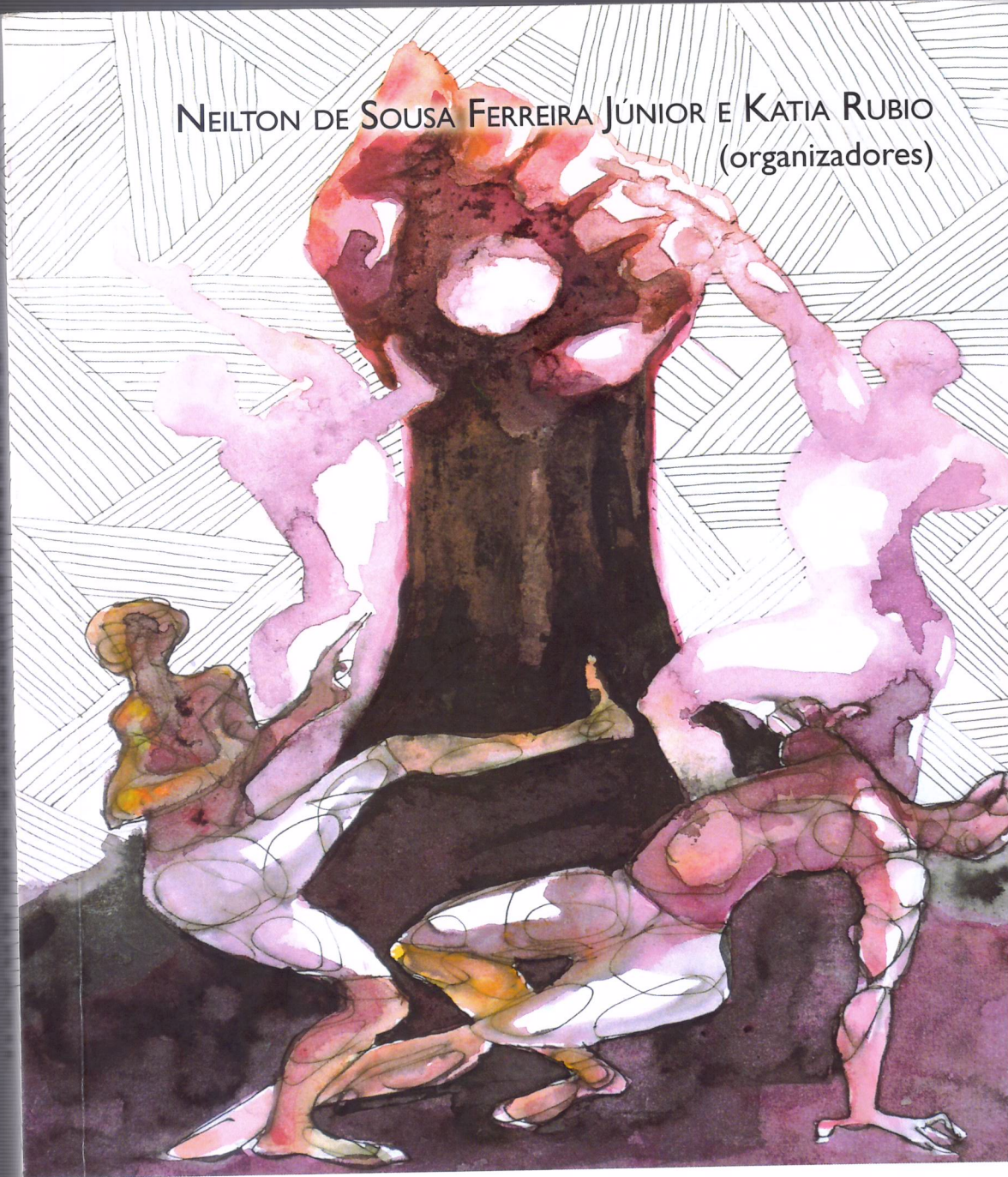


NEILTON DE SOUSA FERREIRA JÚNIOR E KATIA RUBIO  
(organizadores)



**RACISMO E ESPORTE  
NO BRASIL:**  
um panorama crítico e propositivo

NEILTON DE SOUSA FERREIRA JÚNIOR  
E KATIA RUBIO  
(organizadores)

**RACISMO E ESPORTE  
NO BRASIL:**  
um panorama crítico e propositivo

Editora  
  
São Paulo, 2023

**1ª Edição  
2023**

EDITOR: Ivan Sant'Ana Rabelo, Ph.D

ASSISTENTE EDITORIAL: André Melo

EDITORAÇÃO ELETRÔNICA: Marcos C. Nishida

ILUSTRAÇÃO DA CAPA: Littusilva (Joselito da Silva Ramos)

COEDIÇÃO: Grupo de Estudos Olímpicos (GEO-USP)

---

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

---

Racismo e esporte no Brasil : um panorama crítico e propositivo/  
organização Neilton de Sousa Ferreira Júnior, Katia Rubio. -- 1. ed. --  
São Paulo : Editora Tato : Grupo de Estudos Olímpicos, 2023.

ISBN 978-65-85321-00-6

1. Antirracismo. 2. Colonialismo. 3. Esporte 4. Raça. 5. Racismo.  
I. Ferreira Júnior, Neilton de Sousa. II. Rubio, Katia.

23-145754

CDD 796.089981

---

**Índices para catálogo sistemático:**

1. Brasil : Racismo nos esportes 796.089981

Aline Grazielle Benítez - Bibliotecária - CRB-1/3129

---

Todos os direitos reservados aos autores.

**É PROIBIDA A REPRODUÇÃO**

Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida ou  
transmitida por meios eletrônicos ou impresso,  
assim como traduzida sem a permissão, por escrito, dos autores.  
Os infratores serão punidos pela Lei nº 9.610/98.

Impresso no Brasil

**Publicado por Editora Tato.**

Rua Sinfonia Branca, 156 - CEP 05065-050

Lapa - São Paulo - Capital

Website: <https://linktr.ee/Editoratato>

E-mail: [editoratato@gmail.com](mailto:editoratato@gmail.com)

## CONSELHO EDITORIAL

ANDRÉ ALMEIDA CUNHA ARANTES - Universidade Católica de Brasília, Brasil

CARLA MEIRA LEITE - Universidade de São Paulo, Brasil

CRISTIANO ROQUE ANTUNES BARREIRA - Universidade de São Paulo, Brasil

DHÊNIS ROSINA - Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil

ERIKA HÖFLING EPIPHANIO - Universidade do Vale do São Francisco, Brasil

IVAN SANT'ANA RABELO - Universidade de São Paulo, Brasil

KATIA RUBIO - Universidade de São Paulo, Brasil

LUCIANE MARIA MICHELETTI TONON - Universidade de São Paulo, Brasil

NATÁLIA KOHATSU QUINTILIO - Universidade de São Paulo, Brasil

NEILTON DE SOUZA FERREIRA JÚNIOR - Universidade Federal de Viçosa, Brasil

RAFAEL CAMPOS VELOSO - Universidade Estadual de Maringá, Brasil

RAONI PERRUCCI TOLEDO MACHADO - Universidade Federal de Lavras, Brasil

SORAIA GONÇALVES PENA - Universidade de Taubaté, Brasil

THABATA CASTELO BRANCO TELLES - Instituto Politécnico da Maia, Portugal

WILLIAM DOUGLAS DE ALMEIDA - Universidade de São Paulo, Brasil

Editora  
  
Tato

## SUMÁRIO

### APRESENTAÇÃO:

- As marcas do silêncio e da negação: como olhar para o racismo no esporte que hoje se pratica e consome  
Neilton de Sousa Ferreira Júnior e Katia Rubio..... 9

### SEÇÃO UM: COLONIALIDADE DO ESPORTE DE SOBRENOME MODERNO .....

- 27  
Sociogênese da tolerância do esporte moderno ao racismo  
Neilton de Sousa Ferreira Júnior..... 29  
Colonialismo e corpos atléticos racializados: notas para uma Psicologia antirracista no esporte  
Marcio Antonio Tralci Filho; Alessandro Oliveira Santos..... 63  
O esporte em seu conteúdo racista: discursos legitimadores sobre a presença e a ausência de pessoas negras  
Daniel Machado da Conceição; Alexandre Fernandez Vaz..... 85

### SEÇÃO DOIS: RACISMO E CULTURA ESPORTIVA..... 105

- Okinawa e o *Karate*: entre racismo e afirmação cultural  
Cristiano Roque Antunes Barreira; Thabata Castelo Branco Telles;  
Marcelo Alberto de Oliveira..... 107  
Lado A, Lado B: corpos em movimento na história da Capoeira e do Jiu-Jitsu no Brasil  
Thabata Castelo Branco Telles; Cristiano Roque Antunes Barreira ..... 133  
Surfe e Racismo: um breve ensaio sobre o reflexo do racismo no surfe  
Vinícius Cardoso de Souza; Tiago Brant ..... 153  
Videogame, racismos e imperialismo cultural: notas introdutórias para uma Outra Globalização  
Neilton de Sousa Ferreira Júnior; Rafael Campos Veloso ..... 173

<b>SEÇÃO TRÊS: IMAGINÁRIO DA LUTA ANTIRRACISTA NO ESPORTE BRASILEIRO.....</b>	<b>201</b>
A invenção da tradição do “Preto X Branco” Bruno Otávio de Lacerda Abrahão; Antonio Jorge Gonçalves Soares .....	203
Salathiel Campos: um baluarte da raça no jornalismo brasileiro Petrônio Domingues; Ruan Levy Andrade Reis .....	233
O corpo e a voz insurgentes de Irenice Maria Rodrigues Claudia Maria de Farias.....	263
O futebol diante do mito da democracia racial Breiller Pires .....	283
A luta histórica contra o racismo e seus limites Ricardo Pinto .....	295
<b>SEÇÃO QUATRO: HORIZONTES DE SUPERAÇÃO DO RACISMO NA EDUCAÇÃO FÍSICA E NO ESPORTE.....</b>	<b>317</b>
Educação Física a toque de atabaques Ana Carolina Toledo .....	319
A importância da Educação Física Escolar como estratégia de desconstrução do racismo no esporte Leila Maria de Oliveira.....	335
Princípios para consolidar uma Educação Física Escolar antirracista e tensionar a cultura esportiva contemporânea Iury Crislano de Castro Silva; Henrique Antunes Cunha Júnior; Luiz Sanches Neto.....	359
Feminismos negros na Educação Física Luciana Venâncio; Carolina Cristina dos Santos Nobrega .....	391
Sobre as Autoras e Autores.....	411

“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, torná-lo humano”.

