partir da adoção do que Sales Jr (2006, p. 231) denominou como *microtécnicas de poder* e *negociações* que não tocam a hierarquia de cor. Esse negro, segundo a imaginação social de Gilberto Freyre, encontra o seu espaço e possibilidades de ascensão no exercício da simpatia e cordialidade que "lhes são próprias".

> A cordialidade aparece, aqui, como estratégia de ascensão social dos grupos subordinados, de redução das distâncias sociais. Por outro lado, a cordialidade tem a incumbência de defender a paz e a ordem sociais, cuja estrutura política é organizada de maneira que alguns possam defender, contra os outros, o *status quo*, perenizando-o na "democracia racial". É, pois, uma estratégia de desarticulação de forças emancipatórias mediante a criação de redes de interdependência e da integração subordinada dos grupos marginalizados, desmobilizando e deslegitimando as lutas ou confrontos emancipatórios, tachados de "conflitos raciais" (SALES Jr, 2006, p. 232).

No âmbito da integração subordinada encontra-se ainda uma fortuna de palavras e discursos inspirados no fascínio antropológico pela raça e pelo negro propriamente dito. Esse fascínio opera em duas chaves distintas, porém convergentes, a saber: a chave da *depreciação* e do *elogio* ao negro. Ambas servem à sociabilidade cordial como mecanismos de manutenção de hierarquias sociais, bem como da ideia de que aos negros cumpre atender ao destino que a raça lhes reservou. "Destino" este sempre mais associado às experiências corporais na arte, na música e no esporte (ABRAHÃO e SOARES, 2009).

O negro, então, passa a ser alvo de especulações novas, não mais relacionadas ao expediente de trabalho escravo, mas ao mundo do "trabalho livre" e da "livre iniciativa",

condições que a ideologia dominante no pós-abolição estabeleceu como vias principais rumo à emancipação dos historicamente excluídos. Mas esse espírito empreendedor não previa o acesso dos negros aos espaços historicamente reservados aos herdeiros brancos da escravidão negra. O mundo pós-abolição, para melhor entendimento, não representa um momento de libertação ontológica, mas uma busca incessante por parte das elites política e intelectual de estabelecer limites à mobilidade dos recém-libertos (AZEVEDO, 1987). Tratava-se do reinado da liberal democracia retórica, seguido da orientação prática à estratificação social de norte a sul do país. Estratificação muito bem explicitada na ocupação dos espaços de poder, nos mais diferentes campos, pelos filhos da burguesia, horizonte para o qual se dirigiam como num movimento de obediência ao destino que a raça lhes reservou. As exceções apenas confirmam a regra, bem como a certeza sociológica há muito evidenciada por Florestan Fernandes (1972a) de que a integração e presença dos negros no *mundo dos brancos* compreende um processo repleto de armadilhas e tramas muito bem articuladas no seio da solidariedade classista burguesa e da ideologia dominante: a democracia racial. Temos de admitir que o mito da democracia racial:

> fomenta outros mitos paralelos, que concorrem para esconder ou para enfeitar a realidade, e que estes mitos são pefilhados sem base objetiva, mesmo pelos negros e pelos “mulatos” [...] Até que ponto o negro e o mulato estão socializados não só para tolerar, mas para também aceitar como normal e até endossar as formas existentes de desigualdade racial, com os seus componentes dinâmicos – o preconceito racial dissimulado e a discriminação indireta? (FERNANDES, 1972a, p. 10).

Por sociabilidade cordial, conforme prossegue analisando Sales Jr (2006) não designamos apenas uma "moral de escravo". Fundamentalmente, nos referimos a uma "moral de senhor" em que este impõe limites a si mesmo, de modo que a cor do "outro" deixa de ser, ainda que provisoriamente, um fator determinante na relação de poder, desde que esse "outro" se inscreva no mesmo pacto de silêncio que celebra a nova ordem republicana. Aqui, não há espaço para rebeldes e perturbadores das estruturas "naturalmente" configuradas. A solidão do sujeito histórico que “rema contra a maré” é quase certa, posto que a solidariedade burguesa se dá num âmbito mais avançado de hegemonia cultural e de propriedade, enquanto que a solidariedade entre os negros e demais excluídos ocorre de modo marginal e precário, tamanha a assimetria que a sociabilidade cordial consegue acomodar.

Nutrida pela retórica liberal-democrática republicana, a sociabilidade cordial não elimina relações raciais baseadas em crenças e preconceitos sobre as características morais e intelectuais “negativas” dos negros e “positivas” dos brancos, mas as transporta para um campo

mais subterrâneo e privado, não menos fértil ao cultivo do racismo, conforme revelaram Camino et al., (2001) em sua pesquisa sobre *A face oculta do racismo no Brasil*. Segundo as autoras, essa condição subterrânea de manutenção do racismo relaciona-se ao impacto das de leis de criminalização do preconceito e discriminação racial que passaram a vigorar a partir da segunda metade do século XX. Isso não significa dizer que a luta antirracista tenha agravado o problema. Assim como o racismo não se permite esclerosar, conforme descreveu Fanon (1980), a sociabilidade cordial compreende um desdobramento e sofisticação constituída no seio do modo de produção escravista, bem como da imaginação colonial positiva, representada como "processo civilizador" (MBEMBE, 2019).

A forma que o racismo assume nesta sociabilidade pós-colonial, inclusive na esfera pública, é a de um *não-dito-racista* (SALES Jr, 2006), em que aos negros já não se reserva atributos negativos, mas positivos, porém, considerados de "baixa demanda intelectual" (CAMINO, et al., 2001; ABRAHÃO e SOARES, 2007). Ao longo do século XX, a apologia ao esporte e ao atleta negro congregou entusiastas da "democracia racial" bem-intencionados, os quais dedicaram livros, crônicas, poesia e cânticos de exaltação ao "jeito mestiço de jogar", bem como à ideia de que seria o esporte um "espaço de redenção" da população historicamente excluída (SANTOS, 2000; ABRAHÃO e SOARES, 2007; FREITAS JUNIOR e RIBEIRO, 2012). Esforço que, sem tocar as raízes ideológicas e institucionais do racismo, fazia dos clubes e confederações não mais que o cenário de uma luta racial reduzida ao espaço/tempo do jogo. Ao inventar o drible, o negro "escapa" à violência racista. Ao torna-se ídolo da torcida, ele embaralha antagonismos raciais outrora mais nitidamente percebidos. Ao emprestar suas habilidades à modalidade esportiva europeia, ele a "criouliza" e confere-lhe popularidade. Mas ainda que possamos relativizar o exercício do poder nessa reconfiguração pela margem, a divisão monocromática do trabalho esportivo segue em vigor, sem horizontes de mudança à vista. A hegemonia europeia (branca) no Comitê Olímpico Internacional (GÍGLIO e RUBIO, 2017), se reflete na hegemonia burguesa e branca nos espaços de poder de clubes, comissões técnicas, federações, confederações e comitê olímpico local (CUNNINGHAM, 2010; FERRAZ, PIRES e BYDLOWSKY, 2020).

Regime discursivo que normaliza a manutenção da hierarquia de cor, classe e gênero nos espaços de poder esportivo, circulam inclusive pelas cabeças de grupos sociais com formação superior, capazes de reconhecer o problema do racismo, ao mesmo tempo que fieis às crenças na divisão do trabalho dada pela raça (CAMINO et al., 2000). Abrahão e Soares (2007) identificam que a pesar de o mundo pós pós-abolição indicar uma mudança de paradigma, o elogio ao negro carregou em seu ventre o gérmen do racismo, que agora se

confunde com as novas regularidades da sociedade cordial e da democracia formal. Mbembe (2017) acrescenta a isto, dizendo que embora as Declarações de Independência e as Constituições reivindiquem a liberdade como um direito inalienável, a desigualdade goza de maior prestígio do que o reconhecimento à diferença.

> Numa altura em que [os negros] se libertavam de uma tirania, outra vem consolidar-se. Já a ideia de igualdade formal entre cidadãos brancos emerge em torno da revolução, consequência de uma tentativa consciente de criação de uma distância social entre os Brancos, por um lado, e os escravos africanos e os Índios, por outro, para justificar a exploração devido à preguiça e à luxúria. E se, mais tarde, durante a Guerra Civil, houve uma maior equidade no sangue vertido da parte de brancos e de negros, a abolição da escravatura não trouxe nenhuma recompensa para os antigos escravos (MBEMBE, 2017, p. 145).

Importa reiterar que no mundo pós-abolição o negro não deixa de ser de alguma forma "integrado à civilização", podendo, inclusive, lograr sucesso; desde que ocupando aqueles espaços e papéis pré-definidos, não mais pela biologia, mas por aquilo a que sua origem e cultura sugerem. Não podendo mais se apoiar na suposta condição primitiva e pré-lógica do negro, o branco se servir dos estereótipos da "potência e *expertise* negras" para as atividades braçais e "grosseiras". Na sociabilidade cordial, conforme argumentam Ferreira Júnior e Rubio (2019, p. 191) "é o negro que, evitando transgredir as fronteiras de cor e os "limites da raça", evita ser exposto à violência e trazer à superfície o ódio, o medo e o ressentimento branco latentes".

A ênfase nas capacidades físicas do negro, em contraposição à sua "baixa capacidade intelectual", encontra nos meios de comunicação um espaço privilegiado de reverberação e enraizamento no imaginário popular (CARRINGTON, 2002; MACLOUGHLIN, 2021). Ben Carrington (2002, p. 26) aprofunda a essa visão, trazendo para o debate a categoria da *hipervisibilidade* do negro no esporte. Para ele "o crescimento da espetacularização visual da forma negra (masculina) na cultura da mídia ocidental levanta uma série de questões relacionadas à diminuição da política e à reconfiguração da esfera pública subalterna". Contraditórios na sua essência, esses processos se desenvolvem dentro de uma "economia de signos, onde a *negritude* e o corpo negro tornaram-se mercadorias altamente valorizadas", ao mesmo tempo que, "dentro da economia formal, pessoas negras reais (alienadas da mais-valia de seu sinal próprios corpos) lutam para sobreviver contra as condições materiais do capitalismo global". Nesse contexto, o negro integrado, é um negro submetido à teia da coisificação e da representação solar da possibilidade de emancipação pregada pelos meios de

comunicação como uma possibilidade disponível a todos. Esse processo tempo por objetivo popularizar a subalternidade negra como um fenômeno de responsabilidade individual.[213] Carrington (2002) ainda acrescenta que:

> Na verdade, alguns argumentaram que o fascínio do espetáculo do corpo negro não só serviu para obscurecer as condições reais que muitos negros enfrentam, mas também diminuiu o espaço para a própria política progressista. Isso pode ser visto na adaptação de Gilroy do termo *biopolítica* [...] hoje a biopolítica só se expressa por meio das modalidades do corpo. A biopolítica racializada, portanto, estabelece os limites da autêntica comunidade racial através da "representação visual de corpos raciais – engajados em atividades características – geralmente sexuais ou esportivas – que fundamentam e solicitam identificação, se não solidariedade" (CARRINGTON, 2002, p. 27-28).

A associação entre mito da democracia racial e ideologia da não ideologia do esporte, configura uma sociabilidade esportiva refratária às reivindicações éticas mais profundas, uma vez que a ideia de igualdade e reconhecimento à diferença aparecem no imaginário social como princípios endógenos à referida democracia e ao contexto esportivo. Tão logo, o protesto, as denúncias, bem como próprio exercício da cidadania, tornam-se antagônicos à ordem a priori concebida como neutra ou suficientemente justa. Brohm (1982, *loc.* 148) analisa que, de um ponto do ponto de vista dos seus aparelhos, o ritual esportivo aparece como força reguladora capaz de submeter adversários políticos, sociais, estatais, ideológicos a um mesmo regime contratual, "a saber: que vença o melhor"; como se a justiça emanasse da obediência ao rito.

Essa condição se aprofunda em contextos de elevada negação do racismo e/ou de negação da existência do sujeito da opressão racista (FERNANDES, 1989; CAMINO et al., 2002). O limite para o sujeito em protesto está posto desde a forma como a ideologia da não ideologia do esporte opera (BROHM, PERELMAN e VASSORT, 2004), ao modo como a razão positiva vai conceber o racismo. Se este se apresenta como "coisa do passado" ou fenômeno "episódio", logo, o problema está no protesto negro, concebido como gesto "anacrônico", algo "fora do lugar", uma "perturbação da ordem".

---

[213] The growth in the visual spectacularisation of the black (male) form within Western media culture raises a number of issues relating to the diminution of politics and the reconfiguration of the subaltern public sphere. These undoubtedly contradictory processes are played out within the sign economy where 'blackness', and the black body, have become highly valued commodities whilst at the very same time within the formal economy, actual black people (alienated from the surplus sign-value of their own bodies) struggle to survive against the material conditions of global capitalism. Black people, once literal commodities during the Atlantic slave trade, have been transformed into commodity-signs to be bought and sold throughout the globalised media market. Again, it is the black athlete, above all, who occupies pride of place in the fetishised desire for blackness.

A perspectiva apolítica de esporte, que não raro encontra guarida dentro da sociologia, conforme Brohm (1982) denuncia, torna invisível relações maciçamente carregadas de política e luta de classes. A marginalidade conferida à luta de classes no esporte abre um vasto e fértil campo para o desenvolvimento de toda sorte de violência, não só contra negros, mas contra todos os grupos que não se enquadram nos padrões de humanidade universal que a imaginação moderna construiu.