*Os condenados da Terra*

Frantz Fanon

## APRESENTAÇÃO

# AS MARCAS DO SILÊNCIO E DA NEGAÇÃO: COMO OLHAR PARA O RACISMO NO ESPORTE QUE HOJE SE PRÁTICA E CONSOME

NEILTON DE SOUSA FERREIRA JÚNIOR  
E KATIA RUBIO

**B**uscamos organizar esta coletânea à semelhança de um grande seminário construído a muitas mãos, capaz de congregiar diferentes vozes e abordagens teóricas igualmente preocupadas com os rumos do esporte contemporâneo, sobretudo no que diz respeito à sua tolerância ao racismo. Neste exato momento em que o mundo parece retornar às formas mais primitivas de hierarquização da vida social, reservando a determinados grupos sociais a escala mais baixa da estrutura, quando não o extermínio biológico, nossa intenção é apresentar um amplo e atualizado panorama sobre a questão racial, não apenas enquanto fenômeno que incide sobre o esporte, mas que se distingue e se desenvolve por meio dele. Com esta contribuição, buscamos nos somar às lutas e aos debates interessados na superação deste que é, se não o maior, é um dos mais graves problemas do nosso tempo.

Partimos do pressuposto de que o esporte moderno, de modo particular, e a cultura corporal de movimento, de modo geral, mais do que “reflexos do social” ou “microcosmos” dentro da “macroestrutura”, compreendem verdadeiros campos de disputa por visões de mundo. No seu interior acirram-se questões políticas fundamentais, dentre as quais



destacam-se as dimensões do reconhecimento aos grupos e identidades culturais historicamente oprimidos pelo racismo, invariavelmente associado às formas de alienação capitalista e patriarcal.<sup>1</sup> Mas saber que esses processos organizam a divisão racial, de gênero e classe no esporte, não garante as melhores respostas ao enfrentamento do quadro. Diante de nós, vemos multiplicarem-se as soluções provisórias, quase sempre muito tímidas e ligadas ao reforço a palavras de ordem estampadas em faixas, a exemplo do *Say No To Racism* [Diga Não Ao Racismo], exposto durante os segundos que antecedem os jogos. Configurando uma espécie de exaustão contemporânea do modelo de protesto, multiplicam-se também as campanhas publicitárias arquitetadas por grandes empresas, que vão encontrando no antirracismo e em outras pautas sociais candentes novas fontes de agregação de valor às suas marcas e produtos.<sup>2</sup>

As visíveis contradições dessas experiências reforçam a tese de que o esporte, cada vez mais integrado à vida política e ao capital, já não pode refugiar-se na falsa consciência da sua neutralidade ideológica.<sup>3</sup> Mesmo durante os primeiros anos da sua mundialização, o esporte moderno não escapou à ideologia burguesa, tampouco às interpelações das lutas e demandas das populações marginalizadas. Esse último grupo mostrou desde o início que a globalização das práticas esportivas modernas está longe de ser um indicador de consenso sobre o modelo vigente. As disputas mais pronunciadas têm indagado o esporte sobre as formas concretas da sua “promessa civilizatória”, ao passo que as disputas de fundo têm cada vez mais questionado o conjunto das relações de poder que sustentam formas neocoloniais de hegemonia cultural que desconsideram outros sistemas culturais não orientados pela lógica concorrencial e nacional modernas.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> SOUSA SANTOS, B. *O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

<sup>2</sup> MCKAY, J. Enlightened racism and celebrity feminism in contemporary sports advertising discourse. In: JACKSON, S. and ANDREWS, D. (Edition). *Sport, Culture and Advertising Identities, commodities and the politics of representation*. New York and Canada: Routledge, pp. 81-99, 2005.

<sup>3</sup> BROHM, J.-M. *Sociología política del deporte*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

<sup>4</sup> GEMS, G. Sport, Colonialism, and United States Imperialism. *Journal of Sport History*, v.33, n.1, pp.3-25, 2006a.

A crítica à transformação dos megaeventos esportivos em infraestruturas de suspensão de soberanias populares e estabelecimentos de estados de exceção – sobretudo nas periferias globais<sup>5</sup> – compreende hoje uma das frentes mais atuantes da disputa teórico-política por um outro esporte e por uma outra globalização. Alinhadas às correntes anticoloniais, bem como às categorias fanonianas da relação *Racismo e Cultura*, essas linhas de análise concordam com a tese de que o racismo no esporte não se trata apenas de uma violência difusa e facilmente identificável contra determinados grupos sociais, mas de uma violência institucionalizada, operada pelas próprias organizações esportivas, em associação com o Estado e o capital, dirigida contra países inteiros.<sup>6</sup> Trata-se de um projeto que ao se apresentar cada vez mais sem disfarces, parece querer se reconciliar com as políticas de dominação colonial clássicas, animadas pelas disputas neoimperialistas do século XXI.<sup>7</sup>

O caráter imperativo e instrumental que o esporte moderno assume na contemporaneidade teve os seus valores humanistas submetidos a um rigoroso exame de realidade a partir das intervenções da Sociologia Crítica francesa de meados dos anos 1960.<sup>8</sup> Esse processo também contou à época com associações de atletas afro-americanos direta e indiretamente integrados à luta pelos direitos civis, e com lutas de descolonização em África, Ásia e Caribe.<sup>9</sup> Surpreendentemente, esse contexto de emergências críticas à ideologia do esporte moderno teria sido neutralizado pela afirmação do Movimento Olímpico e das Federações Esportivas Internacionais enquanto “instâncias neutras”, supostamente autônomas em relação às querelas políticas e à influência do dinheiro;<sup>10</sup> discurso que preparou o terreno para a captura e redução do esporte

---

<sup>5</sup> DIP, A. 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: mai. 2021.

<sup>6</sup> Paráfrase à relação que Fanon estabelece com o racismo de início do século XX e o racismo da segunda metade do mesmo século, agora conduzido à força das chamadas instituições multilaterais. Ver: *Racismo e Cultura*, In: FANON, F. (1980).

<sup>7</sup> GUTTMANN, A. (1994).

<sup>8</sup> BROHM, J. M. (1982).

<sup>9</sup> BALE, J. e CRONIN, M. *Sport and Postcolonialism*. Oxford & New York: Berg, 2003.

<sup>10</sup> BROHM, J. M. (1982).

à condição de subsistema do capitalismo, por natureza refratário às reivindicações sociais que ameçassem o poder do dinheiro.<sup>11</sup>

Os desdobramentos dessa condição para as relações raciais, sobretudo em um contexto esportivo e capitalista periférico como o brasileiro, ainda carecem de maiores análises. Abordagens mais radicais, tais como as de Frantz Fanon, consideram que o modelo esportivo burguês é completamente diferente daquele que deveria existir em uma sociedade subdesenvolvida.<sup>12</sup> O argumento fanoniano não se trata de uma negação difusa à cultura do colonizador, mas de uma contundente contestação ao assimilacionismo passivo e cego às aspirações culturais locais. A crítica do autor vai de encontro a uma concepção burguesa do fenômeno, que integrada a uma sociabilidade capitalista de entronização do indivíduo, torna-se completamente antagonista às necessidades emancipatórias dos países historicamente atravessados pelo colonialismo.<sup>13</sup>

A crítica ao modelo capitalista que integra o esporte moderno, contudo, é anterior a Fanon e encontra adeptos dentro da própria intelectualidade burguesa e conservadora. Um dos seus críticos mais emblemáticos talvez seja Johan Huizinga, para quem a transição do divertimento ocasional para a racionalização e institucionalização das práticas teria desencadeado mudanças decisivas no plano da experiência ética e coletiva centrada na ludicidade. Segundo o autor, este fora o aspecto mais negativo do século XIX, posto que não encontraremos opiniões adversas nem mesmo nas correntes de pensamento mais antagonistas. “Todos os pontos de vista eram adversos ao fator lúdico na vida social”, argumentou, compreendendo que “nem o liberalismo nem o socialismo contribuíram para ele em alguma coisa. Tampouco a ciência analítica e experimental, a filosofia, o reformismo, a igreja e o estado, a economia, tudo no século XIX se revestia da mais extrema seriedade”.<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> Ibidem, p. 86.

<sup>12</sup> FANON, F. *Os condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

<sup>13</sup> Ibidem.

<sup>14</sup> HUIZINGA, J. *Homo Ludens: o jogo como elemento da cultura*. São Paulo: Perspectiva, 4 ed., pp.134-135, 2000.

A década de 1930 parecia confirmar algumas das críticas do historiador holandês, dado que a edição olímpica de Berlim acabou se tornando palco de celebração de uma propaganda nazista estranhamente validada pelo Comitê Olímpico Internacional (COI). A festividade sequer conseguiu disfarçar o principal interesse do estado fascista, a saber: fazer dos jogos uma plataforma de afirmação da “raça ariana”. Nem mesmo a surpresa afro-americana no estádio olímpico abalou o orgulho nazista, reafirmado com a conquista da primeira posição alemã no quadro de medalhas e apoio do COI à continuidade dos Jogos, apesar da repressão, eliminação e prisão dos “indesejados” nos campos de concentração – construídos simultaneamente à organização do megaevento.<sup>15</sup> Esse cenário emblemático, contudo, não representa a primeira vez em que a retórica humanista do esporte moderno caiu de joelhos perante a realidade. Sua instrumentalização enquanto técnica auxiliar do colonialismo europeu e norte-americano tem sido recuperada pela historiografia há pelo menos cinquenta anos. Essas análises nos ajudam a compreender que o racismo nunca foi algo lateral ao esporte moderno, mas um elemento constitutivo da formação ideológica e globalização.<sup>16</sup>

Conforme prosseguiu analisando Huizinga, o fato de o esporte passar a ocupar a centralidade da vida social moderna não significava que seu desenvolvimento acompanhava o processo cultural de modo integrado. Se “nas civilizações arcaicas as competições sempre fizeram parte das grandes festas, sendo indispensáveis para a saúde e a felicidade dos que nelas participavam”,<sup>17</sup> no modelo esportivo de competições modernas, a orientação para o “progresso”, para a classificação e conclusões comparativas entre corpos e representações nacionais inaugurou um sistema de complexas analogias em que não só a guerra, mas também a “raça” entrava em jogo. Nesse circuito, nos dirá Achille Mbembe, a raça compreende “um complexo perverso, gerador de

---

<sup>15</sup> MILLER, P. B. The Nazi Olympics: Berlin 1936. *Olympika: The International Journal of Olympic Studies*, n.5, p.127-140, 1996.