7.1.4 Esporte, fascínio racial e humilhação pública do negro

Enquanto sistema de relações concorrenciais, hierarquizadas e ideologicamente concebidas com "neutras" ou superior às querelas mundanas, o esporte moderno é um espaço fértil à produção do fascínio racial e de humilhação pública dos sujeitos da performance (BROHM, 1982; BROHM, PERELMAN e VASSORT, 2004; TRALCI FILHO, 2017; FERREIRA JÚNIOR e RUBIO, 2019). Essa condição já estava presente nos anos que antecederam o Movimento Olímpico Internacional, quando do estabelecimento de sistemas esportivos para além das fronteiras dos impérios colonialistas.

Antes da chegada dos estadunidenses ao Havaí, a ilha apresentava uma vasta programação esportiva tipicamente havaiana, como o surf, a canoagem e o boxe. Nenhuma dessas atividades agradava aos "visitantes", assim como não lhes agradava a forma como essas práticas se integravam ao modo de vida coletivista e "improdutivo" dos nativos, que passaram a receber orientação religiosa protestante e a ocupar-se do beisebol. Na segunda metade do século XIX, a prática do beisebol já ocorria em terras loteadas e transformadas em propriedade privada pelos colonialistas (GEMS, 2006). Semelhante processo ocorreu dentro do próprio continente norte-americano. A expansão colonialista durante o mesmo século trazia em sua bagagem modalidades esportivas como a caça. Atividade responsável pela dizimação dos bisões das planícies, à época um dos principais recursos da dieta alimentar dos povos indígenas. A expansão ultramarina do poder imperial estadunidense também se estenderia às ilhas do Caribe e às Filipinas, abrindo caminho à disseminação da cultura esportiva moderna, bem como aos expedientes de humilhação racista da população colonizada, ora considerada "incapaz" de dominar as técnicas atléticas, ora desafiada pelos colonos em confrontos de comparação racial (GEMS, 2006).

Anos após a realização dos Dias Antropológicos, nos Jogos Olímpicos de Saint Louis, Coubertin registraria o seu descontentamento com a programação, segundo ele realizada com

a finalidade de comparar grupos étnicos à sombra de uma programação Olímpica e de valores não condizentes com tal propósito (CHATZIEFSTATHIOU, 2008; SCHANTZ, 2008; COUBERTIN, 2015). Para a sociologia crítica, conforme resgata SCHANTZ (2008) mesmo a lamentação de Coubertin acerca dos Dias de Antropológicos estava carregada de racismo. Conteúdo que melhor se evidencia no tratamento do utopista às práticas esportivas dos povos originários, as quais considerou como sendo não mais que "recreação" e "lazer" se comparadas ao sistema esportivo moderno e ao seu Olimpismo. A despeito do terror e devastação que o colonialismo causou às populações e territórios ocupados, Coubertin era um árduo defensor do regime, considerando a si mesmo como "um fantástico colonialista". O rebaixamento e a exotização dos esquemas culturais dos povos colonizados, era uma estratégia comum entre os colonialistas, da qual Coubertin se utilizava sem menor pudor. Adepto das teses de Arthur de Gobineau, via a expansão colonial francesa na África e Ásia uma forma de "redenção do mundo selvagem" (SCHANTZ, 2008; COUBERTIN, 2015).

A política de humilhação pública no esporte, portanto, não se restringe a relações entre agressor e vítima. A história institucional do Movimento Olímpico Internacional nos reserva diversas situações em que os não brancos são compreendidos como corpos essencialmente rudimentares e carentes das "luzes da civilização" esportiva. Condição que ainda não se alterou. Hoje, conforme argumenta Schantz (2008, p. 183), "os Jogos Olímpicos, enquanto missão civilizatória, permanece promovendo o Ocidente e a exclusividade das modalidades esportivas ocidentalizadas, mesmo que proclamando ser um movimento universal". O fascínio racial que se configura no interior dessa ideologia, está ligado à forma narcísica com que os institutos ocidentais se colocam no mundo, rompendo com isso qualquer possibilidade de diálogo verdadeiro, de trocas culturais menos assimétricas e de dissolução de fronteiras raciais (GLISSANT, 2005). Em outras palavras, a história do esporte moderno também pode ser contada como um processo de resistência à diferença e estabelecimento de hegemonia cultural fortemente amparado em concepções etnocêntricas de mundo, cultura e humanidade. Por isso mesmo, é perfeitamente razoável considera o esporte moderno como um sistema altamente tolerante à violência racial, uma vez que a sua gramática, seu regime de valores é marcado por apriorismos e por um rigor que o torna resistente às transformações. Na medida em que esse fenômeno vai assumindo a forma-espetáculo, a possibilidade da transvalorização se perde no emaranhado de interesses comerciais e de consumo, em que a forma da apresentação importa mais que o conteúdo. Tão logo, as implicações éticas e morais dos usos e abusos das novas tecnologias do desempenho, os impactos socioambientais relacionados aos megaeventos em

territórios ocupados por populações nativas, é colocado em último plano (O'BONSAWIN, 2010; FERREIRA JÚNIOR e RUBIO, 2020).

A isto precisamos acrescentar uma dimensão conceitual do esporte que nos parece bastante problemática. Oriunda da sociologia e antropologia, a concepção de esporte como espaço da representação e da dramatização das mazelas sociais parece propor que a sociabilidade esportiva não passa de virtualidade. Debruçado especificamente sobre o futebol e privilegiando a experiência do observador da cena esportiva, Roberto Damatta (1982) caracteriza o fenômeno da busca pela satisfação de necessidades de liberação e gozo, retomando a relação intrínseca do esporte com os expedientes de lazer e recreação burguesas. Para ele, o esporte estaria ainda relacionado a um desejo de "suspensão da realidade", entendendo realidade, como algo mais próximo à luta pela sobrevivência, o trabalho e à guerra.

No entanto, se a necessidade de liberação, gozo ou desejo de suspensão da realidade compreende a razão de ser do esporte moderno, que o lugar que a subjetividade, a vontade e a exploração rigorosa do corpo do atleta ocupa nesse contexto? Mesmo que reduzido às suas funções bioquímicas e psíquicas, mesmo que dotado de virtualidade, o esporte moderno não deixa de ser um campo de disputas. Essas disputas têm relação direta com a necessidade de sobrevivência, com a luta de classe e com guerra, tanto em nível local como em nível global, vide a longa história de participação dos atletas caribenhos e afro-americanos nas lutas anticoloniais e pelos direitos civis (DIMEO, 2002; GEMS, 2006; SMITH e STEELE, 2007; DOMINGUES, 2009; JAMES, 2013; SOTOMAYOR, 2017). A formação de uma liga negra de futebol em Porto Alegre nos anos 1910, contra a discriminação racial promovida pelos clubes e ligas oficiais da região não nos parece uma representação ou dramatização do racismo enraizado na sociedade (DOMINGUES, 2009).

Segundo Damatta (1982. p. 24), "a sociedade se revela tanto pelo trabalho quanto pelo esporte, religião, rituais e política", sendo cada uma dessas "esferas uma espécie de filtro ou de operador, através do qual a ordem social se faz e refaz, inverte-se e reafirma-se". E se enquanto atividade da sociedade, "o esporte é a própria sociedade exprimindo-se por meio de uma certa perspectiva, regras, relações, objetos, gestos, ideologias, etc., então o que se apresenta diante de nós como esporte [grifo meu] compreende uma extensão, bem como território da radicalização das modalidades de opressão de gênero, classe e raça (FERREIRA JÚNIOR e RUBIO, 2019).

Ao emular a lógica concorrencial capitalista, a competição esportiva entre representações institucionais, cidades e países transita pelo mesmo circuito de afetos relacionados ao pertencimento cultural, nacional e étnico (BROHM, 1982). A violência racial

decorre de um estado de ebulição provocado pela supervalorização da vitória e do recorde, somado àquilo a que Brohm, Perelman e Vassort (2004, p. 9) classificaram como "dissociação quase esquizofrênica existente entre os discursos oficiais – que reforçam, a seu modo, os produtores da boa consciência esportiva – e as tristes evidências do "meio", isto é, o "aumento e agravamento da violência dentro e fora dos estádios, escândalos repetidos de corrupção mafiosa ou semi-mafiosa, monetarização generalizada dos "valores" esportivos". Ainda dentro da lógica da separação esquizóide, os autores identificam ainda uma dupla dissociação, relacionada à ideia de que as instituições esportivas "independem" da forma social capitalista e que são suficientemente autônomas. De tal maneira que, "numa sociedade gangrenada para caça ao lucro, o esporte seria, então, capaz de permanecer uma pequena ilha pura protegida por seus valores". A segunda parte dessa dupla dissociação diz respeito à lógica binária com que as questões éticas e morais do esporte são abordadas, como se de fato existisse um "bom esporte" em oposição aos "maus usos", aos "desvios" ou às "desfigurações". Tal como o doping, o racismo – dentro desse circuito esquizoide e de dupla associação – representaria não mais que um epifenômeno lamentável, um desvio da rota que leva à ética "do esporte", uma atitude "antidesportiva" realizada por alguns desavisados.

Com base em Fanon, Gilroy (2007) observa que a figura do atleta negro aparece como alvo predileto de processos de erotização e reposicionamento hierárquico da sociedade, com base na raça.

> As imagens da vitalidade negra forneceram as flores mais vistosas para as grinaldas da pós-modemidade, sendo que os bionacionalistas, que consideram que o corpo permite uma confirmação tardia da hierarquia racial, têm sido especialmente ávidos em reivindica-lo. Seus apelos apareceram em várias formas enquanto afirmações em defesa da diferença racial substantiva e mesmo da superioridade negra (GILROY, 2007, p. 303).

A história do esporte brasileiro tem legado uma fortuna de exemplos sobre como a raça nutri e orienta uma espécie de "sociabilidade esportiva racista", não reduzida à situações flagrantes, mas fundamentalmente distribuídas no cotidiano da formação das biografias negras e institucionais. Entre os anos 1950 e 1980, o jornalista e técnico de futebol, João Saldanha esteve entre as principais testemunhas críticas à estrutura racista do seu campo de atuação. Alinhado à esquerda do campo progressista, Saldanha colocou a sua posição de liderança esportiva à disposição da denúncia e protesto antirracista no futebol, chamando a atenção para a forma perversa e sorrateira com que a discriminação racial se desenvolvia nos subterrâneos do esporte. Essa concepção do caráter subterrâneo do racismo no esporte não era apenas uma

derivação da teoria da cordialidade e do não-dito racista, mas uma denúncia e caracterização muito precisa das estratégias institucionais de controle da contingência negra nos clubes das elites metropolitanas (SALDANHA, 1985; FERREIRA JÚNIOR e RUBIO, 2019).

Dentre as diversas cenas de racismo que o treinador comunista testemunhou, o mais emblemático se refere ao assédio que sofreu de membros da diretoria do clube em que trabalhava para limitar o acesso dos "crioulos" à área social. Saldanha lembrou que, diante de situações como esta, procurava dissimular, fazendo com que os dirigentes racistas entendessem que o controle do acesso de negros ao clube fugia às suas competências. Como o próprio Saldanha recorda, esse tipo de assédio racista era "uma constante na lógica de alguns clubes e influem até nas contratações" (SALDANHA, 1963, p. 152-54).

Saldanha (1985, p. 14) acrescenta que essa atmosfera racista acompanhava a trajetória de muitos futebolistas negros dos anos 1950 a 1970, a despeito da retórica multiculturalista que acompanhava as interpretações radiofônicas e crônicas sobre a ascensão do negro no futebol nacional. Às sombras desse entusiasmo, sobravam especulações e arbitrariedades institucionais fortemente orientadas por concepções racistas. Saldanha conta que o Conselho Nacional de Desporto (CND) chegou a produzir um relatório buscava "cientificamente" explicar que, dentre as razões do insucesso da seleção masculina de futebol na Copa do Mundo de 1950, destacava-se a "ausência de coragem inerente aos negros". Por esse motivo, parte dos membros da CND teriam aderido à posição de privilegiar futebolistas brancos.

Atendendo a orientações da CND, a Confederação Brasileira de Desporto (CBD) colocaria em prática um programa de "modernização" da seleção de futebol, visando a Copa do Mundo de 1958, na Suécia. O programa tinha um apelo pedagógico, dirigido ao "ensino de bons hábitos" aos poucos atletas negros selecionados, bem como à modificação da própria aparência do grupo, para que pudessem passar ao mundo a imagem de um Brasil moderno, civilizado e desenvolvido. O jornalista Mario Rodrigues Filho, segundo apontam Freitas Junior e Ribeiro (2012, p. 304), considerou o caso uma trama institucional cujo objetivo era "levar o menor número de pretos à Suécia", pois além do estigma de mal-educados, repousava sobre os negros a crença de que sua raça não conseguia se adaptar ao clima nórdico (FERREIRA JÚNIOR e RUBIO, 2019). O termo "modernização" compreende aqui um eufemismo, que remonta à orientação racista do processo de ocupação das cidades brasileiras no final do século XIX com modalidades esportivas e formas culturais oriundas da Europa, seguido da marginalização de tudo o que não era europeu (JESUS, 1999a). Nos subterrâneos do esporte, uma disputa pela representação do nacional se constituía de modo assimétrico, permitindo com que as instituições do estado servissem à legitimação de toda sorte de especulação racista.

Assim, o desejo cultivado por parte da inteligência nacional de branquear o Brasil encontrava o seu correspondente esportivo nas estratégias formais e informais de modernização e controle da contingência negra pelos clubes e aparelhos esportivos do estado. Projeto que obteve relativo sucesso conforme demonstram as paisagens das campanhas de Copa do Mundo nos ciclos subsequentes (CORRÊA, 1985).