<sup>16</sup> GEMS, G. *The Athletic Crusade: sport and american cultural imperialism*. Lincoln and London: University of Nebraska Press, 2006.

<sup>17</sup> HUIZINGA, J. (2000).

medos e tormentos, problemas de pensamento e terror, mas sobretudo de infinitos sofrimentos e, eventualmente, catástrofes”<sup>18</sup>, não raro acompanhados de celebrações esportivas indiferentes.

“Raça” e racismo continuam orientando a sociabilidade esportiva moderna<sup>19</sup>, uma vez que encontram nesse regime de práticas e discursos condições ideais de reprodução. Massivamente difundido e acriticamente consumido, o esporte contemporâneo é um dos fenômenos socioculturais que mais subsídios oferece à retórica da “justiça meritocrática”; retórica capaz de reduzir ao plano do resultado competitivo realidades de desigualdade historicamente construídas. A narrativa universalizante, e por vezes romantizada, com que o espetáculo esportivo é apresentado pela televisão – e não raro pela academia – tende a disfarçar seu caráter ideológico, monetarista, corrupto, patriarcal, imperialista, eurocêntrico e racista;<sup>20</sup> contradições denunciadas pelos próprios protagonistas esportivos, mas quase sempre negligenciadas pelas instâncias reguladoras, notadamente dedicadas ao reforço da ideia de neutralidade axiológica do esporte.<sup>21</sup>

Uma vez separado de sua origem ritualística, o esporte, segundo Huizinga, “se tornou profano, dessacralizado sob todos os aspectos e desposuído de qualquer ligação orgânica com a estrutura da sociedade”. Para o autor, seja qual for a importância que o esporte moderno tem para atletas e espectadores, “ele é sempre estéril, pois nele o velho fator lúdico sofreu uma atrofia quase completa”.<sup>22</sup> Parte da resposta à pergunta sobre por que o esporte moderno é um fenômeno tão tolerante aos racismos, em alguma medida, passa pela transformação descrita acima. Obviamente, não é o esporte moderno que inventa a raça e o racismo, mas é no seu interior que formas de afirmação, hierarquização e discriminação racial

---

<sup>18</sup> MBEMBE, A. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona, p.25, 2014.

<sup>19</sup> ENTINE, J. *Taboo: why black athletes dominate sports and why we're afraid to talk about it*. New York: Public Affairs, 2000.

<sup>20</sup> FERREIRA JÚNIOR, N. de S.; RUBIO, K. Revisitando a “raça” e o racismo no esporte brasileiro: implicações para a Psicologia Social. In: RUBIO, K.; CAMILO, J. A. O. (Orgs.). *Psicologia Social do Esporte*. São Paulo, Képos, pp.187-208, 2019.

<sup>21</sup> BROHM, J. M. (1982).

<sup>22</sup> HUIZINGA, J. (p.141, 2000).

se particularizam, de modo que é perfeitamente possível falar não só de um *racismo no esporte*, mas de um *racismo do esporte*, visivelmente integrado às categorias constitutivas do seu sobrenome Moderno.

Embora a tese de Huizinga acerca da “atrofia do fator lúdico” esteja aberta às críticas, é preciso reconhecer que a reorientação do esporte moderno para a acumulação capitalista suspendeu possibilidades de relação mais férteis à emergência do reconhecimento. O conjunto de atribuições que compõem o fenômeno em questão (a racionalidade, a burocratização, a cientificidade, a especialização, a “igualdade de oportunidades”, a orientação para o recorde),<sup>23</sup> não se conecta instantaneamente com as expectativas de igualdade de relações, tolerância e alteridade. Pelo contrário, as categorias acima elencadas tanto mais têm servido à afirmação de uma ordem social-darwinista amplamente prestigiada dentro da comunidade esportiva, conforme a obra racista de Jon Entine, “*Taboo*”, involuntariamente demonstra. Para justificar a sua tese sobre a “supremacia negra” nos esportes, Entine recorre à ciência biológica, à “razão” e a um colegiado de figuras importantes do circuito esportivo, tentando se afastar ao máximo das razões socioculturais e históricas relacionadas à “hegemonia” negra, sobretudo nas modalidades de explosão.<sup>24</sup> Teoricamente pensado como espaço do “encontro” e “congraçamento”,<sup>25</sup> o modelo esportivo vigente reproduz sofisticados processos discriminatórios e violências, ideologicamente concebidos como fenômenos exógenos, quando não episódicos, cuja análise só é possível somente a partir de expressões flagrantes. Conforme Fanon propôs, o racismo não será apenas a face mais visível e grotesca de uma estrutura.<sup>26</sup> O melhor diagnóstico, reforça o autor, encontra-se à disposição dos que se propõem sacudir as estruturas contaminadas do edifício.<sup>27</sup>

---

<sup>23</sup> GUTTMANN, A. *Games and empires: modern sport and cultural imperialism*. New York: Columbia University Press, 1994.

<sup>24</sup> ENTINE, J. *Taboo: why black athletes dominate sports and why we're afraid to talk about it*. New York: Public Affairs, 2000.

<sup>25</sup> COUBERTIN, P. de. *Olimpismo - Seleção de textos*. Porto Alegre: ediPUCRS, 2015.

<sup>26</sup> FANON, F. Racismo e Cultura. In: FANON, F. *Em defesa da revolução africana*. Lisboa: Terceiro Mundo, pp.34-48, 1980.

<sup>27</sup> FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

Ora celebrada, ora rechaçada por parte da elite intelectual nacional,<sup>28</sup> a adesão ao esporte moderno no Brasil se desenvolveu na esteira de um processo de modernização e urbanização, dentro de um sistema colonial visivelmente refratário às manifestações culturais dos povos originários e afro-brasileiros.<sup>29</sup> Esse período que vai de meados do século XIX ao início do XX, é marcado pela introdução e multiplicação sem precedentes de novas modalidades, acompanhado da ampla criação de clubes burgueses. Já nessa época, é possível observar novos hábitos de lazer e uma agenda de entretenimento popular em constante expansão, a exemplo do que ocorria na cidade do Rio de Janeiro. Rapidamente, as modalidades de origem britânica passaram a ocupar a centralidade, contando com forte adesão popular, mas administradas de acordo com os interesses da elite local. A influência cultural britânica, à época ainda detentora colonial de mais de um quarto do planeta, era inelutável e perceptível desde a forma como a gramática das modalidades fazia menção ao idioma do império europeu.<sup>30</sup> Gilmar Mascarenhas de Jesus, referindo-se à imagem que Gilberto Freyre elabora sobre esse processo, considera que “no imaginário popular, os navios ingleses roubaram o mar do domínio de Iemanjá”, penetrando pelo litoral do Brasil trazendo não apenas as mercadorias produzidas pela sua poderosa indústria, “mas também os valores e comportamentos considerados ‘civilizados’, entre os quais, a prática esportiva”.<sup>31</sup>

A adesão local ao esporte moderno é, portanto, um fator decisivo de transformação não apenas dos hábitos sociais, mas da paisagem urbana, que a partir do final do século XIX vai sofrer forte influência do capital imobiliário, elemento definidor de “um novo

---

<sup>28</sup> SANTOS, J. A. Os intelectuais e as críticas às práticas esportivas no Brasil (1890-1947). Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Universidade de São Paulo, p. 277, 2000.

<sup>29</sup> JESUS, G. M. 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.

<sup>30</sup> Ibidem.

<sup>31</sup> Ibidem (n/p).

padrão de distribuição interna das classes sociais”.<sup>32</sup> Componente cultural indispensável à história do esporte brasileiro, o futebol passava a aprofundar suas primeiras raízes no imaginário nacional, acompanhado, em menor medida, do basquetebol, tênis e natação. Desse período de formação do sistema esportivo brasileiro, conforme nos lembra Mascarenhas de Jesus, não podemos deixar de destacar o seu caráter elitista. “A imposição de uma nova atitude corporal, através da assimilação de esportes importados, se insere plenamente no projeto civilizador da classe dominante”. Esse período marca também o reforço à intolerância das elites locais à cultura popular e aos seus atores, contra os quais o racismo colonial assumia nova forma. “Índios, ciganos, imigrantes nordestinos e negros”, conclui Mascarenhas de Jesus, “são elementos que [este] projeto de ‘cidade moderna’ [foi], a princípio, incapaz de absorver”.<sup>33</sup> Por isso mesmo é que a história da inserção desses grupos sociais no plano da democracia formal, de modo geral, e dos negros no plano esportivo, de modo específico, não pode ser contada sem um olhar atento aos processos de estranhamento e tramas institucionais responsáveis pelas interdições mantenedoras da hegemonia dos brancos no controle da sociedade. Esse é o caso da discriminação racial e de classe deliberadamente praticadas por clubes e associações esportivas nacionais ao longo da primeira metade do século XX, que ora se valeu de eufemismos<sup>34</sup> e do próprio elogio ao negro,<sup>35</sup> ora se serviu de categorias abertamente racistas para justificar exclusões ou controlar a circulação do contingente negro no esporte.<sup>36</sup>

Essas considerações estão longe de representar um juízo moral, tampouco pessimista, acerca do fenômeno esportivo brasileiro. O

---

<sup>32</sup> Ibidem (n/p).

<sup>33</sup> Ibidem (n/p).

<sup>34</sup> SOARES, A. J. *O racismo no futebol do Rio de Janeiro nos anos 20: uma história de identidade*. Revista Paulista de Educação Física. [faltou o nome da cidade] v.13, n.1, pp.119-129, 1999.

<sup>35</sup> ABRAHÃO, B. O. de L.; SOARES, A. J. *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.