Em sua análise sobre as implicações do racismo no futebol brasileiro, Lúcia Helena Corrêa (1985) busca demonstrar que a violência e a discriminação racial no esporte, até meados dos anos 1980, não retrocedeu, conforme indicavam os mais otimistas. Pelo contrário, o racismo se tornou tanto mais sofisticado, uma vez cultivado sob o véu da ascensão social do negro como efeito do seu "feliz casamento" com o futebol. Processo que equivocadamente concebe a violência racial como algo passível de ser superado econômica e individualmente. Embora não resista a um breve exame da realidade, esse discurso alimenta o imaginário esportivo brasileiro como uma lei da natureza. As sessões de humilhação pública de atletas negros em estádios historicamente se repetem como parte da programação telespetacular, dessensibilizando a sociedade ou alienando-a de modo a suportar quantidades maiores e mais intensas de violência contra os negros. "Eles estavam me chamando de negro. Eles gritavam: vá se foder, vá comer banana",[214] descreve Antonio Rüdiger em texto intitulada *Esta carta não vai acabar com o racismo no futebol*. Escrita pelo próprio futebolista alemão após ter vivido mais uma das muitas sessões racistas de humilhação pública, a carta não busca personalizar o ocorrido, mas propõe uma crítica à notória tolerância do sistema esportivo europeu ao racismo.

> Sempre que algo assim acontece [violência racial], como o mundo do futebol reage? As pessoas dizem: "Ahhh, é tão terrível". Os clubes e os jogadores postam uma pequena mensagem no Instagram: "Chega de racismo!!!". Todos agem como se fossem "apenas alguns idiotas". Há uma investigação, mas nada acontece. De vez em quando, temos uma grande campanha nas redes sociais, todo mundo se sente bem consigo mesmo e, então, voltamos ao normal [...] Por que a imprensa, os torcedores e os jogadores se juntaram para acabar com a Superliga em 48 horas, mas, quando há abusos racistas evidentes em um estádio de futebol ou online, é sempre "complicado"? [...] Não resolveremos esse problema com uma campanha de mídia social nem mesmo com esta carta.[215]

Rüdiger (2021) identifica no ritual esportivo de humilhação pública uma espécie "ciclo vicioso" em que as possibilidades de mudança do quadro estão circunscritas à virtualidade do

---

[214] RÜDIGER, Antonio. Esta carta não vai acabar com o racismo no futebol. In: **The Players Tribune**, 27 de maio de 2021. Disponível em: https://www.theplayerstribune.com/br/posts/rudiger-chelsea-carta-nao-vai-acabar-com-racismo-no-futebol, acesso em: julho de 2021.
[215] Ibidem.

sistema espetacular-mercadológico. A alta tolerância do esporte ao racismo não deixa de ser um efeito do processo de embrutecimento e entorpecimento social gerado pela economia regime discursiva e de imagem operada pelo telespetáculo comercial (BROHM, PERELMAN e VASSORT, 2004). A forma como o esporte moderno se constitui, desde a sua gênese, tem por compromisso prioritário o modo de produção vigente e seu regime de valores associados à busca pela distinção, pelo mais rápido, mais alto e mais forte que interessam à acumulação capitalista. Condições que imediatamente inviabilizam políticas mais horizontais de reconhecimento real às diferenças. A desumanização da experiência esportiva, por sua vez, encontra subjetividades cada vez mais insufladas pelas crises político-econômicas, pelas rupturas tecnológicas e informadas pelas "soluções" fascistas (GILROY, 2007).

A forma como esse processo se distingue no Brasil pode ser representada pela experiência de Mário Lúcio Duarte Costa (Aranha), ex-goleiro profissional. Em 2014, quando ainda atuava pelo Santos Futebol Clube, Aranha foi alvo de insultos racistas de parte da torcida do Grêmio Football Porto Alegrense, que ao logo de toda partida imitava e chamava-o de macaco. Percebendo que nada iria ser feito por parte das autoridades do esporte presentes, Aranha decidiu, ao fim da partida, recorrer à justiça e aos canais de comunicação dispostos a ouvir sua denúncia e indignação. Mas como se o esporte verdadeiramente fosse um tempo/espaço descolado da realidade, "a queixa de Aranha foi desqualificada pelo Grêmio"[216] e por parte da comunidade futebolística, que passou a ver no atleta não um sujeito de direito, mas um "perturbador da paz do futebol". De fato, o que Aranha fez foi romper com o pacto cordial e de silêncio cultuado pela democracia racial formal (FERNANDES, 1989; SALES JR, 2006). Gesto que marcou uma espécie de prolongamento da sua humilhação pública, uma vez que as oportunidades de acesso a outros clubes foram ficando cada vez mais escassas.

Antes de conquistar medalha de ouro nos Jogos Olímpios Rio 2016, a judoca Rafaela Silva se tornaria alvo de violência racial via redes sociais, após ter sido desclassificada em uma luta nos Jogos Olímpicos de Londres, quatro anos antes. "Cheguei no quarto, peguei meu celular, querendo um amparo, uma ajuda, uma mensagem, e só tinha mensagens falando que lugar de macaco era na jaula, não nas olimpíadas", lembra a judoca, em entrevista.[217] A atleta

---

[216] PIRES BREILLER. Grêmio e Aranha: uma história de racismo perverso e continuado. In: ELPAÍS - Esportes. São Paulo, 19 jul. 2017. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2017/07/17/deportes/1500309484_868649.html

[217] Rafaela Silva vence racismo, pobreza, eliminação olímpica e sonha com ouro. In: Globo Esporte, 24 de janeiro de 2016. Disponível em: http://globoesporte.globo.com/programas/esporte-espetacular/noticia/2016/01/rafaela-silva-vence-racismo-pobreza-eliminacao-olimpica-e-sonha-com-ouro.html

voltaria a ser alvo da violência racial em 2018, quando foi parada por policiais que suspeitavam que o taxista do qual Rafaela era passageira estava sendo assaltado por ela. Os oficiais só deixaram a judoca seguir viagem após o taxista insistir que se tratava de uma passageira ilustre. "A gente no Rio de Janeiro tem que passar essa vergonha. Preto não pode andar de táxi, porque deve estar assaltando ou roubando?", registrou Rafaela em sua página nas redes sociais horas depois.[218]

O caso de humilhação racista que o futebolista Dermival Almeida Lima (Baiano) viveu, soma-se à esta imensa lista de processos continuados. Ele atuava pelo Boca Juniors da Argentina, em 2005, quando passou a ser alvo de violência racial por parte de torcedores e membros da própria equipe. Tudo isso após seu compatriota, o futebolista Edinaldo Batista Libânio (Grafite), ter registrado na justiça denúncia contra Leandro Desabato, jogador argentino, que lhe dirigiu insultos racistas. Quando lembra da experiência, Baiano diz ter "ido do céu ao inferno", a partir do momento em que o ressentimento racista resultante da prisão de Desabato o fez sair da condição de ídolo para a condição de "negro de merda". Baiano lembra que "...os atletas dentro de campo começaram a cuspir na minha cara. Aquilo foi subindo o sangue e eu comecei a brigar, tomar cartão, então, pedi para ir embora" (GIGLIO, TONINI e RUBIO, 2014, p. 276).

Situações de violência racial como as que foram elencadas acima parecem encontrar no esporte um terreno fértil ao seu desenvolvimento. Não só porque a ideologia que orbita o fenômeno esportivo confere-lhe uma aparente suspensão da realidade, mas porque seu conjunto de valores concorrenciais e hierárquicos inviabilizam o encontro e o reconhecimento à diferença. Contradição que tem no corpo negro um dos seus alvos principais. Isso não significa dizer que os vitimados pela ideologia do esporte-espetáculo não oferecem resistência ao racismo e a outras formas de violência. Ocorre que o contexto e a sociabilidade esportiva se distinguem justamente pela facilidade com que a violência, a injustiça e os direitos podem ser relativizados sob orientação de uma falsa separação entre esporte e sociedade.

---

[218] PIRES, B. Rafaela Silva, uma campeã olímpica expõe o racismo institucional. In: El País, Violência Policial, 23 de fevereiro de 2018. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/02/24/deportes/1519427504_557900.html, acesso em maio de 2021.

7.1.5 Das expressões de resistência ao racismo no esporte

A violência racial há muito faz parte do esporte moderno. Relação que se configura ainda durante os empreendimentos colonialistas de destruição dos sistemas culturais e práticas corporais dos povos não brancos durante todo o século XIX até meados do século XX (ODENDAAL, 1988; DIMEO, 2002; BROHM, PERELMAN e VASSORT, 2004; GEMS, 2006; O'BONSAWIN, 2010; COUBERTIN, 2015; SOTOMAYOR, 2016). Processo que condicionou os povos marginalizados do processo de modernização e urbanização a imprimir movimentos autônomos de integração à fortuna esportiva moderna legada pela colonização cultural, bem como de resistência ao poder dos herdeiros brancos da infraestrutura material e simbólica. A história da integração dos não brancos ao esporte moderno, bem como às suas instituições, marca um processo sinuoso, caracterizado por avanços e recuos, ambíguo e repleto de experiências de assimilação e apropriação contra-hegemônicas das técnicas esportivas (EDWARDS, 1969; CARRINGTON, 2002; DIMEO, 2002; DOMINGOS, 2006; SMITH e STEELE, 2007; DOMINGUES, 2009; JAMES, 2013).

Durante a invasão britânica à África do Sul, no século XIX, as modalidades esportivas modernas se estabeleceram como instrumentos de dominação e "refinamento" do gestuário autóctone, com base na crença de que os africanos não tinham cultura e história esportiva. Ocorreu que os nativos e a burguesia negra que se constituía em decorrência do processo de industrialização passaram a fazer das modalidades esportivas modernas uma via de reconfiguração de suas identidades culturais, alterando, ainda que em pequena escala, um domínio até então reservado à aristocracia colonial (ODENDAAL, 1988). Esse processo contava ainda com o protagonismo de pequenas aristocracias negras, os Vitorianos Negros, que se assenhoravam do expediente esportivo como forma de legitimar um *ethos* burguês negro-africano em oposição à hegemonia cultural branca. Era uma época em que a prática esportiva era desejada porque sinalizava respeitabilidade e civilidade. Condições que a burguesia negra perseguia insistentemente, ainda que sob condenação de parte da aristocracia branca que se opunha à presença de negros nos chás da tarde e sessões de críquete. Para esta aristocracia, os negros não deveriam praticar esportes, uma vez que a nova agenda os desviaria do destino que a raça lhes designou: o trabalho. Entre as classes negras mais empobrecidas e pequena formada por operários, professores, advogados e missionários, o apreço pelo esporte transcendia o âmbito do lazer para se transforma em plataforma de resistência cultural num momento em que o colonialismo do século seguinte passava a reorientar sua política de dominação a partir de lógicas de segregação radical (ODENDAAL, 1988).

Ainda durante o século XIX, a Índia passaria por experiência semelhante. Os colonialistas britânicos introduziram as práticas esportivas no país, em grande medida por considerarem que o povo indiano não tinha a disciplina e a virilidade necessária à administração do estado-nação que se constituía à imagem e semelhança do modelo europeu. A esportivização da sociedade indiana se constituía paralelamente a uma violenta dominação militar, político-econômica e cultural do país. Condição que deu origem aos levantes anticoloniais e às formas de apropriação da cultura do colonizador que traduziam os interesses dos colonizados. Os jogos de futebol entre indianos e militares britânicos transformavam-se em verdadeiros "combates raciais", ao mesmo tempo em que as vitórias dos primeiros sobre os últimos eram utilizadas para simbolizar unidade étnica e nacional contra a dominação britânica. Não é possível dizer que o esporte foi um fator decisivo à experiência de libertação anticolonial indiana. Mas é possível afirmar que a cultura esportiva moderna se modificou sob a luz das aspirações anticoloniais. O futebol e o críquete se tornaram modalidades populares no país oriental, justamente porque elas assumiram características da cultura local (DIMEO, 2002).

Formas de apropriação contra-hegemônica da cultura do colonizador também se fizeram conhecidas nas colônias portuguesas e francesas na África. No primeiro caso, Nuno Domingos (2006, p. 397) identifica que o futebol sofreu mudanças significativas no seu conjunto de técnicas, na medida em que os negros passaram a fazer da modalidade um objeto de interesse recreativo, mas também de afirmação de identidade cultural. O autor defende "que a evolução das formas desportivas resulta de um encontro, e não de uma imposição incontestada das práticas do colonizador", de modo que a experiência de apropriação e "transformação local de elementos culturais introduzidos pelo colonizador pode ser enquadrado conceitualmente por expressões que exprimam a dinâmica do encontro colonial, como, por exemplo, o conceito de *crioulização*".

Domingos (2006) procura relativizar um processo o qual ele considera mais complexo que a imagem do da introdução do esporte britânico nas colônias centrada em um projeto de dominação cultural. É correto tem em vista a existência de uma estratégia cultural coordenada pelos membros das administrações coloniais, voltada à disseminação do *ethos* desportivo vitoriano a partir das chamadas *public schools* (DIMEO, 2002; COUBERTIN, 2015). Contudo, esse processo não só não logrou o sucesso esperado, como não se revela totalmente adequada à experiência africana, especificamente no caso do futebol.

> O jogo não fazia parte das práticas desportivas de elite exportadas para o "mundo inglês" pelos quadros coloniais provenientes de Cambridge e Oxford. O futebol profissionalizara-se precocemente na Inglaterra. A sua origem

> aristocrata, nas já referidas *public schools*, deu lugar a uma prática popular cujo processo de profissionalização e concomitante promoção de jogadores da classe operária se chocavam com o *ethos* amador e elitista que se manteve vivo em desportos como o râguebi ou o críquete (DOMINGOS, 2006, p. 400).