<sup>36</sup> FREITAS JUNIOR, M. A.; RIBEIRO, L. C. *Vitórias e derrotas de um futebol mestiço: reflexões sobre a questão racial no Brasil*. Ponta Grossa: Emancipação, v.12, n.2, p.297-309, 2012.



quadro exposto até aqui destaca uma contradição fundamental que não pode ser ignorada ou trivializada, uma vez que afeta uma parcela significativa da população que faz do esporte seu objeto de desejo, profissão e mesmo uma plataforma de construção da identidade. Para que essas trajetórias encontrem um caminho mais aberto à realização das suas aspirações, não basta recorrermos às políticas de higienização das relações esportivas, exaustivamente utilizadas na forma de campanhas publicitárias, faixas e notas de repúdio. Diante de nós, três tarefas se apresentam. A primeira relacionada ao restabelecimento, no campo do imaginário, da historicidade e da submissão da *técnica do esporte* às aspirações emancipatórias do povo.<sup>37</sup> A segunda, diz respeito à desfetichização e democratização radical das práticas esportivas, com vistas à construção de experiências verdadeira e concretamente populares, rebeldes ao assédio do capital. A terceira, não menos importante, se refere à possibilidade de restabelecimento do tamanho original do mundo da cultura corporal de movimento. Processo que entre os anos 1980 e 2000 contou com decisiva participação da Educação Física associada às teorias críticas, e que agora se vê às voltas com as possibilidades abertas pela Lei 10.639 de 2003, que orienta a inclusão nos currículos da obrigatoriedade da tematização e ensino de História e Cultura Afro-Brasileira.<sup>38</sup>

Em 2001, na ocasião da Conferência de Durban,<sup>39</sup> a questão do racismo no esporte ganhou destaque, bem como o consenso de que o próprio esporte compreenderia um campo estratégico de combate à violência racial e à xenofobia. Para tanto, era importante que os Estados, representados pela Educação Formal e Informal, mídias, Comitês Olímpicos, federações e organizações não-governamentais oferecessem respostas conjuntas ao problema. Passados mais de vinte anos da

---

<sup>37</sup> FANON, F. (1968).

<sup>38</sup> BRASIL. Lei 10.639, de 9 janeiro de 2003. estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. *Diário Oficial da União*, de 10 de janeiro de 2003.

<sup>39</sup> BRASIL. *Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata*, 31 de agosto a 08 de setembro, 2001.

Conferência, é possível dizer que muito pouco foi feito nessa direção, sobretudo se forem levadas em conta as pesquisas mais recentes que indicam o aumento da violência racial no esporte<sup>40</sup>. Buscando escapar ao jargão corrente, segundo o qual o esporte seria não mais que “um reflexo do que acontece na sociedade”, esta obra reúne textos que buscam enfatizar a capacidade que o fenômeno esportivo tem de incidir nesta sociedade, uma vez integrado a ela de forma decisiva. Nesse sentido, disputar a sociedade a partir de novos horizontes, implica disputar o esporte à luz da superação sistêmica da violência racial e demais formas de opressão correlatas.

Esta proposta é apresentada em quatro grandes seções. A primeira, dedica-se às bases constitutivas do esporte moderno, com destaque para a constituição da sua colonialidade. No primeiro capítulo, o leitor contará com as considerações preliminares de uma pesquisa mais ampla de Neilton de Sousa Ferreira Júnior, intitulada *Colonisation Sportive*, termo que faz referência ao debate que o Movimento Olímpico Internacional abriu no início do século XX sobre a “civilização esportiva” e o “tormento da alma africana”. Ancorado a uma abordagem crítica, o capítulo que abre este livro segue em busca da *Sociogênese da tolerância do esporte moderno aos racismos*, isto é, dos determinantes socioculturais e históricos que estruturam uma relação aparentemente “simbiótica” e indestrutível entre raça, racismo(s) e esporte moderno.

Na sequência, Marcio Tralci Filho e Alessandro Oliveira Santos, em capítulo intitulado *Colonialismo e Corpos Atlético Racializados: notas para uma Psicologia Antirracista no Esporte*, colocam em questão a Psicologia do Esporte, na medida em que esta especialidade da Psicologia se insere em um contexto de intenso debate acerca da instrumentalização dos corpos com vistas ao aumento do rendimento esportivo. Com base em revisões de literatura produzidas nas últimas décadas, os autores identificam e analisam o silêncio da Psicologia do Esporte acerca das questões raciais, sobre tudo no que toca as

---

<sup>40</sup> Observatório da Discriminação Racial no Futebol Relatório anual da discriminação racial no futebol 2019 / Observatório da Discriminação Racial no Futebol, Museu da UFRGS - Porto Alegre: Museu da UFRGS, 2020.

dimensões do preconceito, e da discriminação racial, face a eloquência desses fenômenos no esporte contemporâneo.

No terceiro e último capítulo desta seção, Daniel Machado da Conceição e Alexandre Fernandez Vaz discutem *O esporte em seu conteúdo racista*, analisando os discursos legitimadores da presença e ausência de pessoas negras no contexto esportivo. Segundo os autores, dentre as questões que compõem a problemática do racismo no esporte – as quais estão intrinsecamente associadas ao contexto social mais amplo – destacam-se as expectativas de desempenho dos negros em determinadas modalidades e funções no contexto esportivo. A análise desses discursos tem por base uma rigorosa apuração de acervos de imprensa esportiva, literatura científica, torcidas e espectadores, mostrando que o imaginário racista que compõe esse arsenal discursivo segue sustentando crenças racistas sobre as características de temperamento e capacidades físicas de pessoas negras. Esse imaginário encontra no esporte contemporâneo, mantido sob poder dos estratos sociais dominantes, uma forma particular e tanto mais sofisticada de opressão.

Na segunda seção do livro, *Racismo e Cultura Esportiva*, o leitor encontrará discussões relacionadas às formas pelas quais o racismo incide sobre a formação de modalidades esportivas, tendo em vista que as noções de superioridade/inferioridade racial construídas no curso da modernidade ocidental se utilizam não apenas de argumentário biológico, mas também da hierarquização de práticas culturais. Processo contraditório e inevitavelmente atravessado por processos de hibridação, *crioulização* e trocas, por regra assimétricas, entre culturas.

Abrindo a seção, Cristiano Roque Antunes Barreira, Thabata Castelo Branco Telles e Marcelo Alberto de Oliveira nos trazem o capítulo intitulado *Okinawa e o Karatê: entre racismo e afirmação cultural*, no qual analisam a constituição histórica e o estabelecimento do Karatê. Oriunda de Okinawa, essa modalidade se inscreveu no privilegiado círculo do *Budô* japonês, durante um período fortemente atravessado pelo ultranacionalismo, condição que a posiciona em um lugar culturalmente fronteiro e inaugural entre as Artes Marciais Modernas, suscitando questionamentos caros à sensibilidade racista em vigor quanto à sua “verdadeira” identidade nacional. Os autores

argumentam que essas disputas se situam, mais largamente, no quadro geral da institucionalização moderna das Artes Marciais, processo que se caracteriza tanto pelo fascínio e poder de mobilização de seus praticantes quanto por contradições relacionadas à sua inclinação obscurantista, notadamente associada a concepções racistas.

No capítulo seguinte, intitulado *Lado A, Lado B: corpos em movimento na história da Capoeira e do Jiu-Jitsu no Brasil*, Thabata Telles e Cristiano Barreira continuam analisando as nuances do processo histórico e disputas que atravessam a cultura das artes marciais modernas no Brasil, país mundialmente reconhecido pela diversidade de práticas de lutas, artes marciais e esportes de combate. Os autores argumentam que apesar das distinções constitutivas dos gestos técnicos e intencionalidades que orbitam a situação de combate, capoeira e jiu-jitsu brasileiros apresentam semelhanças importantes no que se refere às suas histórias de consolidação, legitimação em território latino-americano e globalização. Ambas as trajetórias remontam às origens e percursos da diáspora africana e asiática durante um período histórico em que modernização era sinônimo de europeização das práticas culturais.

No capítulo *Surfe e Racismo: um breve ensaio sobre o reflexo do racismo no surfe*, Tiago Brant e Vinícius Cardoso de Souza adentram o secular processo de racialização que configura a discriminação de atletas não-brancos no Surfe. Por meio das experiências e vozes de atletas negros do surfe brasileiro, os autores exploram um universo mais cotidiano e subterrâneo de formação da modalidade, dialogando com a teoria social e a crítica da raça para recuperar uma face importante, porém subtraída, da história do Surfe.

Encerrando esta seção, Neilton de Sousa Ferreira Júnior e Rafael Campos Veloso apresentam capítulo intitulado *Videogame, racismos e imperialismo cultural: notas introdutórias para uma Outra Globalização*, buscando elencar e analisar desdobramentos socioculturais dos mais de cinquenta anos de desenvolvimento e disseminação de tecnologias de jogos digitais. Com base na categoria teórica do imperialismo cultural, destacam especificamente os efeitos do ludocapitalismo e da face perversa da globalização dos videogames sobre o circuito de representações das identidades culturais no Sul Global, demonstrando

como a dominação de classe e raça segue orientando esse processo. À luz da abordagem crítica de Milton Santos às técnicas da virada do século XX para o XXI, os autores especulam sobre formas de recepção e apropriação dos videogames mais sensíveis à agenda de emancipação das periferias.

Abrindo a terceira seção, dedicada ao *Imaginário da luta antirracista no esporte brasileiro*, encontramos o texto *A invenção da tradição do "Preto X Branco"*, de Bruno Otávio de Lacerda Abrahão e Antonio Jorge Soares. Amparados à categoria analítica da "invenção das tradições", elaborada por Eric Hobsbawm e Terence Ranger, os autores questionam e analisam o regime discursivo oral, jornalístico e audiovisual em torno da memória dos jogos de futebol "Preto X Branco", datados dos anos 1920 e 1930, reconhecendo criticamente o papel desses aparelhos na tentativa de construção de um ideário e tradição que estabelecem o futebol como um terreno fértil à coesão social, legitimação institucional e partilha de valores civilizatórios.

Debruçados sobre o mesmo período histórico, Petrônio Domingues e Ruan Levy Andrade Reis analisam a biografia militante de *Salathiel Campos, um baluarte da raça no jornalismo esportivo*. Ex-atleta, jornalista e cronista de esportes, Salathiel se destacava também pela sua consciência política e pela forma como instrumentalizou seu trabalho jornalístico para interpelar a segregação racial no campo esportivo. Participante ativo do movimento negro paulista, Salathiel será ainda mais reconhecido pelas contribuições aos jornais da *imprensa negra* e associação aos clubes dos "homens de cor" da Frente Negra Brasileira. Está entre os principais exemplos de protagonismo antirracista no esporte brasileiro da primeira metade do século XX.