Mesmo o críquete, à exemplo da experiência de Trinidad e Tobago na primeira metade do século XX, narrada por C.L.R. James (2013), nos mostra que o esforço colonial de contenção do contingente negro não conseguiu impedir com que os colonizados passassem a exercer domínio relativo sobre o esporte, formando equipes e clubes, tais como o famoso *Tunapuna Cricket Club*. O nascimento de um clube negro no seio da dominação colonial compreendia não uma vitória integral dos colonizados, mas uma clara demonstração de resistência cultural, um passo adiante na política negra orientada à vontade de mundo. Essa vontade não significava o inverso da vontade de poder, uma vez que a disputa no e pelo esporte se somava à luta de libertação nacional na sua totalidade. O corria que os trindadenses sabiam muito bem que "espreitando além das fronteiras de cada jogo estão os interesses controladores, as forças da opressão: a economia dos proprietários, a política do governo, até mesmo as paixões dos torcedores". Em outras palavras, os negros sabiam e até hoje sabem muito bem que "o esporte não é um santuário do mundo real, mas algo que faz parte do mundo real, e a libertação e a opressão estão inextricavelmente ligadas a ele".[219]

A introdução do críquete na ilha parecia seguir o mesmo roteiro da dominação cultural britânica: a ritualística da modalidade, com seu vestuário e conjunto de técnicas parecia era literalmente concebida como forma de domesticação local e incorporação dos valores dos colonos. No entanto, a oportunidade de jogar o jogo do "mestre", e nele conquistar algum destaque, influenciou significativamente a autoestima dos colonizados, que já não reconheciam no críquete um domínio inglês, mas uma privilegiada plataforma da expressão de aspirações antirracistas e anticoloniais (JAMES, 2013). A experiência cubana com o beisebol e o boxe, modalidades introduzidas no país caribenho através de estadunidenses expatriados, cumpriu um importante papel de resistência cultural às investidas imperialistas. Já no início do século XX, os cubanos contavam com ídolos no campo e nos ringues, e não raro venciam jogos e lutas contra equipes e lutadores estadunidenses. A sequência de vitórias, inclusive, levaria os dirigentes norte-americanos a cancelar os encontros, por temerem que a crença local na "supremacia racial branca" estava sendo abalada (GEMS, 2006).

---

[219] Lurking beyond the boundaries of every game are the controlling interests, the forces of oppression: the economics of the owners, the politics of the government, even the passions of the fans. Sport is no sanctuary from the real world because sport is part of the real world, and the liberation and the oppression are inextricably bound.

A resistência no e através do esporte encontra nos Estados Unidos uma longa tradição, iniciada ainda com a experiência dos escravizados, que emprestavam aos seus senhores habilidades de caça e montaria para vencerem apostas e torneios. Essa condição configurava não só possibilidades de afrouxamento das relações de dominação, mas a antecipação da liberdade, conquistada mediante vitoriosas em competições. Longe de representar qualquer tentativa de romantizar experiências esportivas modernas durante a escravidão e o colonialismo, David Wiggins (2014, p. 182) deixa claro que o contexto no qual os negros talentosos podiam utilizar suas habilidades podia lhes trazer benefícios materiais, contudo, a eles nunca foi permitido "exercer qualquer controle individual ou institucional significativo sobre as atividades de que participavam". Condição que permanece em vigor ainda nos dias de hoje, o que faz do termo "Atletas Negros nos Jogos dos Homens Brancos, uma descrição precisa dos esportes nos Estados Unidos".[220] Ao longo de todo o século XX, as resistências e lutas antirracistas protagonizadas pelos afro-americanos no esporte foi se redimensionando, na mesma medida em que os negros e negras foram conquistando mais espaço nas instituições esportivas então dominadas pelos membros da burguesia branca estadunidense. A força desse movimento se observa na forma como as lutas pelos direitos civis convenientemente se confundia com a luta dos atletas contra o racismo institucional (EDWARDS, 1969; SMITH e STEELE, 2007).

Conforme Domingues (2009, p. 224) reitera, o surgimento da Liga da Canela Preta no cenário do futebol do Rio Grande do Sul nos anos 1915 e 1930, compreendia uma resposta à segregação racial constitutiva do projeto de modernidade então desenhado pela intelectualidade brasileira. Fielmente reproduzida pelos clubes esportivos da elite porto alegrense, a segregação racial não deu outra alternativa aos negros senão a organização de "uma liga exclusivamente composta por elementos descendentes dos escravos africanos". Fundada na década de 1910 sobre a ocupação de um terreno abandonado na Ilhota, a Liga abriu a sua primeira temporada em pleno dia 13 de maio, já contando "com vários times, como Primavera, Bento Gonçalves, União, Palmeiras, Primeiro de Novembro, Rio-Grandense, 8 de Setembro, Aquidabã e

[220] It is also true, however, that some of the more physically gifted, trustworthy and perhaps even more malleable slaves were involved in the sporting life of the planter. A class of men enthralled with sports, southern planters used slaves in a number of different ways in their own recreations and sports activities. Evidence makes clear that these slaves were different from the ordinary field hands and even house slaves, because they often had more freedom of movement, special privileges and closer relationships with their owners. Evidence also indicates that some slaves earned their freedom as a result of their good behaviour and athletic successes. This pattern, in which athletically gifted blacks were able to exhibit their physical skills and realise material benefits, yet were ultimately never able to exert any significant individual or institutional control over the activities they participated in, has continued to the present day and is why the title of the late historian Manning Marable's 1973 essay 'Black Athletes in White Men's Games' is still an accurate description of sports in the USA.

Vezenianos". A importância de uma Liga negra nesse momento histórico era patente, muito embora os seus significados, desdobramentos e razões de descontinuidade ainda estejam por se investigar. Ao evidenciar essas histórias e biografias de luta e resistência no e pelo esporte, a historiografia busca não só celebrar processos de transformação que contaram com a participação dos grupos historicamente oprimidos, mas redimensionar o fenômeno esportivo nos seus significados, disputas e inacabamento histórico. Nesse caminho sempre aberto às contradições e ambiguidades de protagonismos demasiado humanos, mesmo o texto apologético tem seu valor. Conforme defendeu Césaire (2010, p. 39) na ocasião da crítica à hipocrisia dos intelectuais colonialistas, seria no mínimo equivocado não aderirmos à apologia sistemática das civilizações para-europeias, à apologia das civilizações sistematicamente destruídas pelo imperialismo, apologia às nossas ancestrais civilizações negras, à forma como resistem, como ganham, como perdem, lutam.

Em texto intitulado *Race, representation and the Sporting* body, Carrington (2002...) aprofunda à questão das resistências e lutas empreendidas pelos atletas, chamando a atenção para as características de uma relação tanto mais conectada às políticas do cotidiano, ou mais especificamente, às "infrapolíticas". A infrapolítica compreende tanto uma categoria crítica da razão política tradicional definida pela ciência política, por sua vez forjada na liberal democracia, quanto uma categoria de compreensão das formas como os protagonistas do esporte podem exercer poder ao mesmo tempo que resistir a este. Daí a importância das biografias dos protagonistas do esporte, posto que suas transcrições e leituras iluminam resistências cotidianas e práticas informais de luta fundamentais à alteração das duras e contraditórias estruturas esportivas de sustentação de opressões.

A infrapolítica, de acordo com Kelley (apud CARRINGTON, 2002, p. 28-29), "é necessária para reconhecer a importância dos confrontos diários, ações evasivas e pensamentos sufocados que muitas vezes informam os movimentos políticos organizados". Isso não significa negar a importância (indispensável) da ação política formal, mas sim reconhecer "que a história política dos povos oprimidos não pode ser entendida sem referência à infrapolítica, pois esses atos diários têm um efeito cumulativo nas relações de poder". Os significados e a força de cada ação correspondem às condições e particularidades de cada contexto, instituição, modalidade. Mas, por 'menores" que sejam esses gestos eles fazem toda diferença, se nossa concepção de transformação histórica estiver conectada à ideia de processo. Retomando à noção de inseparabilidade entre esporte e sociedade, podemos aplica-la à relação entre atletas e política. Esta última, cabe lembrar, "não está separada da experiência vivida ou do mundo imaginário do que é possível", tampouco se refere a um dimensão institucionalizada a qual a

maioria da população não tem acesso. “A política compreende as muitas batalhas para reverter restrições e exercer algum poder sobre, ou criar algum espaço dentro, das instituições e relações sociais que dominam nossas vidas”.[221]

8. Considerações finais: Olimpismo Negro

A partir do momento em que os negros passam a fazer do esporte moderno uma forma de se projetar e afirmar seu pertencimento ao mundo, são imediatamente atravessados e convocados a enfrentar um complexo conjunto de opressões históricas, dentre as quais se destaca o racismo. “Elemento mais visível, mais cotidiano e mais grosseiro da estrutura dada”, conforme conceitua Fanon (1980, p. 35), o racismo se expressa não apenas amalgamado às opressões de gênero e classe, mas enquanto estrutura que orienta interpretações da realidade, formas de escrita e de construção da memória.

Minha discussão se centrou, em primeiro lugar, na experiência do encontro com o esporte moderno e seu racismo, seguido da identificação das formas como os sujeitos da pratica esportiva, racializados como negros, enfrentam essa realidade e constroem as suas identidades na tensão entre aquela vontade de ser no esporte e as interdições que se configuram em decorrência das características do fenômeno esportivo. Tomo os sujeitos da prática esportiva como as *razões de ser do esporte* (RUBIO, 2015) e, por isso mesmo, as fontes privilegiadas da compreensão de como esse sistema moderno de práticas corporais e discursivas incide sobre as trajetórias atléticas, mas também sobre como estas incidem sobre aquele.

O esporte moderno não é apenas uma invenção aristocrática elementar ao chamado “processo civilizador”. Trata-se do resultado de uma visão de mundo e de sociedade –

[221] This (anti-)political expression is not to be confused with what we might call a politics of the everyday, or what Robin Kelley has referred to in a different context as ‘infrapolitics’. The notion of a politics of ‘the everyday’ can be read as a critique of politics as traditionally defined by political science and as instituted in liberal democracies, and can be seen as the site through which power is simultaneously both exercised and resisted. Further the ‘hidden transcripts’ of everyday resistance offer a way of understanding the informal modes of struggle that remain excluded from formal narratives of political resistance. As Kelley argues, infrapolitics is necessary for recognising the importance of ‘daily confrontations, evasive actions, and stifled thoughts that often inform organized political movements’. This is not an argument against the material effectivity of formal political activity, but rather an argument for acknowledging that: …the political history of oppressed people cannot be understood without reference to infrapolitics, for these daily acts have a cumulative effect on power relations. While the meaning and effectiveness of various acts differ according to the particular circumstances, they do make a difference, whether intended or not... Politics is not separate from lived experience or the imaginary world of what is possible; to the contrary, politics is about these things. Politics comprises the many battles to roll back constraints and exercise some power over, or create some space within, the institutions and social relationships that dominate our lives.

particular à sociedade burguesa, imperial e industrial – que se impôs a outros mundos via colonialismo, eliminando, soterrando ou marginalizando outras formas de viver, de experimentar o próprio corpo e a relação com o semelhante. A forma imperativa como esse regime de práticas se impôs, expressa, desde sua origem, uma vontade institucional de não-reconhecimento ao outro, a qual será contundentemente combatida, sobretudo pelos não brancos, em nome do princípio contrário.

As conclusões as quais chegavam a aristocracia colonialista nos séculos XIX e meados de XX, de que esporte compreende uma forma cultural "superior", sobretudo quando comparado às práticas "outras", também dizia respeito e ao corpo dos não brancos, que uma vez conscientes da trama colonial, davam conta de produzir formas próprias de experiência esportiva (FANON, 1980; ODENDAAL, 1988; GEMS, 2006; CHATZIEFSTATHIOU, 2008; SCHANTZ, 2008).

A política esportiva de não-reconhecimento encontra um terreno fértil na ideologia da razão biológica e cultural das hierarquias (FANON, 1980), e da neutralidade política do esporte (BROHM, 1982). Conjunto de ilusões que se correlacionam, produzindo formas híbridas de discriminação no e por meio do esporte. As lutas e resistências são respostas naturais à cultura esportiva. Falam de uma mudança paulatina de contexto, bem como da necessidade de um outro esporte. Em *Os condenados da Terra*, Fanon (1968, p. 161) nos diz que o esporte moderno, estabelecido como forma de distração das burguesias das cidades, não merece o povo ao qual se dirige, tampouco pode ser útil enquanto prática de aprofundamento à alienação. A maior tarefa do esporte, diz o autor, seria permitir com que compreendamos "a todo momento o que se passa entre nós", permitir com que cultivemos não as excepcionalidades, mas que possamos "erguer o povo, engrandecer o cérebro do povo, enriquecê-lo, diferenciá-lo, torná-lo humano". Logo, o esporte que nos interessa, e que se evidencia nas narrativas biográficas, é aquele que de fato cede às diferenças, bem como às demandas emancipatórias do povo historicamente oprimido.

Minha contribuição para esse empreendimento parte da concepção de que o atleta é uma figura central à compreensão e superação crítica das contradições que torna o esporte moderno um fenômeno altamente tolerante aos racismos. Nesse sentido, as biografias negras aparecem como *fontes luminares* que nos conduzem à compreensão do grau de complexidade e reciprocidade entre cultura esportiva e racismo, identificada em linhas gerais por Fanon (1980) como uma relação indissociável em determinadas sociedades, à exemplo da sociedade moderno-europeia metropolitana e colonial. A chance de não cedermos a uma apreensão

fatalista desse fenômeno encontra-se na disputa pelo instrumento esporte, suas instituições e finalidade social.