Claudia Maria de Farias vai mostrar que esse protagonismo negro também não reconhecia as proibições e barreiras da ditadura militar. Em capítulo intitulado *O corpo e a voz insurgentes de Irenice Maria Rodrigues*, a autora reforça que a presença resistente e reivindicativa de mulheres atletas nos anos 1960 não é nada trivial, posto que elas viviam sob o império da proibição à prática de diversas modalidades, conforme disciplinava o artigo 54 do decreto lei nº 3199 de 1941. Nesse cenário, Irenice Maria Rodrigues se destacava não só por sua contestada condição de atleta meio-fundista olímpica, mas

pela negritude irredutível, pelo protesto antirracista e o combate às arbitrariedades de clubes e dirigentes esportivos.

No capítulo *O futebol diante do mito da democracia racial*, Breiller Pires advoga que a desconstrução do referido mito é um processo que se desenrola na esteira das próprias práticas esportivas, das dimensões mais profissionalizadas às mais amadoras. O futebol, por sua vez, seria um dos principais cenários da constatação da fragilidade do discurso multiculturalista, uma vez que este não só reflete, mas aprofunda desigualdades estruturais, dentre as quais se destaca a desigualdade racial. A relativa hegemonia de ídolos negros no âmbito da prática esconde relações de poder que se estabelecem desde a falta de diversidade em postos de comando à impunidade conferida aos autores das violências raciais. O ator sustenta que esse quadro torna cada vez mais urgente a criação não só de mecanismos de acolhimento às vítimas do racismo, mas também de estratégias que possibilitem aos negros ocupar os espaços de poder do esporte.

Em semelhante direção, Ricardo Pinto analisa *A luta histórica contra o racismo e seus limites*. Para o autor, o que temos assistido à exaustão nos estádios, com bananas sendo jogadas em campo, gritos que imitam grunhidos de macaco, dentre outros gestos, sugere que a compaixão não está na ordem do dia no futebol, mas que o racismo passa a ser uma estratégia possível de “desestabilização” do adversário. Misturado ao frenesi das torcidas, esse expediente de violência se mostra cada vez mais eficiente em sua tarefa de destruição da integridade humana, não encontrando maiores resistências pelo caminho. Violadas e cansadas física e psicologicamente, as vítimas, ainda assim, seguem denunciando a barbárie e nos informando sobre a trama histórica na qual estão inseridas. Parte dessa trama se caracteriza pela desmoralização coletiva da vítima em seu direito de resposta à violência, seguida da redução dos gestos racistas à condição de “brincadeira”. Entre resistências sufocadas a violências celebradas, o esporte vai configurando um expediente particular de tortura, em que a dor e o sofrimento dos vitimados alimentam o gozo de espectadores anônimos, que jogo após jogo vão fazendo novas vítimas.

O sucesso da barbárie, contudo, pode ser relativizado justamente pelas formas históricas de luta e resistência que operam tanto interna

quanto externamente ao esporte. A quarta e última seção da coletânea, que trata dos *Horizontes de superação do racismo no esporte*, oferece análises e proposições a partir da fortuna teórica e pedagógica da Educação Física. No capítulo intitulado *Educação Física a toque de atabaques*, Ana Carolina Toledo traz um panorama das manifestações culturais negras compondo e restabelecendo o tamanho original da cultura corporal de movimento, organizada por uma Educação Física que até pouco tempo só reconhecia as suas raízes europeias. Toledo identifica que a transformação da capoeira em conteúdo educativo de escolas formais ou escolinhas de esportes não é obra do acaso, da mesma forma que a celebração de datas marcantes para a história do povo negro brasileiro, como o 13 de maio e o 20 de novembro está longe de ser um gesto meramente simbólico. Elemento chave desse processo, as diretrizes instituídas pela Lei 10.639/03, alterada pela Lei 11.645/08 (que regulamenta a obrigatoriedade do ensino da História e Cultura Afro-brasileira e Indígena em todos os níveis de ensino), abriram caminho à integração de outras manifestações culturais, tais como Maracatu, o Hip Hop, dentre outras, fortalecendo práticas reflexivas mais sensíveis à questão e à importância da diversidade cultural.

No capítulo intitulado *A importância da educação física escolar como estratégia de desconstrução do racismo no esporte*, Leila Maria de Oliveira reforça que o esporte, enquanto objeto de estudo da Educação Física, pode ser problematizado em suas premissas de valorização do talento, funções pedagógicas de desenvolvimento físico, psicológicos e sociais. Por isso mesmo, torna-se um terreno fértil à reflexão sobre a sociedade e as suas contradições, sendo o cenário das situações racistas ocasião perfeita à discussão sobre o valor do reconhecimento à diferença. A estratégia propositiva da autora estabelece a necessidade de (i) promoção da escuta aos professores de Educação Física, atenta às suas dificuldades e estratégias de implementação do ensino da cultura e história afro-brasileira, do (ii) resgate histórico e conceitual do racismo no âmbito da Educação e, por fim, (iii) a instrumentalização da Educação para as Relações Étnico Raciais na disciplina Educação Física como estratégia de enfrentamento ao racismo no esporte.

Na mesma direção, Iury Crislano de Castro Silva, Henrique Antunes Cunha Júnior e Luiz Sanches Neto propõem *Princípios para*

*consolidar uma Educação Física Escolar antirracista e tensionar a cultura*, tendo por foco a consolidação de uma perspectiva antirracista que congregue princípios ético-políticos e práticas pedagógicas. Os autores consideram que essa tarefa carece da discussão e apreensão rigorosa de conceitos, bem como da sua mobilização no sentido da promoção de tensionamentos na cultura esportiva contemporânea, ora hegemônica na sociedade brasileira. Sendo propósito fundamental da República assegurar e incentivar a plenitude da vida de todos sem “preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação”, a verticalização do preconceito e discriminação racial antinegro se faz preferencialmente necessária na sua condição estrutural. Em outras palavras, o combate ao racismo, conforme exemplarmente instituído na ocasião da Conferência de Durban, em 2001, não pode desconsiderar as dimensões de classe e gênero intrinsecamente envolvidas.

Tanto mais sensíveis a essa estruturalidade do racismo, Luciana Venâncio e Carolina Cristina dos Santos Nobrega encerram a coletânea trazendo reflexões sobre os *Feminismos negros na Educação Física*, caracterizando o esporte e a sociedade contemporâneos não só como institucionalidades racistas, mas entregues a uma racionalidade neoliberal reconhecida pela forma com que naturaliza a objetificação e descartabilidade dos corpos negros. Trata-se de uma lógica de desumanização que reforça violências e modelos de sociabilidade estruturados nas desigualdades e no distanciamento das condições do bem viver. Diante desse quadro, as autoras propõem a problematização do fenômeno esportivo à luz de uma abordagem feminista negra e localizada no âmbito escolar. Entendem que esse debate pode incidir sobre a função da Educação Física Escolar, orientando processos de reeducação para a desconstrução de um modelo esportivo hegemônico, no interior do qual continuam se reproduzindo imagens do corpo escravizado e governável, bem como estereótipos e discriminações, hoje levados às últimas consequências com a carbonização de jovens atletas estocados em contêineres.

Enfim, essa obra, produzida em quase sua totalidade durante a pandemia de covid-19, também traz nas suas entrelinhas as marcas de um momento de reclusão e profunda reflexão sobre o mundo e o esporte que temos e aquele que queremos. Temos a convicção de que



desejamos um esporte mais próximo daquele que, abraçado à utopia, pregava o conagraamento entre os povos e a paz. E se a utopia está logo ali na frente para nos colocar em movimento, ela também no faz lembrar que no momento em que a alcançamos ela deixa de estar no plano do desejo, abrindo a possibilidade para novas buscas.

Que este livro seja uma via para que as utopias permaneçam sempre presentes em nossos horizontes, colocando-nos em um movimento não apenas corporal, mas, acima de tudo, humano.

Boa leitura.

Neilton de Sousa Ferreira Júnior e Katia Rubio

Inverno de 2022

# INDICADORES DA CULTURA DO ESPORTE MODERNO E O NACIONALISMO

## SEÇÃO UM:

### COLONIALIDADE DO ESPORTE DE SOBRENOME MODERNO

# SOCIOGÊNESE DA TOLERÂNCIA DO ESPORTE MODERNO AO RACISMO

NEILTON DE SOUSA FERREIRA JÚNIOR

*...existem certas formas desportivas autóctones localizadas em uma região específica, e, às vezes, em um distrito, que devem ser estimuladas, mas que nunca passarão de diversão e lazer. 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*

– Pierre Coubertin.

*Veremos que a alienação do negro não é apenas uma questão individual. Ao lado da filogenia e da ontogenia, há a sociogenia*

– Frantz Fanon.

## INTRODUÇÃO

O presente capítulo compreende o prolongamento de um estudo sistemático sobre as raízes do racismo no esporte moderno, cujas considerações preliminares foram publicadas em artigo intitulado “*Colonisation Sportive*”: o laboratório da simbiose racismo e esporte moderno (FERREIRA JÚNIOR, 2021). Filiado a uma abordagem fanoniana (FANON, 1968; 1980; 2008), sigo em busca dos determinantes sócio-históricos e ideológicos da relação aparentemente simbiótica entre raça, racismo(s) e esporte moderno. Parto do pressuposto de que essa relação tem sido frequentemente negligenciada em pesquisas brasileiras e sistematicamente subtraída da grande narrativa histórica justificadora da hegemonia global do modelo esportivo moderno. Essa grande narrativa apoia-se em uma concepção exageradamente triunfalista de um esporte que se desenvolveu na esteira da revolução industrial burguesa. A posição que

se tentará defender aqui é a de que o esporte moderno não poderia ser o que é, não fossem os empreendimentos colonialistas e imperialistas de destruição dos ecossistemas colonizados.

Há pelo menos trinta anos, abordagens críticas da história e da sociologia do esporte mundo afora têm se debruçado sobre a *instrumentalidade colonial e neocolonial* do esporte moderno, identificando não só contradições referentes à sua promessa civilizadora, mas sua relação intrínseca com uma concepção de mundo unidimensional e etnocêntrica. Nesse sentido, esta reflexão advoga que a superação sistêmica do racismo no esporte passa necessariamente pela crítica das categorias modernas que o constituíram e pelo exame crítico dos “seus” valores.

## UMA SOCIOGÊNESE DO RACISMO NO ESPORTE

A ideia de que as práticas esportivas modernas são dotadas de valores, virtudes civilizatórias e espírito suprapolítico se impõe e se reproduz no senso comum de modo imperativo e aparentemente incontestável; mas também reúne adeptos na academia e entusiastas do campo progressista que, salvo exceções, tendem a se alinhar a uma abordagem mais conservadora ou, no limite, um tanto mais sensível à necessidade de políticas redistributivas (BROHM, 1982; BROHM, PERELMAN e VASSORT, 2004). Grandes teóricos do esporte moderno, como o professor Jim Perry (2016), chegam a reforçar que o *Olimpismo do século XXI* – isto é, a filosofia e antropologia social que anima e confere ao esporte moderno um “papel social” (em consonância com a liberal democracia ocidental) – foi o que de melhor se produziu em termos de experiência ética.

Contra os alertas sobre o caráter etnocêntrico desse argumento, Perry sustenta que a crítica pós-colonial ao modelo esportivo vigente não passa de uma “estratégia relativista”, reiterando a suposta superioridade do modelo esportivo ocidental em relação aos “outros sistemas”. Superioridade que, segundo o filósofo, se consagra no regime de “valores universais” que as práticas esportivas modernas carregam. Para Perry, ao casamento entre esporte moderno, Olimpismo e Liberalismo caberia não mais que uma espécie de “manutenção autocrítica”, gesto que compreenderia um valor “constitutivo” das sociedades liberais.

O filósofo parece não contar com o fato de que a ideia moderna da democracia liberal ocidental esteve intrinsecamente associada a um projeto de globalização, cujo desenvolvimento dependeu (decisivamente) da criação e exploração de infra-humanos e colônias (MBEMBE, 2014). Frequentemente suprimida da história da modernidade, essa fratura da razão ocidental segue produzindo um sem número de assimetrias e sustentando violências contra classes empobrecidas e racializadas, para as quais dedica não mais que uma liberdade e igualdade nominal. Isso fica flagrantemente evidente quando assistimos à deslegitimação massiva da presença do corpo negro na cena esportiva, acompanhada de cânticos e gritos racistas (RÜDIGER, 2021).

Pouco atenta a esse quadro, a defesa em abstrato e irrepreensível da democracia liberal do Ocidente, representada pelo Olimpismo contemporâneo, não só se filia como remonta a antigas aspirações universalistas do Barão Pierre de Coubertin, fundador do Movimento Olímpico Internacional e também protagonista intelectual da chamada *colonisation sportive*. Capítulo importante, mas também negligenciado pela história oficial do esporte, a defesa intransigente à disseminação do esporte ocidental entre os africanos durante o século XX não só negligenciava a barbárie colonial em curso, como reforçava a crença ocidental no “baixo valor” dos sistemas culturais autóctones (ODENDAAL, 1988; COUBERTIN, 1931; 2015). A ilusão quixotesca de Coubertin seguia orientação semelhante às narrativas românticas da aventura colonial europeia, por regra produzida por colonialistas e entusiastas da colonização, cujo cinismo é implacavelmente denunciado por Aimé Césaire (2010), em seu *Discurso sobre o colonialismo* e, anos mais tarde, nas obras de Frantz Fanon.

À semelhança de Coubertin, Perry também não coloca em questão os resultados práticos do Olimpismo e do próprio esporte moderno, sobretudo no que se refere à sua relação com as demandas concretas das sociedades asfixiadas pelos regimes coloniais impostos pela Europa. A própria crença no esporte enquanto fenômeno a parte da sociedade tem profunda relação com esta sombria indiferença para com a materialidade dos dramas sócio-históricos dos povos não brancos, até hoje privados do direito à autodeterminação.

Aquilo que deveríamos considerar como não mais que uma aspiração civilizacional cega, orientada por um humanismo colonialista

inconsequente, sobrevive agora na forma de programas esportivos destinados à “promoção da paz” e do “desenvolvimento humano” dos subdesenvolvidos (KWAWUK, 2008; MELO, 2011). Sem conhecer maiores adversários, essa arquitetura político-ideológica se estabelece com relativo sucesso em quase todas as sociedades do Sul Global, servindo, em larga medida, como palco de afirmação da *pax ocidental*, da não alternativa à sociedade concorrencial capitalista, e do controle às contingências revolucionárias (GEMS, 2006b; CHARITAS, 2015).

### ESPORTE, UMA TÉCNICA MODERNA: NOTAS METODOLÓGICAS SOBRE A SOCIOGÊNESE DE FANON

Nascido no seio das transformações culturais modernas, o esporte se afirma no século XIX conectado a uma condicionante utilitarista e instrumental, mais tarde reduzida à palavra *razão*. Termo do qual as burguesias metropolitanas vão se servir abundantemente, ora como estratégia de afirmação do próprio *ethos*, ora como instrumento de afirmação da sua superioridade cultural e racial, mediante difusão racionada de práticas e reconfiguração de hábitos urbanos (MASCARENHAS DE JESUS, 1999). A isto se acrescentará uma gama de pressupostos e atribuições, dentre os quais se destaca a produção, pelo esporte, da raça forte e do corpo viril (DIMEO, 2002; COUBERTIN, 2015). A tarefa da produção da raça forte era delegada aos impérios, que administravam dietas esportivas distintas para os filhos da aristocracia, visando a imunizá-los contra os climas “exóticos” das colônias que futuramente iriam comandar e “civilizar”. A dieta esportiva das colônias, por sua vez, tinha por objetivo acelerar processos de aculturação, modernização e “refinamento” do gestuário autóctone (DIMEO, 2002; GEMS, 2004; 2006a; 2006b; COUBERTIN, 2015; SOTOMAYOR, 2017). O sucesso (sempre relativo) desse processo se expressa no caráter ambíguo da recepção das modalidades esportivas do colonizador pelos colonizados, seguido de uma inevitável descaracterização dos sistemas culturais representantes de outros mundos, outras formas de ser, de jogar (HUIZINGA, 2000; BROHM, PERELMAN e VASSORT, 2004).

A eportivização moderna, portanto, não é, na sua origem, uma técnica ligada à emancipação das classes oprimidas, mas um expediente

intrinsecamente ligado à afirmação do *ethos* das classes opressoras, ressignificado à luz das tramas de sobrevivência, resistência e luta anticoloniais. Cabe lembrar que os processos recentes de humilhação pública e integração subordinada de não brancos nas ligas e associações esportivas não deixam de ser uma expressão residual de políticas discriminatórias antigamente mais abertas (GEMS, 2006b; GIGLIO, TONINI e RUBIO, 2014; DOMINGOS, 2006; DOMINGUES, 2009; JAMES, 2013; RÜDIGER, 2021).

A partir desse quadro a proposta metodológica aqui adotada para uma *sociogênese da tolerância do esporte moderno aos racismos* se orienta pela investigação historiográfica e crítica do fenômeno sublinhado, reservando considerações preliminares sobre as possibilidades de superação do racismo a longo prazo. A propósito de esclarecimento, a *sociogenia* compreende uma categoria teórico-epistemológica elaborada por Frantz Fanon e experimentada pelo próprio autor em suas investigações. Basicamente, ela advoga que a alienação do negro não se trata apenas de uma questão particular ao indivíduo, dado que, junto à filogenia e à ontogenia, encontra-se a sociogenia, isto é, as raízes sócio-históricas da alienação, cuja apreensão nos permitiria oferecer um diagnóstico, bem como um *sociodiagnóstico*, sem o qual não é possível dar uma resposta final ao problema. “O prognóstico”, reitera Fanon (2008, p.28), “está nas mãos daqueles que quiserem sacudir as raízes contaminadas do edifício”.

Estudioso de Fanon e dos fanonismos no Brasil, Deivison Mendes Faustino (2018) explica que a sociogenia compreende uma posição epistemológica que tem por tarefa superar a redução categorial da alienação do negro:

[...] a psicologia filogenética ou constitucional é aquela que relaciona o comportamento humano à “morfologia” e à “fisiologia”, criando uma correlação entre o perfil corporal e as características psicológicas dos sujeitos. Fanon, psiquiatra preocupado com as dimensões sociais do sofrimento psíquico, comemora a ruptura representada pela psicanálise freudiana, mas advoga pela necessidade de ir além da dimensão psicoafetiva do desejo, compreendendo-a em seu contexto histórico e social concreto (FAUSTINO, 2018, p.151).

A orientação sociogênica, portanto, tem por compromisso apreender o fenômeno da alienação na sua totalidade, concebendo

a dominação do homem pelo homem e, mais especificamente, a dominação do homem pelas técnicas, os pontos de partida e condições fundamentais de reprodução das alienações. Nesse sentido, o sofrimento e o adoecimento psíquicos resultantes das violências raciais só podem ser entendidos dentro de sua cadeia de reprodução ou, em outras palavras, como sintomas de um processo social e histórico mais amplo e complexo, cuja compreensão se encontra não apenas nas relações sociais entre indivíduos, mas no caráter das técnicas de mediação social no capitalismo (FAUSTINO, 2018). No que concerne às técnicas, Fanon (2008) se deterá mais atentamente à morfologia do colonialismo, à linguagem, às ciências do colonizador e aos produtos culturais corresponsáveis pela invenção fantasmática do negro. Quando aborda o racismo na sua estruturalidade, Silvio Almeida, por exemplo, atenta para o papel da tecnologia jurídica e político-econômica da referida mediação (ALMEIDA, 2019). Aqui, nosso foco é a tecnologia esporte. O que não significa perder de vista as suas intersecções ideológica, econômica e jurídica, sua historicidade colonial, burguesa, moderna.

O método sociogênico, por isso mesmo, nos permite enfrentar não só a dimensão simbólica da racialização, mas sua dimensão concreta de reprodução material. Conforme Fanon (2008, p.29) salienta, “só pode haver uma autêntica desalienação na medida em que as coisas, no sentido o mais materialista, tenham tomado os seus devidos lugares”. Nosso esforço, nesse sentido, partilha de uma orientação teórica imediatamente preocupada com a materialidade e formas concretas da desigualdade e da desumanização, concebendo que sem a destruição da Raça enquanto dispositivo mantenedor da fortuna de fetiches que edificam a sociedade capitalista não é possível superar o racismo, de modo geral, e o racismo no esporte, de modo específico.