Nesse sentido, o presente trabalho buscou estabelecer aproximações entre as biografias de atletas brasileiros negros e a política da diáspora negra na modernidade, concebendo o esporte moderno como portador de valores fortemente alinhados aos empreendimentos colonialistas dos séculos XIX e, consequentemente, a um tipo de saber sobre o "Outro" que não interessa àquele cujo destino, tal como expressou Fanon (2008) é ser não mais que um homem entre os demais, não importa o campo social a que pertence ou busca pertencer.

A centralidade que o negro ocupa na materialização desse processo esporte moderno pode ser observada ainda nos primórdios da política de dominação imperial, quando as tentativas colonialistas de domesticação e "modernização" do gestuário dos povos africanos, caribenhos e americanos eram, uma por uma, frustradas pelas formas contra-hegemônicas de assimilação e apropriação das técnicas e expedientes esportivos pelos colonizados. Nos mais diferentes contextos e épocas, emergências subalternizadas trabalharam na direção contrária à aculturação colonial, reivindicando reconhecimento e igualdade, comprando a liberdade mediante performance atlética, criando instituições esportivas próprias e fazendo dos espaços conquistados verdadeiras plataformas de afirmação das respectivas identidades culturais e nacionais (ODENDAAL, 1988; DIMEO, 2002; GEMS, 2006; WIGGINS, 2014). Os desdobramentos desse movimento planetário encontram-se vivamente impressos na cultura esportiva de cada país, seja no plano da sofisticação das técnicas (DOMINGOS, 2006), seja no plano do apelo popular e da dissolução de hierarquias de gênero, raça e classe. Em outras palavras, não é o esporte moderno que civiliza o mundo; são as formas contra-hegemômenicas de assimilação e apropriação que civilizam o esporte moderno. Logo, tomando por referência as categorias de Gilroy (2001; 2007) e as dimensões da diáspora negra partilhadas por Hall (2003), é possível falarmos de uma "contra-cultura esportiva" que se constitui na esteira do anticolonialismo, bem como de uma "contra-cultura esportiva negra" que se constitui na esteira do antirracismo metropolitano.

Esse quadro me permite estabelecer, desde já, uma primeira indicação de reforço à tese da existência de uma *política negra de redimensionamento do esporte moderno e dos seus valores*. A dimensão planetária desse processo guarda experiências particulares, muito pouco exploradas na sua potência crítica. O global, que se estabelece no momento mesmo em que a instrumentalização colonial do esporte moderno, protagonizada pelos centros imperialistas euro-estadunidenses, se choca com a irredutibilidade de identidades culturais, contém o seu particular, isto é: *quando os corpos vitimados pela expropriação de seus sistemas*

socioeconômico e simbólico, passam a buscar novas formas de autodeterminação, utilizando-se das tecnologias da metrópole. Se esse processo não toca, ou toca muito pouco, a dimensão material da alienação a que se referiu Fanon (2008), não temos como dizer por agora. Fato é que os herdeiros brancos da colonização cultural se tornaram os proprietários das infraestruturas esportivas, ao passo que os herdeiros não brancos, obrigando os deserdados não brancos a imprimir movimentos de integração. Processo que compreende a passagem da *adaptação* – isto é, do ajustamento do corpo às formas e demandas preestabelecidas, onde de se dá o encontro com a raça e o racismo – à dinâmica da *inserção*, que se refere ao momento em que o sujeito histórico age na direção da transformação do contexto discursivo e institucional da sua desumanização (FREIRE, 1996).

Este tem sido o projeto civilizatório que a diáspora negra tem legado ao mundo, no curso das suas políticas de enraizamento baseada em formas criativas apropriação dos elementos culturais da modernidade. Projeto responsável por boa parte do processo de redimensionamento do mundo. Foi assim com as revoltas abolicionistas frente os sistemas escravistas, tem sido assim desde as lutas desencadeadoras da *Era Anticolonial* iniciada no fim do século XIX, continua sendo com as lutas dos movimentos negros pela materialização de direitos humanos e do reconhecimento à diferença nas democracias liberais formais, como vem ocorrendo mediante expressões de resistência e luta antirracistas no esporte contemporâneo. Essas políticas, conforme analisa Gilroy (2007, p. 77), demandam a necessidade de redimensionamento da própria ideia de *modernidade*, comumente associada à "interpenetração do capitalismo, industrialização e democracia [...] à emergência do governo moderno, a aparição de Estados-nação e numerosas outras mudanças sociais e culturais". Essa modernidade diz respeito ainda à relação que a Europa passa a estabelecer com o "resto" do planeta, baseada na fortuna de disparates e alucinações sobre o mundo não branco. Nesse sentido, Mbembe (2017, p. 79) nos dirá que a crise de imaginação na qual o Ocidente entrou como resultado da aplicação da falsa consciência no mundo real, precipitou no virar do século XIX para o XX a necessidade inadiável de "reavaliação da contribuição africana para a história da Humanidade". Não será possível compreender esse novo momento sem estabelecer diálogo entre o global e o local.

Com isso, defendo que o racismo no esporte é resultado do "choque" ou das "trocas" culturais assimétricas que se desenvolvem no interior de formações sociais ancoradas a concepções hierárquicas de sociedade. Concepções que serão imediatamente questionadas por aqueles e aquelas os quais a modernidade predefiniu como "menos humanos" ou "infra-humanos". Parafraseando Fanon (1980), o racismo no esporte compreende, assim, a face mais

visível de uma infraestrutura moderna que se expressa por meio esporte e nele se distingue. Juntamente com os demais grupos sociais racializados como não brancos, atletas negros lidam direta e cotidianamente com esta complexidade sócio-histórica, ainda que porventura não consigam (ou estejam impedidos) de traduzir em palavras e conceitos a própria experiência. O que não os impede de participar deste imenso projeto de redimensionamento da modernidade levado a cabo pelas políticas da diáspora.

Retomando a recomendação de Gilroy (2001, p. 12), quando se dirige ao Brasil, as leituras e escritas desse processo deveriam ter por referência (também) as estreitas e contínuas relações com a África e as grandes narrativas do *Atlântico negro*. "A história do futebol, que se transformou de maneira tão bonita aqui, após sua apresentação à elite brasileira pelos ingleses, fornece algumas instigantes possibilidades analíticas". Essa história contaria com uma abordagem capaz de iluminar as correlações entre o processo de abolição formal da escravidão racial e "terminar" com uma apreciação crítica dos desafios que decorrem da mercadorização das identidades negras proeminentes. Minha abordagem não vai tão longe. Ela pretende se demorar um pouco mais no caráter pós-colonial da sociabilidade e imaginação esportiva contemporânea, convidando à falar experiências de atletas negros e negras do Brasil que escapam ao circuito da projeção esportiva reservada a poucos. Esta proposta concebe que a trajetória desses atletas anônimos encontra-se intrinsecamente conectada às políticas da diáspora negra na modernidade, suas lutas e conquistas civilizatórias, da mesma forma que a marginalização e esquecimento social dos feitos *atlético-políticos* – se aqui couber um neologismo – têm cobrado um alto custo à compreensão das especificidades brasileiras da luta antirracista no esporte, interditando a imaginação política que nos permitiria avançar na direção do *Olimpismo Negro*. Estruturada a partir da interpretação das biografias negras, a categoria sublinhada corresponde não a uma oposição ao *Olimpismo coubertininano*. Pelo contrário, refere-se a uma agência dos corpos subalternizados em direção à materialização e corporificação de valores civilizatórios até então celebrados, ou convenientemente retidos, no plano das ideias institucionais.

No prefácio à edição brasileira da obra *O Atlântico Negro*, Gilroy (2001, p. 14), diz não saber ainda como este tipo de abordagem poderia "reescrever a história das insurgentes culturas negras brasileiras, suas batalhas contra a escravidão e as extensas contribuições às culturas translocais de oposição à engrenagem da hierarquia racial". Mas reconhece que "tais formações oposicionistas e tais energias críticas têm fornecido muito do divertido padrão do qual o desenvolvimento de uma cosmo-política negra se tornou dependente". Com isto, ele sugere que:

> a cartografia desses movimentos demanda uma história descentrada e talvez excêntrica. Ela propõe uma historiografia que não tentará forçar a integração, mas se contentará, ao invés disso, em tentar e em relacionar (em ambos os sentidos da palavra - no de parentesco e no de narração) as culturas negras do século XX com o *nómos* [melodia] do pós-moderno planetário (GILROY, 2001, p. 14).

A diáspora negra tem sido fartamente estudada a partir dos diferentes campos por ela impactados. Esse processo tem dirigido especial atenção às implicações imediatas da imigração e deslocamentos da população negra e seus desdobramentos enquanto sobre as identidades culturais, manifestações religiosas, movimentos artísticos, gêneros musicais e literárias, além da crítica epistemológica e política e geopolítica. Curiosamente, os desdobramentos desse processo histórico e movimento cultural sobre o esporte moderno ainda foram pouco analisados, à exceção do futebol (RODRIGUES FILHO, 2003; DOMINGUES, 2009). Ainda assim, conforme salientou Domingues (2009, p. 225), não nos basta identificaria saber que o negro só passou a ser aceito nos clubes de futebol a partir dos anos 1930. "Também vale a pena pesquisar como se deu a participação do negro em outros esportes, como o ciclismo, o remo e o turfe". Mais do que isso, valeria a pena concentrar esforços em pesquisas relacionadas à forma como essa presença negra tem reconfigura ou contribuído para a reconfiguração das respectivas práticas e quais os seus limites de ação no que tange à necessidade de dissolução das assimetrias raciais fortemente arraigadas às instituições esportivas.

Essa agenda de pesquisa nos oferece possibilidades de releitura sobre a forma como o esporte se hegemonizou e sobre as razões que fazem dele um fenômeno altamente tolerante ao racismo. O momento histórico que marca a teorização do esporte moderno a partir da aristocracia inglesa e francesa na segunda metade do século XIX, coincide com o avanço da raciologia e da eugenia, e com as novas marchas coloniais que desencadearam a divisão da África entre as potências imperialistas de então. No calor do acirramento dos conflitos entre impérios e das lutas anticoloniais, o Movimento Olímpico Internacional surge – fortemente inspirada no cenário mencionado há pouco – como um fenômeno portador de "boas novas civilizatórias". Seu principal articulador intelectual, Barão Pierre de Coubertin (2015), acreditava que a prática e pedagogia modernos não só carregavam no ventre valores e princípios universalmente aceitos, como a capacidade de suspender conflitos, promover a "paz" e o "congraçamento dos povos". A isto acrescentava a capacidade do esporte de elevar os "semisselvagens" à condição de "ultracivilizados", referindo-se especificamente aos povos autóctones de África.

Herdeiro da infraestrutura esportiva construída na esteira das colonizações do início do século XIX, o Movimento Olímpico Internacional dava início a sua *coloniation sportive*, contando com a participação das administrações coloniais, certo de que os colonizados careciam das "luzes do Olimpismo". Come disse o Barão em texto de 1931, "todos que posteriormente se lembram dos perigos que pairavam sobre a vida dos africanos e que perceba o valor desta abordagem, se assombrarão com a acolhida dispensada a essa nova ideia". À ideia de civilizar os corpos negros se somava uma empreitada diplomática que não só não condizia com os interesses dos colonizados, como era indiferente às suas reivindicações anticoloniais. A pedagogia esportiva, inclusive, compreenderia ainda uma forma de apassivamente e controle das contingências anticoloniais. Tão logo, atrás da máscara generosa e virtuosa do Olimpismo coubirtiniano, escondia-se um paquiderme sem ouvidos para escutar, e sem repertório ético e moral que lhe permitisse perceber que os valores humanistas que evocava não podia confraternizar com a barbárie colonial (CHATZIEFSTATHIOU, 2008; CHANTZ, 2008).

Esse "novo" esporte concluirá a sua saga universalista durante o Pós-Segunda Guerra, guardando silêncio acerca da insistente marcha colonial. A demonstração mais contundente do Movimento Olímpico Internacional contra o racismo ocorreria justamente com a suspensão da África do Sul, que só retornaria aos Jogos Olímpicos em 1992. Quadro que indica que o esporte moderno, cuja representação máxima tem sido o Movimento Olímpico Internacional, historicamente nunca estabeleceu relação mais estreita com o reconhecimento à diferença. A materialização desse valor sempre dependeu da reivindicação dos atletas. Fato que precisa ser reiteradamente lembrado.

O Movimento Olímpico não inventa o racismo no esporte, no entanto, o seu discurso "civilizador" ainda hoje atua como instrumento retardador dos processos (e conflitos) de enfrentamento sistêmico ao racismo. A isto se soma o fato de que o agigantamento da entidade, cujo poder permanece, sem maiores contestações, reservado a figuras oriundas do eixo Europa-América do Norte (GIGLIO, e RUBIO, 2014), tem redimensionado a opressão racial, dirigida não apenas ao corpo, mas ao povo vitimado pela escalada autoritária dos megaeventos. De modo mais particular, essa dinâmica autocrática se reproduz em comitês e confederações regionais e instituições de prática esportivas, como clubes e associações, configurando aquilo a que Odendaal (1988) classificou como uma espécie de "enclave" aristocrático de concentração do poder esportivo. Este talvez seja o maior limite das lutas e resistências mais atomizadas.

O modo como os grupos marginalizados das democracias formais passaram a se inscrever no esporte contemporâneo, estabelece relação direta com as tradições

assimilacionistas dos séculos XIX (ODENDAAL, 1988), mas principalmente com as distintas configurações de luta e resistência antirracista e de contra-cultura esportiva da metade do século XX (CARRUNGTON, 2002; FERREIRA JÚNIOR, 2017). Tais configurações serão responsáveis pelo protesto antirracista, mas principalmente pela deflagração do descompromisso histórico do esporte para com as questões raciais. Mas não conseguirão atingir o coração do problema, uma vez que luta e resistência, sobretudo se estas assumem configurações dispersas, entram rapidamente em exaustão, conforme indicam Diogo Silva e Soraia.

Quando individualmente deflagram e desmoralizam as autocracias institucionais, esses atletas colocam em causa também os limites da solidariedade de classe, uma vez que historicamente educada pela razão hierárquica e paramilitar do esporte. As transformações pelas quais o esporte moderno passou no século XX, amalgamado à racionalidade capitalista, dificultam mais ainda o entendimento das formas como essas políticas negras podem abalar velhas estruturas. O papel que a leitura e interpretação das biografias negras ocupa nesse processo, relaciona-se justamente à possibilidade de iluminação dos "pontos cegos" de uma luta e resistência que não tem hora marcada, está em curso, é cotidiana, precária, *infrapolítica* (KELLEY, 1996; CARRINGTON, 2002).

Cabe ainda lembrar que o contexto em que os atletas negros estão inseridos opera pelo menos três grandes processos relacionados à opressão racial, seguido da sua oposição: a *discriminação deliberada*, a *integração subordinada*, o *fascínio racial e humilhação pública*, e as *formas de luta e resistência* antirracista que percorrem os regimes sublinhados (FERREIRA JÚNIOR e RUBIO, 2019). Fieis a uma vontade de ser e estar no mundo através do esporte, essa política negra tem submetido os valores esportivos formais a um rígido exame prático. Ao mesmo tempo em que tem sido capaz de retirar esses valores do plano das ideias, ela (política negra) convoca a sociedade à reflexão sobre a necessidade de novos "valores esportivos", sobre a necessidade de desnaturalização dos regimes autocráticos de governança e da criação de sistemas de solidariedade (associações, sindicatos, fóruns) que permitam com que os atletas despersonalizem demandas fundamentais como o fim do racismo, do machismo e da precarização da prática esportiva.

Alvos de toda sorte de sansões, o protesto antirracista e seus protagonistas ainda não encontraram um lugar de celebração e repouso, assim como o *valor antirracismo* não tem encontrado guarida das instituições esportivas. De algum modo, a presente reflexão busca reivindicar esses espaços de celebração e legitimação da luta antirracista no esporte brasileiro, refazendo caminho percorrido por personagens negros de épocas e modalidades distintas, e

conectando suas histórias às demais contra-culturas da diáspora negra. Esta não deixar de ser uma forma de apologia às classes historicamente oprimidas, conforme pontuou Césaire (2010). Não deixa de ser uma forma de reivindicar a monumentalidade de obras esportivas históricas, até então ausentes no imaginário esportivo.

Alfredo Gomes e Melânia Luz se inscrevem no grupo das políticas da memória e do pioneirismo esportivo negro, que numa época de negação extrema da presença negra enquanto possibilidade de existência, se fizeram presentes, atravessando as regiões porosas do mundo dos brancos para escreverem seus nomes na história cultural brasileira. Como autores de obras clássicas, suas biografias esportivas e feitos olímpicos, retornam à cena pública trazendo para interpelar a comunidade esportiva sobre a importância da preservação da memória e do reconhecimento às *obras esportivas seminais*, filhas do seu tempo, mas indissociavelmente conectadas com as questões e lutas do presente.

As obras esportivas de Soraia André e Diogo Silva se inscrevem no plano das imagens da rebeldia e das formas "viscerais" de enfrentamento ao racismo no esporte, sempre atentas às raízes institucionais desse racismo. Soraia nos informa sobre as interfaces que a luta e a resistência antirracista estabelecem com as dimensões do gênero e da mediação cultural que a torna *um outro do outro*. Diogo, por sua vez, nos informa sobre a necessidade da construção de um sistema de solidariedade entre atletas que seja capaz de despersonalizar a luta contra a precariedade do esporte e pelo direito dos atletas de saber, a todo instante, o que se passa entre eles. Tanto Soraia quanto Diogo se inscrevem ainda no campo de uma luta política que se serve de um arsenal simbólico, consciente da sua força e alcance *transtemporal*. As imagens de rebeldia que suas trajetórias e gestos nos fornecem, chamam a atenção para a necessidade da realização de uma "inversão ética" em favor do humano, capaz de colocar o esporte à serviço da emancipação dos corpos, não os corpos à serviço do esporte.

Embora distintas, essas biografias negras pioneiras e rebeldes, se encontram num plano semelhante de materialização da prece anticolonial mais cara ao nosso tempo, a saber: "que jamais a técnica nos domine".[222] A reunião de outras histórias da diáspora e das políticas negras no esporte moderno, além de corresponder à urgente tarefa de celebração da memória dos heróis da resistência cultural brasileira, podem ajudar a comunidade esportiva a desenvolver estratégias mais sistêmicas de combate. Pensando mais uma vez com Fanon (2008, p. 48), "a universalidade reside nesta decisão de assumir o relativismo recíproco de culturas diferentes, uma vez excluído irremediavelmente o estatuto colonial".

[222] Paráfrase em referência à Fanon, 2008, p. 191.

9. Referências Bibliográficas

ABRAHÃO, Bruno Otávio de Lacerda; SOARES, Antonio Jorge. Uma análise sobre o caso Grafite x Desábato à luz do 'racismo à brasileira'. **Esporte e Sociedade**, v. 2, n. 5, p. 1-17, 2007.

ABRAHÃO, Bruno Otávio de Lacerda; SOARES, Antonio Jorge. Elogio ao negro no espaço do futebol: entre a integração pós-escravidão e a manutenção das hierarquias sociais. **Revista Brasileira de Ciências do Esporte**. Campinas, v. 30, n. 2, p. 9-23, 2009.

ABRAHÃO, Bruno Otávio de Lacerda; SOARES, Antonio Jorge Gonçalves. A imprensa negra e o futebol em São Paulo no início do século XX. **Revista Brasileira de Educação Física e Esporte, São Paulo**, v. 26, n. 1, pp. 63-76, 2012.

AMARAL, Marisa. Com luva negra, Diogo protesta contra descaso ao taekwondo. **UOL Olimpíadas** 2004, 27 de agosto de 2004. Disponível em: https://www.uol.com.br/esporte/olimpiadas/ultimas/2004/08/27/ult2272u17.jhtm, acesso em: setembro de 2019.

ALMEIDA, Sílvio Luiz. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte: Letramento, 2018.

ANDRADE, Carlos Drummond. **Carlos Drummond de Andrade: antologia poética**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ANDRÉ, Soraia. **Japonegra: uma história de superação, fé e amor**. Santos - SP: Bueno, 2016.

ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: LARKIN NASCIMENTO (Org.) **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, pp. 93-110, 2009.

AZEVEDO, Maria Marinho. **Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites - século XIX**. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1987.

BAKU, **Congress of the Peoples of the East. Stenographic Report**, Baku, semptember, pp. 01-201, 1920.

BAMBA, Mohamad. Os modos de figuração da memória e das experiências diaspóricas em quatro documentários brasileiros. [online] **Nuevo Mundo Mundos Nuevos. *Imagens, memórias e sons***, p. 01-23, 2012.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaio sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Brasiliense, 3 ed, 1987.

BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

BONZAGNI, Emily. **Politics of Exclusion: An Analysis of the Intersections of Marginalized Identities and the Olympic Industry**. Syracuse University Honors Program Capstone Projects, [online] https://surface.syr.edu/honors_capstone/996, p. 01-54, 2017.

BOMTEMPO, Camila Del Manto. O primeiro campeão da São Silvestre. In: **Gazeta esportiva**, 15 de dezembro de 2017. Disponível em: https://www.gazetaesportiva.com/especiais/o-primeiro-campeao-da-sao-silvestre/, acesso em junho de 2018.

BROHM, Jean-Marie. **Sociología política del deporte**. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

BROHM, Jean-Marie; PERELMAN, Marc; VASSORT, Patrick. A ideologia do esporte-espetáculo e suas vítimas. **Le Monde Diplomatique Brasil**, 1 de junho, 2004. Disponível em: https://diplomatique.org.br/a-ideologia-do-esporte-espetaculo-e-suas-vitimas/, acesso em: maio 2018.

BOTTOMOR. Tom. **Dicionário do Pensamento Marxista**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 18 ed., 2019.

CAMINO, Leoncio; DA SILVA, Patrícia; MACHADO, Aline; PEREIRA, Cícero. A face oculta do racismo no Brasil: Uma análise psicossociológica. **Revista Psicologia Política**, v. 1, p. 13-36, 2001.

CANTALICE, Tiago. Melânia Luz: a pioneira. In: **Fundação Cultural Palmares**. 5 de abril de 2016. Disponível em: http://www.palmares.gov.br/?p=41268, acesso em fevereiro de 2019.

CARRINGTON, Ben. Race, representation and sorting body. **Goldsmiths College, University of London**, pp. 1-38, 2002.

CASTELLANI FILHO, Lino. Esporte e mulher. **Motrivivência**, n. 87, 1989.

CHAPMAM, Abraham. **Black voices: an anthology of Afro-American literature**. New York: Penguin Group, 1968.

CHATZIEFSTATHIOU, Dikaia. Reading Baron Pierre de Coubertin: Issues of Gender and Race. **Aethlon**, v. XXV, n. 2, pp. 96-113, 2008.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2 ed., 2010.

COAKLEY, Jay. Ideology just doesn't just happen: sports and neoliberalismo. **Alesde – Associasón Latino Americana de Estudos Socioculturales del Deporte**. v. 1, n. 1, pp. 67-84, 2011.

Comitê Popular da Copa e da Olimpíada do Rio de Janeiro. Megaeventos e violações dos direitos humanos no Rio de Janeiro. In: **Dossiê do Comitê Popular da Copa e Olimpíadas do Rio de Janeiro novembro de 2015 – Olimpíada Rio 2016, os Jogos da exclusão**, 2015.

COLLINS, Patricia Hill. **Intersectionality as Critical Social Theory**. Durham: Duke University Press, 2019.

CORRÊA, Lúcia Helena. Racismo no futebol brasileiro. In DIEGUEZ, Gilda Korff (Org.). **Esporte e poder**. Petrópolis: Vozes, p. 31-40, 1985.

COUBERTIN. Pierre. "Colonisation sportive". **Bolletin du Bureau Internacional de Pedagogie Sportive**, n. 5, Lausane, 1931.

COUBERTIN, Pierre. **Olimpismo: seleção de textos**. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2015.

CUNNINGHAM, George B. Understanding the under-representation of African American coaches: a multilevel perspective. **Sport Management Review**, n. 13, pp. 395-406, 2010.

DAMATTA, Roberto. **Universo do futebol. Esporte e sociedade brasileira**. Rio de Janeiro: Pinakotheke, 1982.

DELSAHUT, Fabrice. Los juegos antropologicos de Saint-Louis. **Revista Brasileira de Ciências do Esporte**. Florianópolis, v. 33, n. 4, p. 809-823, 2011.

DIEGUEZ, Gilda Korff (Org). **Esporte e poder**. Petrópolis: Vozes, 1985.

DIMEO, Paul. Colonial Bodies, Colonial Sport: 'Martial' Punjabis, 'Effeminate' Bengalis and the Development of Indian Football, **The International Journal of the History of Sport**, v. 19, n.1, pp 72-90, 2002.

DIOP, Cheikh Anta. **A origem africana da civilização: mito ou realidade**. Traduzido para o Português a partir da tradução inglesa de Mercer Cook. New York/ Westport: Lawrence Hill, 1974.

DIP, Andrea. Com leis próprias, megaeventos criam estado de exceção. In: **Agência Pública**, 29 de janeiro de 2013. Disponível em: https://apublica.org/2013/01/copa-do-mundo-olimpiadas-leis-estado-de-excecao/, acesso em: agosto de 2021.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos. **Tempo**, v. 12, n. 23, p. 100 - 122, 2007.

DOMINGUES, Petrônio. Fios de Ariadne: o protagonismo negro no pós-abolição. **Anos 90**, Porto Alegre, v. 16, n. 30, p. 215-250, 2009.

DOMINGOS, Nuno. Futebol e colonialismo, dominação e apropriação: sobre o caso moçambicano. **Análise Social**, v. XLI, n. 179, pp. 397-416, 2006.

DU BOIS, William Edward Burghardt. **As almas do povo negro**. [versão online] Traduzido por José Luiz Pereira da Costa, 1998. Disponível em: http://www.dacostaex.net/livros/As%20Almas.pdf, acesso em: maio de 2018.

EDWARDS, Harry. **The Revolt of the Black Athlete**. New York: Free Press, 1969.

ENTINE, Jon. **Taboo: why black athletes dominate sports, and why we're afraid to talk abut this**. New York: Public Affairs, 2000.

GEMS, Gerald. Sport, Colonialism, and United States Imperialism. **Journal of Sport History**, v. 33, n. 1, pp. 3-25, 2006.

GIGLIO, Sergio Santini; TONINI, Marcel Diego; RUBIO, Katia. "Do céu ao inferno": a história de Baiano no Boca Juniors e os Racismos no Futebol. **Projeto História**, São Paulo, n. 49, p. 259-292, 2014.

GOMES, Flávio dos Santos. **De olho em Zumbi dos Palmares: histórias, símbolos e memória social**. São Paulo: Claro Enigma, 2011.

GONZALES, Lélia. A categoria político-cultural da amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, n. 92/93, p. 69-82, 1988.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: UFBA, 2008.