Com base nessa orientação metodológica, podemos considerar que o esporte moderno, a priori concebido pela intelectualidade metropolitana como “fortuna cultural civilizadora”, se apresenta aos corpos não brancos como artifício de negação desses corpos, não como mediação que pressupõe trocas simétricas. O esporte moderno, ou sua teoria original, sempre esteve ancorado às ideias evolutivas, disciplinares e, especialmente no caso dos não ocidentais, à “redenção



da almas”, à civilização das colônias, configurando uma espécie de monólogo que não se permite reparar, uma vez que seria ele mesmo uma técnica de reparação do estado de natureza (COUBERTIN, 2015). Assim estabelecida, a sociabilidade esportiva moderna organizou formas próprias de divisão da experiência, não só com base no referencial da ciência racial (ENTINE, 2000; SCHULTZ, 2019), mas nas hierarquias de gênero e classe. Na África do Sul do século XIX e mesmo no Caribe da primeira metade do século XX, os clubes britânicos se estabeleceram como verdadeiros enclaves, trincheiras de cultivo e desenvolvimento da britanidade, espaços nos quais o nativo se sentia estranho em sua própria terra (ODENDAAL, 1988; HALL, 2003).

O quadro que a historiografia e a sociogênese da tolerância do esporte moderno ao racismo nos mostra, reiteradamente, é que a forma como a desumanização do não branco se reproduz, não se limita apenas ao plano da retórica civilizacionista, mas se ancora a uma desigualdade material, que se observa desde a organização das suas instituições, enquanto espaços dedicados à manutenção da hegemonia da classe dominante. A integração do negro aparelhos esportivos da burguesia se dá sempre *de fora para dentro*, quase sempre implica tensões, cuja vítima não raro é o corpo negro. Na sociedade de classes orientada pelo modo de produção capitalista, a ideologia do esporte-espetacular (mercadorizado) cuidará de produzir processos tanto mais eficientes de coisificação e embrutecimento, férteis à emergência dos novos racismos, dentre outras formas de violência (BROHM, PERELMAN e VASSORT, 2004; RÜDIGER, 2021). Essa (hiper)tolerância do esporte à violência racial conta com uma força ideológica adicional, segundo a qual não haveria alternativa à ordem concorrencial e atomização vigentes, em que a ideia de justiça se consagra nas narrativas de ascensão social como ritual de redenção. No campo esportivo contemporâneo, essa expectativa se eleva a graus ainda maiores, muito embora reiteradamente se revele falsa.

A relação racismo e esporte moderno, por isso mesmo, não compreende apenas imagens da violência verbal em estádios, capturadas pelas câmeras de televisão. Ela se distribui e assume as mais diferentes formas, tendo por base a instrumentalidade que a classe dominante confere às práticas e às suas instituições. Analisada a partir de uma escala menor, mas não menos importante, a relação *aparentemente simbiótica*

entre raça, racismo e esporte se expressa no uso recorrente das práticas esportivas modernas como expedientes laboratoriais de justificação de teses racistas (ENTINE, 2000; GEMS, 2006b; DELSAHUT, 2011; SCHULTZ, 2019). Publicações recentes, debruçadas sobre as justificativas da presença bem-sucedida dos negros no esporte, apontam que a crença na “disposição racial” do respectivo grupo para tarefas do gênero não perdeu prestígio. No caso de modalidades que envolvem potência e velocidade, a crença ganha ainda mais força, especialmente dentro da comunidade esportiva, agora tanto mais amparada por uma renovada ciência da raça (SAINI, 2019; SCHULTZ, 2019).

### RAÇA, IDEOLOGIA DO ESPORTE OCIDENTAL E A PRODUÇÃO DO “RESTO”

A *raça*, conforme destaca Achille Mbembe (2014, p.27), não passaria de uma “ficção útil, uma construção fantasmática ou uma projeção ideológica, cuja função é desviar a atenção de conflitos considerados, sob outro ponto de vista, mais genuínos”, a saber: a luta de classes e a luta dos sexos. Raça, no entanto, também é uma categoria ambígua e móvel, que serve às políticas de dominação e manutenção de opressões e, inversamente, às políticas de afirmação, luta e resistência de grupos oprimidos. Estabelecer essa distinção é crucial, tendo em vista que as resistências antirracistas no esporte, para ficarmos nesse exemplo, se servem de semelhante gramática, ao mesmo tempo em que são capturadas por forças de mercado, que convenientemente se ocupam das questões e identidades raciais como fonte de agregação de valor aos seus produtos e marcas (GILROY, 2007). A força e densidade do dispositivo raça, por isso mesmo, conforme reitera Mbembe (2014), se deve à sua ambiguidade e múltiplas possibilidades de uso. Nesse contexto, a utilização da raça enquanto elemento de organização do mundo a partir de hierarquias essencialistas de identidade nacional, cultural e de trabalho assume proporções tanto mais perigosas no presente, uma vez que circulam pelo senso comum com distinta liberdade, orientando manifestações massivas de racismo e xenofobia em estádios e redes sociais, bem como o já mencionado determinismo racial do desempenho esportivo (ENTINE, 2000; PEUKER, 2009; TRALCI FILHO e SANTOS, 2017).

Não é o esporte moderno um fator preponderante à hierarquia dos desempenhos, mas, sim, a sua teorização enquanto peça de uma grande engrenagem do “processo civilizador”, subsequentemente instrumentalizado para fins neocoloniais de manutenção da acumulação capitalista (KWAUK, 2008; O’BONSAWIN, 2010; DIP, 2013; BOYKOFF e MASCARENHAS, 2016; PEACHEY, MUSSER e SHIN, 2017). Não se quer defender com isso que o esporte moderno não apresenta alguma coerência. Ocorre que o conjunto de contradições que esse fenômeno sustenta afeta de maneira mais decisiva a grupos sociais minoritários, à exemplo da já mencionada disseminação do esporte moderno à sombra dos empreendimentos coloniais. Essa violência original, de implicações no plano simbólico e material, compreende a destruição de ecossistemas ancestrais, seguido de um processo de integração a uma modernidade burguesa, marcada por relações assimétricas altamente sensíveis ao humor da classe/raça dominante (ODENDAAL, 1988; BROHM, PERELMAN e VASSORT, 2004; GIGLIO, TONINI e RUBIO, 2014).

Antes que a sociologia crítica levantasse as suas primeiras polêmicas acerca da sociabilidade esportiva, Johan Huizinga, já nos anos 1930, argumentava sobre a “esterilidade simbólica” do esporte moderno no que tange à constituição de novos valores.

[...] nas civilizações arcaicas, as grandes competições sempre fizeram parte das grandes festas, sendo **indispensáveis para a saúde e a felicidade** dos que nelas participavam. Esta ligação com o ritual foi completamente eliminada, o esporte se tomou profano, foi “dessacralizado” sob todos os aspectos e **deixou de possuir qualquer ligação orgânica com a estrutura da sociedade**, sobretudo quando é de iniciativa governamental. A capacidade das técnicas sociais modernas para organizar manifestações de massa com um máximo de efeito exterior no domínio do atletismo não impediu que nem as Olimpíadas, nem o esporte organizado das Universidades norte-americanas, nem os campeonatos internacionais tenham contribuído um mínimo que fosse para elevar o esporte ao nível de uma atividade culturalmente criadora. Seja qual for sua importância para os jogadores e os espectadores, ele é sempre estéril, pois nele o velho fator lúdico sofreu uma atrofia quase completa (HUIZINGA, 2000, p.142).

No atual quadro de recrudescimento das violências raciais no esporte, a crítica de Huizinga recoloca para as ciências sociais a tarefa de pensar concretamente as reais capacidades do esporte em inspirar valores ligados não só à tolerância, mas ao reconhecimento. Para a sociologia crítica, essa tarefa concorre injustamente com um quadro em que o esporte, segundo Brohm, Perelman e Vassort (2004, n/p), se torna cada vez mais objeto de uma “dissociação quase esquizofrênica existente entre os discursos oficiais de reforço a ‘boa consciência esportiva’ e as tristes evidências do meio, a saber, o aumento e agravamento da violência dentro e fora dos estádios”. Essa separação esquizóide submete as vítimas da ideologia do esporte a uma dupla dissociação, expressa em ideias fixas, segundo as quais a instituição esportiva estaria, apesar de tudo, a salvo do sistema de fetiches. A segunda dissociação se refere à lógica binária que orienta a defesa da existência de um “bom esporte” em oposição aos seus “maus usos” ou “desfigurações”, dentre os quais se destacaria a violência racial.

Exaustivamente flagrada pelas transmissões televisivas, a violência racista contra atletas não brancos parece compor o cálculo da economia de imagens e discursos constitutivos do espetáculo esportivo. Cálculo que prevê algumas horas, ou mesmo dias de comoção e debate, que tendem a redundar na redução do fenômeno à juízos morais e na individualização da responsabilidade, quase sempre penal e monetária. Mas antes mesmo que possamos contar com esses resultados, somos assaltados por um novo caso de violência racial, que reinicia um novo ciclo, nos conduzindo a uma espécie de “circuito de dessensibilização”.

Esse circuito conecta-se à supervalorização do consumo acrítico do espetáculo e à captura mercadológica de um fenômeno que se sustenta fundamentalmente sobre os ombros de corpos mercadorizados, por isso passíveis de toda sorte de usos e abusos, à exemplo dos dezesseis jovens futebolistas estocados em contêineres do Clube de Regatas Flamengo, dez dos quais morreram carbonizados em fevereiro de 2019. A lógica da estocagem, muito presente em concepções de alojamentos esportivos, segue uma lei fundamental do capitalismo voltada à aceleração e ao barateamento da produção da mercadoria/ atleta. Embora compreenda uma das bases da imensa pirâmide sobre a qual se sustenta o esporte comercial, esse processo ainda encontra pouco espaço na agenda de investigação científica. Da mesma forma, a

relação entre racismo e ideologia do esporte prossegue quase intocada, como se o esporte não se apresentasse à sociedade como um produto do sistema capitalista, mas como algo à imagem e semelhança da família nuclear e do trabalho. Relações nas quais tendemos não só depositar a mais profunda confiança, mas preservar como um bem que não se permite modificar (BROHM, 1982). Diferentemente de qualquer outro produto globalizado, o esporte talvez seja o único que conseguiu deitar raízes nas regiões mais profundas da subjetividade e imaginário social a ponto de não se permitir criticar, como é de costume, por exemplo, nas questões de economia, política institucional, literatura e cinema. Para Brohm, Perelman e Vassort (2004, n/p), “numa sociedade gangrenada para a caça ao lucro, o esporte seria, então, capaz de permanecer uma pequena ilha ‘pura’ protegida por seus ‘valores’”.