FANON, Frantz. **Em defesa da revolução africana**. Lisboa: Terceiro Mundo, 1980.

FANON, Frantz. **Os condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FARIAS, Cláudia Maria. Superando barreiras e preconceitos: trajetórias, narrativas e memórias de atletas negras. **Revista Estudos Feministas**. v. 19, n. 3, p. 911-929, 2011.

FARIAS, Cláudia Maria. **Sonhos, lutas e conquistas: projeção e emancipação social das mulheres brasileiras nos esportes, 1932-1979**. (2012) Tese (Doutorado). Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, Universidade Federal Fluminense. Rio de Janeiro, p. 246, 2012.

FARIAS, Cláudia Maria. Entre diferenças e desigualdades: o protagonismo das primeiras atletas olímpicas negras do Brasil. **Revista do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Amazonas**, v. 11, n. 2, pp. 77-98, 2019.

FERRAZ, Luiza; PIRES, Breiller; BYDLOWSKY, Mendel. Negros são protagonistas em campo, mas minoria na gestão de clubes da Série A e B. In: **ESPN**, 20 de novembro de 2020. Disponível em: https://www.espn.com.br/futebol/artigo/_/id/7771363/negros-sao-protagonistas-em-campo-mas-minoria-na-gestao-de-clubes-da-serie-a-e-b, acesso em: setembro de 2021.

FERNANDES, Florestan. **O negro no mundo dos brancos**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1972a.

FERNANDES, Florestan. **Capitalismo dependente e sociedade de classes na América Latina**. Rio de Janeiro: Zahar, 2 ed, 1972.

FERNANDES, Florestan. **Significado do protesto negro**. São Paulo: Cortez - Autores Associados. Coleção polêmicas do nosso tempo, v. 33, 1989.

FERREIRA JÚNIOR. Neilton de Sousa. **Motivação à prática pedagógica de treinadores de basquetebol de base**. (PIBIC/CNPq). Centro de Ciências Biológicas e da Saúde. Universidade Presbiteriana Mackenzie. Barueri, 2007.

FERREIRA JÚNIOR, Neilton de Sousa. (2008). **Motivação à prática pedagógica de professores de Educação Física Escolar**. Trabalho de Conclusão de Curso (Monografia). Centro de Ciências Biológicas e da Saúde. Universidade Presbiteriana Mackenzie. Barueri, 2008.

FERREIRA JÚNIOR, Neilton de Sousa. **A transição de carreira dos bicampeões mundiais de basquetebol: uma análise com base em narrativas biográficas**. 2014. Dissertação (Mestrado em Pedagogia do Movimento Humano) - Escola de Educação Física e Esporte, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

FERREIRA JÚNIOR, Neilton de Sousa. O herói com rosto africano e o atleta olímpico negro. In: RUBIO, Katia (Org) **Esporte e Mito**. São Paulo: Laços, p. 199-220, 2017.

FERREIRA JÚNIOR, Neilton de Sousa Ferreira; RUBIO, Katia. Revisitando a "raça" e o racismo no esporte brasileiro: implicações para a Psicologia Social. In: RUBIO, Katia; CAMILO, Juliana Aparecida de Oliveira (Orgs.) **Psicologia Social do Esporte**. São Paulo: Képos, p. 183-208, 2019.

FERREIRA JÚNIOR, Neilton de Sousa; RUBIO, Katia. Para onde vai o esporte de alto rendimento sob a razão neoliberal? Urgências e perspectivas. In: CAMILO, Juliana A. Oliveira e RUBIO, Katia (Orgs) **Trabalho e Esporte: precariedade, invisibilidade e desafios**. São Paulo: Képos, pp. 57-84, 2020.

FERREIRA JÚNIOR, Neilton de Sousa. "Eu fiquei na história. Eu também competi. Não é que me deixaram": aspectos da inserção da mulher negra no esporte. In: RUBIO, Katia (Org.) **Mulheres e Esporte no Brasil: muitos papéis, uma única luta**. São Paulo: Laços, pp. 63-88, 2021.

FERREIRA JÚNIOR, Neilton de Sousa. "Colonisation Sportive": o laboratório da "simbiose" racismo e esporte moderno. Revista do Centro de Formação e Pesquisa, n. 13, pp. 99-112, 2021.

FINCH III, Charles; LARKIN NASCIMENTO, Elisa. Abordagem afrocentrada, história e evolução. In: LARKIN NASCIMENTO, Elisa. (Org.) **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, p. 37-71, 2009.

FORD, Clyde. **O herói com rosto africano:** mitos da África. São Paulo: Summus, 1999.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. São Paulo: Paz & Terra, 28 ed, 2018.

FREIRE, Paulo. Última Entrevista. **TV PUC**, 17 de abril de 1997. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Ul90heSRYfE, acesso em junho de 2021.

FREITAS JUNIOR, Miguel Arcanjo; RIBEIRO, Luiz Carlos. Vitórias e derrotas de um futebol mestiço: reflexões sobre a questão racial no Brasil. **Emancipação**, Ponta Grossa, v. 12, n. 2, p. 297-309, 2012.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 48 ed. São Paulo: Global, 2003.

GEMS, Gerald. Sport, Colonialism, and United States Imperialism. **Journal of Sport History**, v. 33, n. 1, pp. 3-25, 2006.

GIGLIO, Sergio Settani; RUBIO, Katia. Hegemonia europeia no Comitê Olímpico Internacional. **Revista Brasileira de Educação Física e Esporte**, v. 31, n. 1, pp. 291-305, 2017.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro. Modernidade e dupla consciência**, São Paulo, Rio de Janeiro, 34/Universidade Cândido Mendes – Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GILROY, Paul. **Entre campos: nações, cultura e o fascínio da raça**. São Paulo: Annablume, 2007.

GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

GLOBO ESPORTE. Rafaela Silva vence racismo, pobreza, eliminação olímpica e sonha com ouro. In: **Globo Esporte**, 24 de janeiro de 2016. Disponível em: http://globoesporte.globo.com/programas/esporte-espetacular/noticia/2016/01/rafaela-silva-vence-racismo-pobreza-eliminacao-olimpica-e-sonha-com-ouro.html

GOELLNER, Silvana Vilodre. Mulheres e futebol no Brasil: entre sombras e visibilidades. **Revista Brasileira de Educação Física e Esporte**, São Paulo, v. 19, n. 2, p. 143-152, 2005.

GOELLNER, Silvana Vilodre. Feminismos, mulheres e esportes: questões epistemológicas sobre o fazer historiográfico. **Revista Movimento**, Porto Alegre, v. 13, n. 2, p. 171-196, 2007.

GOMES, Flávio dos Santos. **De olho em Zumbi dos Palmares:** histórias, símbolos e memória social. São Paulo: Claro Enigma, 2011.

GOMES, Isabel, "Oratura". In: Dicionário Alice, 01 de abril de 2019. Disponível em: https://alice.ces.uc.pt/dictionary/, acesso em: outubro de 2021.

HALEY, Alex. **Negras raízes.** 5. ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 1976.

HALL, Stuart; JEFFERSON, Tony (Orgs). **Resistance through rituals: Youth subcultures in post-war Britain**. London: Hutchinson, 1976.

HALL, Stuart. Centralidade da cultura. **Educação & Realidade**, v. 22, n. 2, 15-46, 1997.

HALL, Stuart. **Da diáspora**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós–modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 11 ed, 2006.

HALL, Stuart. Raça, o significante flutuante. **Z Cultural – Revista do Programa Avançado de Cultura Contemporânea**. v. 3, ano VIII, 2015.

HATCHER, Elizabeth. **Jim Thorpe, indian or athlete? Sport performance and mediated accounts of racial**. (2016) Dissertation (Master of Arts in Communication). Auburn University. Auburn, Alabama, 2016.

hooks, bell. Mulheres negras: moldando a teoria feminista. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 16, p. 193-210, 2015.

HUIZINGA, Johan. **Homo ludens**. São Paulo: Perspectiva, 4 ed, 2000.

INTERNATIONAL OLYMPIC COMMITTEE. **Olympic Charter**, Lausanne, 1949, p. 5. Disponível em: https://stillmed.olympic.org/media/Document%20Library/OlympicOrg/Olympic-Studies-Centre/List-of-Resources/Official-Publications/Olympic-Charters/EN-1949-Olympic-Charter-Olympic-Rules.pdf#_ga=2.145357748.1257702139.1569595736-1588571889.1557261106

INTERNATIONAL OLYMPIC COMMITTEE. **Olympic Charter**, Lausanne, 1991, p. 7-9, 31, 48. Disponível em: https://stillmed.olympic.org/media/Document%20Library/OlympicOrg/Olympic-Studies-Centre/List-of-Resources/Official-Publications/Olympic-Charters/EN-1991-Olympic-Charter-December.pdf#_ga=2.205459664.1592217478.1557515351-1588571889.1557261106, Acesso em 13 de maio de 2019.

JAMES, Cyril Lionel Robert. **Beyound a Boundary**. Durham: Duke University Press, 2013

JAMES, Cyril Lionel Robert. **Os jacobinos negros: Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos**. São Paulo: Boitempo, 2010.

JAMESON, Fredric. **The seeds of time**. New York: Columbia University Press, 1994.

JESUS, Gilmar Mascarenhas. Do espaço colonial ao espaço da modernidade: os esportes na vida urbana do Rio de Janeiro. **Scripta Nova – Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales**. Universidad de Barcelona, n. 45, v. 1, n/p, 1999a.

JESUS, Gilmar Mascarenhas de. "O futebol da canela preta: o negro e a modernidade em Porto Alegre". **Anos 90**, Porto Alegre, n. 11, pp. 144-161, 1999b.

KELLEY, Robin. David Gigram. **Race rebels: culture, politics, and the black working class**. New York: The Free Press, 1994.

LACERDA, João Baptista de. **Congresso Universal das Raças**. Rio de Janeiro: s.n. 1912

LARKIN NASCIMENTO, Elisa. **O Sortilégio da Cor**. Identidade, Raça e Gênero no Brasil. São Paulo: Summus, 2003.

LARKIN NASCIMENTO, Elisa. Introdução. In: LARKIN NASCIMENTO, Elisa (Org.) **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, p. 27-32, 2009.

LIMA, Raquel. (Poema) – **"O Monstro das Três Cabeças"**. Resumo Poético da 1ª Aula Magistral do Prof. Boaventura de Sousa Santos. Tema da Aula: Epistemologias do Sul: desafios teóricos e metodológicos. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=5bJOHcPBqOQ, acesso em julho de 2021.

LORENZ, K. M., VECHIA, A. Fernando de Azevedo e a questão da "raça brasileira": sua regeneração pela Educação Física. **Cadernos de História da Educação**, Uberlândia, Brasil: Editora da Universidade Federal de Uberlândia, v. 8. n. 1, p. 57-70, 2009.

MARQUES, Mariana Alonso; MORAES, Camila; MARQUES, Renato Francisco Rodrigues. Negros não nasceram para nadar? Estudo sobre o acesso de crianças e adolescentes à prática competitiva da natação na cidade de Ribeirão Preto/SP, Brasil. **Revista Inclusiones**, v. 7, n. 4, pp. 194-215, 2020.

MASLOW, Abraham Harold. A theory of human motivation. **Psychological Review**, v. 50, n. 4, pp. 370-396, 1943.

MAZO, Janice Zarpellon; FROSI, Tiago Oviedo; MADURO, Paula Andreatta. O atleta olímpico brasileiro Willy Seewald: memórias do primeiro recordista nacional do lançamento de dardo. **Revista Brasileira de Ciências do Esporte**. Florianópolis, v.34, n.3, p. 537-555, 2012.

MÁXIMO, João. Memórias do futebol brasileiro. **Estudos Avançados**, v. 37, n. 13, p. 179-188, 1999.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Lisboa: Antígona, 2017.

MBEMBE, Achille. **Sair da grande noite: ensaio sobre a África descolonizada**. Petrópolis: Vozes, 2019.

M'BOW, Amadou Mahtar. Prefácio. In: **História geral da África I** – Metodologia e pré-história da África, ed. Joseph Ki Zerbo. 2. ed. Brasília: UNESCO, pp. 21-24, 2010.

MACLOUGHLIN, Danny. Racial Bias in Football Commentary (Study): The Pace and Power Effect. In: **RunRepeat**, 6 de agosto de 2021. Disponível em: https://runrepeat.com/racial-bias-study-soccer, acesso em agosto de 2021.

MELO, Marcelo Paula. **Esporte e dominação burguesa no século XXI: a agenda dos Organismos Internacionais e sua incidência nas políticas de esportes no Brasil de hoje**. Tese (Doutorado). Rio de Janeiro. Universidade Federal do Rio de Janeiro Centro de Filosofia e Ciências Humanas Escola de Serviço Social Programa de Pós-Graduação Doutorado em Serviço Social Esporte. 344 p.

MULHERES OLÍMPICAS. Direção: Laís Bodansky. Produção: Lais Bodansky; Luiz Bolognesi; **ESPN**. São Paulo: Buriti Filmes, 2013.

NATALE, Dayana; BASTOS, Denise Thomaz; REBELLO, Helena, Melânia Luz: a vida e a morte de uma pioneira invisível. In: Globo, 20 de novembro de 2020. Disponível em: https://interativos.globoesporte.globo.com/olimpiadas/materia/melania-luz-a-vida-e-a-morte-de-uma-pioneira-invisivel, acesso em: junho de 2020.

NEVES, Orlando. **Dicionário de Nomes Próprios**. [S.l.]: Editorial Notícias - Círculo dos Leitores. p. 36, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Humano, demasiado humano**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Ecce Homo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

O'BONSAWIN, Christina M. 'No Olympics on stolen native land': contesting Olympic narratives and asserting indigenous rights within the discourse of the 2010 Vancouver Games. **Sport in Society**, v. 13, n.1, pp. 143-156, 2010.

ODENDAAL, Andre. South Africa's Black Victorians: sport, race, and class in South Africa Before Union. In: MANGAN, J. A. (Org) **Profit, Pleasure and Proselytism: British culture and sport at home rwd abroad 1750-1914**, Caes: London, forthcoming, pp. 13-28, 1988.

OLÉIAS, Valmir José. Políticas esportivas no neoliberalismo. **Motrivivência**, Ano XI, n. 12, pp. 65-76, 1999.

OLIVEIRA, Josivaldo Pires. **Capoeira, identidade e gênero: ensaios sobre a história social da capoeira no Brasil**. Salvador: EDUFBA, 2009.

PAULA, Antônio Carlos. **Alfredo Gomes: vida, vitórias e conquistas**. São Paulo: Ixtlan, 2018.

PETERSON, Jason. A 'Race' for Equality: Print Media Coverage of the 1968 Olympic Protest by Tommie Smith and John Carlos, **American Journalism**, v. 26, n. 2, p. 99-121, 2009.

PITTA, Sebastião da Rocha. **História da américa portuguesa.** Bahia: Imprensa Economica, 1878.

PIRES, Breiller. "Todo pardo é mau-caráter": torcida do Santos cobra expulsão de conselheiro por áudio racista. In: **El País**, 18 de abril de 2019. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/04/18/deportes/1555620519_856197.html, acesso em maio de 2021.

PIRES, Breiller. Grêmio e Aranha: uma história de racismo perverso e continuado. In: **El PAÍS** - Esportes. São Paulo, 19 jul. 2017. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2017/07/17/deportes/1500309484_868649.html, acesso em junho, de 2021.

PIRES, Breiller. Rafaela Silva, uma campeã olímpica expõe o racismo institucional. In: El País, Violência Policial, 23 de fevereiro de 2018. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/02/24/deportes/1519427504_557900.html, acesso em maio de 2021.

RÜDIGER, Antonio. Esta carta não vai acabar com o racismo no futebol. In: **The Players Tribune**, 27 de maio de 2021. Disponível em:

https://www.theplayerstribune.com/br/posts/rudiger-chelsea-carta-nao-vai-acabar-com-racismo-no-futebol, acesso em: julho de 2021.

VIANA, Natalia. Em São Paulo, empresas e clubes ocupam terrenos públicos irregularmente. In: **Agência Pública**, 15 de dezembro de 2017. Disponível em: https://apublica.org/colecaoparticular/2017/12/sao-paulo-clubes-terras-publicas/. Acesso em: maio de 2021.

QUINTANA, Mario. **Poesia completa**. Tânia Franco Carvalhal (Org.). Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2005.

RIGO, Luiz Carlos. FILHO, Mario. O negro no *football* brasileiro - resenha. **Revista Movimento**, ano 3, n. 4, pp. 56-61, 1996.

RODRIGUES FILHO, Mario. **O negro no futebol brasileiro**. Rio de Janeiro: Mauad, ed. 4, 2003.

ROMANI, Carlos. Antecipando a era Vargas: a Revolução Paulista de 1924 e a efetivação das práticas de controle político e social. **Topoi**, v. 12, n. 23, p. 161-178, 2011.

ROTTA, Helen; LIEBEL, Vinícius. Diásporas: questões e perspectivas sobre os estudos de imigrantes no século XX e XXI. **Veritas**, v. 64, n. 3, pp. 2-27. 2019.

RUBIO, Katia. **O imaginário esportivo: o atleta contemporâneo e o mito do herói**. (2001) Tese (Doutorado em Educação). Faculdade de Educação. Universidade de São Paulo. São Paulo, 286 p, 2001.

RUBIO, Katia. **O atleta e o mito do herói: o imaginário esportivo contemporâneo**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2001.

RUBIO, Katia. **Memória e imaginário de atletas medalhistas olímpicos brasileiros**. (2004). Tese (Livre Docência). Escola de Educação Física e Esporte. Universidade de São Paulo, p. 286, 2004.

RUBIO, Katia. O imaginário da derrota no esporte contemporâneo. **Psicologia & Sociedade**, v. 1, n. 18, p. 86-91, 2006.

RUBIO, Katia. **Joaquim Cruz: estratégias de preparação psicológica – da prática à teoria**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2008.

RUBIO, Katia; FERREIRA JUNIOR, Neilton de Sousa. A transição de carreira na fase do amadorismo. In: RUBIO, Katia (Org.) **Destreinamento e transição de carreira no esporte**. São Paulo: Casa do Psicólogo, p. 31-56, 2012.

RUBIO, Katia. Memórias e narrativas biográficas de atletas olímpicos. In: RUBIO, Katia (Org.) **Preservação da Memória: a responsabilidade social dos Jogos Olímpicos**. São Paulo: Laços, p. 105-122, 2014.

RUBIO, Katia. **Atletas Olímpicos Brasileiros**. São Paulo: Sesi-SP Editora, 2015.

SÃO PAULO. São Paulo Futebol Clube. **Ata da Assembleia Geral e Estatutos Sociais**, Artigo 4º, Parágrafo 2, pp. 25 a 27 de janeiro de 1930. Arquivo Histórico. Inciso 2. Disponível em: http://www.spfcpedia.com.br/ebooks/2019-02-14_ata-e-estatutos-1930.pdf, acessado em 29 de setembro de 2019.

SÃO PAULO. São Paulo Futebol Clube. **Estatuto Social**, de 17 de janeiro de 2017. Disponível em: http://www.saopaulofc.net/o-clube/estatuto-e-regimento, acessado em 29 de setembro de 2019.

SANCHES, Pedro Alexandre. O fim do Clube de Regatas Tietê. In: **Carta Capital**, 27 de novembro de 2012. Disponível em: https://www.cartacapital.com.br/sociedade/o-fim-do-clube-de-regatas-tiete/, acesso em: setembro de 2019.

SAINI, Angela. **Superior: the return of race Science**. Boston: Bacon Press, 2019.

SANTOS, Alessandro Oliveira; SCHUCMAN, Lia Vainer; MARTINS, Hildeberto Vieira. Breve histórico do pensamento psicológico brasileiro sobre relações étnicoraciais. **Psicologia, Ciência e Profissão [online]**, v. 32, n. spe. p. 166-175, 2012.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **O fim do império cognitivo: afirmação das epistemologias do Sul** [e-book]. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

SANTOS, Jorge Artur. **Os intelectuais e as críticas às práticas esportivas no Brasil (1890 – 1947)**. 277 p. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Universidade de São Paulo, 2000.

SANTOS JUNIOR, Nei Jorge; MELO, Victor Andrade. Violentos e desordeiros: representações de dois clubes do subúrbio na imprensa carioca (década de 10). **Revista Brasileira de Educação Física e Esporte**, v. 27, n. 3, p. 411-22, 2013.

SALDANHA, João. **Os subterrâneos do futebol**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 152-154, 1963.

SALDANHA, João. Bate papo. In: DIEGUEZ, G. K. (Org.). **Esporte e poder**. Petrópolis: Vozes, p. 11-10, 1985.

SALES JR, Ronaldo. Democracia racial: o não-dito racista. **Tempo Social, Revista de Sociologia da USP**, v. 18, n. 2, 2006.

SCHANTZ, Otto J. Pierre Coubertin's Concepts of Race, Nation, and Civilization. In: BROWNELL, Susan (Org). **Critical studies in the history of anthropology – The 1904 Anthropology Days and Olympic Games: Sport, Race and American Imperialism**. Lyncon and London: University of Nebraska Press, pp. 156-188, 2008.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Nem preto nem branco, muito pelo contrário. Cor e raça na sociabilidade brasileira**. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Lima Barreto: triste visionário**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

SCHULTZ, Jaime. Racialized Osteology and Athlete Aptitude, or “Black” Bones as Red Herrings. **Journal of Sport History**, v. 46, n. 3, pp. 325-346, 2019.

SHUMAHER, Shuma; ERICO, Vital Brazil. **Mulheres negras do Brasil**. São Paulo: Senac Nacional, 2006.

SCHUCMAN, Lia Vainer. (2012) **Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana**. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, p. 160, 2012.

SEYFERTH, Giralda. **Invenção da raça e o poder discricionário dos estereótipos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. Comunicação apresentada na mesa redonda “Racismo e Identidade Social”, 45ª Reunião Anual da SBPC, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 11. ed., 1995.

SILVA, Beatriz Carvalho; RAMIRES, Lídia Maria Marinho da Pureza. **O Desemprego e o Silenciamento de Colin Kaepernick: o Racismo no Mercado Esportivo**. Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação. XX Congresso de Ciências da Comunicação na Região Nordeste – Juazeiro, 2018.

SKIDMORE, Thomas E. **Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro (1870-1930)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1 ed., 2012.

SMITH, Tommie; STEELE, David. Silent gesture: the autobiography of Tommie Smith. Philadelphia: Temple Press, 2007.

SOARES, Antonio Jorge. Racismo no futebol do Rio de Janeiro nos anos 20: uma história de identidade. **Revista Paulista de Educação Física**. São Paulo, v. 13, n. 1, p. 119-29, 1999.

SOTOMAYOR, Antonio. The Triangle of Empire: Sport, Religion, and Imperialism in Puerto Rico’s YMCA, 1898–1926. **The Americas**, v. 74, n. 4, pp. 481-512, 2017.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro ou As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

SOUZA, Jessé. A visibilidade da raça e a invisibilidade da classe. In: SOUZA, Jessé (Org.) **A invisibilidade da desigualdade brasileira**. Belo Horizonte: UFMG, p. 44-57, 2006.

SOUZA, Jessé. **A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato**. São Paulo: LEYA, 2017.

SOUZA, Duda Porto; CARARO, Aryane. **Extraordinárias: mulheres que revolucionaram o Brasil**. São Paulo: Seguinte, 1 ed., 2017.

TORRE, Danielle; ALBINO, Beatriz Staimbach., VAZ, Alexandre Fernandez. Sacrifícios, sonhos, indústria cultural: retratos da educação do corpo no esporte escolar. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v.33, n.3, p. 499-512, 2007.

TRALCI FILHO, Marcio; SANTOS, Alessandro de Oliveira. O discurso da supremacia branca e o esporte: um estudo a partir de textos e comentários na internet. **Revista Movimento**, v. 23, n. 1, p. 229-248, 2017.

TURCO, Benê (Org.). **Heróis do atletismo brasileiro**. São Paulo: CBAt, 2016.

VECCHIOLI, Demétrio. Ex-presidente da CBTKD é primeiro cartola brasileiro condenado à prisão. Blog Olhar Olímpico. **UOL**. 23 de março de 2018. Disponível em: https://olharolimpico.blogosfera.uol.com.br/2018/03/23/ex-presidente-da-cbtkd-e-primeiro-cartola-brasileiro-condenado-a-prisao/, acesso em fevereiro de 2019.

WEST, Cornel. **Race matters**. Boston: Beacon Press, 1993.

ANEXO I

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Dados de identificação

Título do Projeto: MEMÓRIAS OLÍMPICAS POR ATLETAS OLÍMPICOS BRASILEIROS

Pesquisador Responsável: Profa. Dra. Katia Rubio

Instituição a que pertence o Pesquisador Responsável: EEFE-USP

Telefones para contato: (11) 30918798 - (11) 991387466

Nome do voluntário: _____

Idade: _____ anos, R.G. _____, responsável legal (quando for o caso): _____ R.G. Responsável legal: _____

O Sr. (ª) está sendo convidado (a) a participar do projeto de pesquisa "MEMÓRIAS OLÍMPICAS POR ATLETAS OLÍMPICOS BRASILEIROS, de responsabilidade da Profa. Dra. Katia Rubio.

O presente projeto tem como objetivo recuperar a memória dos atletas olímpicos que representaram o Brasil em várias edições dos Jogos Olímpicos da Era Moderna e por meio dessas histórias individuais discutir a formação da identidade do atleta, a importância desse ator social no cenário brasileiro e o movimento de construção e manutenção do imaginário esportivo brasileiro.

Com o consentimento do atleta as entrevistas são registradas em vídeo e posteriormente transcritas para análise.

A pesquisa não oferece risco ao participante e espera-se com essa pesquisa fazer um levantamento das modalidades medalhistas, da trajetória de seus atletas no cenário nacional – e o reconhecimento por parte da população de seus feitos – e analisar a política das Federações e Confederações Esportivas naquilo que se refere à influência desse procedimento na formação de novos atletas. Montar um banco de dados – em forma de imagem e de textos – com a memória do esporte nacional e a partir desses dados construir uma Enciclopédia dos atletas olímpicos brasileiros.

As informações coletadas serão publicadas com o consentimento do participante.

Eu, _____, RG nº _____ declaro ter sido informado e concordo em participar, como voluntário, do projeto de pesquisa acima descrito.

São Paulo, _____ de _____ de _____

_____ _____

Nome e assinatura do participante Testemunha

Informações relevantes ao pesquisador responsável:

Res. 196/96 – item IV.2: O termo de consentimento livre e esclarecido obedecerá aos seguintes requisitos:
a) ser elaborado pelo pesquisador responsável, expressando o cumprimento de cada uma das exigências acima;
b) ser aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa que referenda a investigação;
c) ser assinado ou identificado por impressão dactiloscópica, por todos e cada um dos sujeitos da pesquisa ou por seus representantes legais; e
d) ser elaborado em duas vias, sendo uma retida pelo sujeito da pesquisa ou por seu representante legal e uma arquivada pelo pesquisador.