### GLOBALIZAÇÃO OU COLONIZAÇÃO ESPORTIVA MODERNA?

Um dado que parece escapar à nossa compreensão quando recuperamos a história do esporte moderno, refere-se ao fato de que até o início do século XX a Europa exercia domínio sobre quase todo o globo, obtendo diferentes graus de sucesso em sua empreitada imperialista, seja no plano econômico, político ou cultural. Sua fome por abertura de mercados e riqueza ainda hoje é romantizada e cantada como uma aventura civilizatória, cujos benefícios transcendem a destruição e subdesenvolvimento produzidos (GEMS, 2004; CÉSAIRE, 2010; MBEMBE, 2014; 2019).

Estados Unidos logo iriam ocupar o posto principal de poder geopolítico, posição que vinha sendo construída ao longo de séculos de sobreposição às populações originárias do território norte-americano e às populações nativas habitantes das ilhas do Pacífico, América Central e Caribe. Em termos práticos, esse empreendimento compreendia a implementação de infraestruturas de espoliação capitalista e a transformação das terras indígenas em propriedades privadas. Os hábitos corporais e linguagem anglo-saxã, a moral protestante e o ideário supremacista branco compreendiam os elementos fundamentais de uma superestrutura de dominação (GEMS, 2006a; 2006b; ZINN, 1980).

Já no século XIX, o sistema imperialista não podia ser pensado sem a participação decisiva dos estadunidenses em guerras e assinaturas de acordos e tratados interimperialistas. Embora notadamente segregacionista, seu modelo de sociedade contava com o apreço de filósofos e estadistas do mundo inteiro, a exemplo do próprio Pierre de Coubertin, que considerava o país norte-americano um exemplo de democracia à despeito do flagrante genocídio contra os povos indígenas e da segregação racial organizada pelo estado. Outro exemplo emblemático do autoritarismo imperialista se expressa na organização, ao final do mesmo século, da Conferência de Berlim. O encontro celebrava a *partilha da África* entre a Inglaterra, França, Alemanha, Bélgica, Holanda, Itália, Portugal, Espanha e Estados Unidos, oficializando o direito das respectivas potências imperiais em exercer domínio sobre porções geograficamente demarcadas do continente africano, sob a justificativa de que tais ocupações também culminariam no desenvolvimento dos respectivos territórios. Esse novo momento da política imperialista e colonial se particularizou mediante uma fortuna de técnicas auxiliares à dominação pelas armas e pela tortura.

Alternativas que contribuíram decisivamente para a produção de um Terceiro Mundo aos ombros dos quais o Ocidente dava conta de seu desenvolvimento (RODNEY, 1975; FANON, 1980; CÉSAIRE, 2010; BALANDIER, 2014). Paralelamente ao estabelecimento do saque de recursos naturais, desenvolviam-se em todo o continente missões religiosas, expedientes educacionais e práticas esportivas cultivadas por famílias e clubes da burguesia local e imperial (ODENDAAL, 1988; DIMEO, 2002; GEMS, 2004; 2006b; SOTOMAYOR, 2017).

Processos de apropriação popular das práticas esportivas modernas ocorrem paralelamente à colonização, apresentando diferentes níveis de sucesso e configurações, sempre inflamados por tensões raciais e interdições impostas pelas classes dominantes (DIMEO, 2002; DINE, 2002; GEMS, 2006b; DOMINGOS, 2006; ABBASSI, 2009; JAMES, 2013). Isso não significa dizer que tais interdições dão conta da compreensão sobre as “origens” do racismo no esporte. Enquanto domínio e técnica produzida pelos impérios, o esporte por regra foi apresentado como prática cultural superior às demais. Elaboração narcisista que ora reforçava o seu próprio racionamento, ora a sua ampla

distribuição entre os autóctones (ODENDAAL, 1988; DIMEO, 2002; GEMS, 2006a; COUBERTIN, 2015). A isto é preciso acrescentar o papel da burocratização do esporte no reforço à sua instrumentalização colonialista. Característica que compreende a formação de organizações internacionais orientadoras e reguladoras da prática, bem como do controle direto ou indireto das instituições esportivas dos países colonizados (CHARITAS, 2015).

De acordo com Gerald Gems (2006b, p.4), a infraestrutura capitalista e a *Wasp Culture* sempre andaram juntas na construção da dominação colonial. O autor registra que ainda no início do século XIX, colonialistas estadunidenses passaram a ver na caça aos animais não apenas uma atividade econômica rentável, mas um atraente expediente esportivo, que ao fim do mesmo século havia dizimado manadas inteiras de bisões, pondo fim à cultura indígena das planícies. O povo havaiano enfrentaria processo semelhante, a partir dos anos 1820, quando seus territórios passaram a ser ocupados por missionários protestantes e *yankee capitalists*, grupo que condenava o sistema cultural e vida comunal havaianos, considerando-os um empecilho ao desenvolvimento de formas superiores de produção e cultura. Essa condição autorizou os colonialistas a colocar em marcha processos de aculturação concomitantes à expropriação territorial. O estabelecimento do beisebol como modalidade oficial da península não se deu sem a marginalização de práticas locais, como o boxe, o surfe e a canoagem.

Os colonizadores introduziram internatos em que os educandos eram doutrinados com base na *Wasp Culture*, bem como no jogo de beisebol. Instituíram sistemas judiciais, comerciais e capitalistas até então desconhecidos pela população nativa e, mesmo sob forte protesto havaiano, o *Great Māhele*, de 1848 [política de redistribuição territorial do Havaí], se impunha, dando livre curso ao loteamento de propriedades privadas. Em 1890, os estrangeiros possuíam mais de 75% dos hectares da ilha, grande parte em plantações onde o beisebol servia como mecanismo de controle da força de trabalho local (GEMS, 2006b, p.4).

Expediente auxiliar da expansão do sistema de produção capitalista, a colonização esportiva ultramarina estadunidense se estendeu à América Central e Caribe, conduzindo processos semelhantes de subtração e

marginalização de sistemas culturais locais. À semelhança do caso trindadense, a recepção de modalidades esportivas estadunidenses pelos povos colonizados do Mar do Caribe atendia, em alguma medida, aos processos de formação moderna dessas sociedades, que acabaram integrando o esporte à suas identidades e utilizando-se do seu expediente como forma de luta e resistência anti-imperialista (GEMS, 2006b; SOTOMAYOR, 2017).

O uso anti-imperialista do esporte muito se deve às formas não programadas e difusas de disseminação das modalidades. Nos países caribenhos, descreve Gems (2006a, p.198), o beisebol antecedeu a ocupação estadunidense em função do intercâmbio de estudantes que voltavam dos Estados Unidos trazendo na bagagem suas luvas, bolas e tacos. Jogos contra equipes estadunidenses tiveram início ainda em 1866. Sete anos mais tarde, Cuba inaugurava a própria liga profissional. Já no final daquele século, o desenvolvimento e nacionalização do beisebol assumia um forte viés anti-imperialista, resistente à *Wasp Culture* (GEMS, 2006a; 2006b). Carregada de atributos evangelísticos, a colonização esportiva estadunidense tinha por objetivo enfraquecer a influência cultural espanhola há muito enraizada na Ilha, assim como o sincretismo religioso legado pelos povos de origem africana. Nesse contexto, a Associação Cristã de Moços (YMCA, para a sigla em inglês) se apresentava como um forte aliado da *Wasp Culture*, integrando em seu cardápio de práticas esportivas modernas a fé protestante e a separação entre sexos. Embora não rivalizasse abertamente com o catolicismo caribenho, a instrumentalização colonial anglófona do esporte tinha por alvo central as práticas religiosas e jogos classificados como “exóticos” (GEMS, 2004; 2006a; 2006b; SOTOMAYOR, 2017). Sotomayor (2017) caracteriza esse processo como uma *relação triangular* entre estado imperialista, religião e esporte moderno, considerando a hegemonia do esporte como um fenômeno que se desenrola em função de outros elementos da guerra contra as culturas locais.

Em Cuba, essa guerra se acirrava na medida em que as resistências culturais locais iam se fortalecendo à luz do horizonte de libertação nacional. O país caribenho já contava com uma constelação de grandes talentos esportivos no beisebol e no boxe, conquistando vitórias importantes em confrontos com equipes e boxeadores



estadunidenses. Tanto que a sequência de vitórias cubanas nos anos 1910 foi razão suficiente para que Ban Johnson, então dirigente de beisebol estadunidense, ordenasse a proibição de disputas entre as respectivas representações nacionais. De acordo com Gems (2006b, p.8), o dirigente considerava “que a sequência de derrotas para equipes multirraciais poderia perturbar a percepção de superioridade branca norte-americana”. Esse quadro expressa de forma contundente a importância da questão da raça para os protagonistas da colonização esportiva, os quais nunca esconderam o desejo de fazer do esporte uma plataforma de afirmação de sua supremacia cultural e racial. Para os cubanos, a questão racial estava mais associada aos propósitos de libertação nacional, fortemente representado pela superação técnica e física dos *gringos* no palco esportivo (FANON, 1968; GEMS, 2006b).

Em seu artigo intitulado *Colonialism, Sport and United States Imperialism*, Gems (2006b, p.8) também traz o exemplo de Porto Rico, especificando que o país caribenho não contou com a mesma sorte cubana. Juntamente com a formação protestante e a educação de língua inglesa obrigatória, o império estadunidense implementou expedientes esportivos, condenando moralmente os “jogos de azar”, muito embora a pilhagem imperial ocorria concomitantemente à emergência de Las Vegas, meca dos cassinos. A isto, cabe acrescentar que as tentativas de assimilação do povo porto-riquenho à *Wasp Culture*, que incluía inclusive a concessão de cidadania americana parcial, não obteve o sucesso esperado. Isto porque, segundo Gems (2006b, p.9), “o povo indígena via pouco valor em adotar as ambições materiais do capitalismo estadunidense, enquanto os trabalhadores das plantações ganhavam não mais do que quatro dólares por dia”. Em 1917, mais da metade da indústria do açúcar era controlada por norte-americanos, assim como a indústria do tabaco, o sistema bancário e os serviços públicos. Nesse contexto, o esporte se estabelecia não só como forma de controle, mas, contraditoriamente, como plataforma de evocação e formação de uma identidade nacional que se queria independente (GEMS, 2006b).

Gems (2006b) salienta ainda que a política colonialista ultramarina estadunidense nunca foi unanimemente apreciada pelos seus congressistas. Minoritários, os opositoristas argumentavam que, ao interferir em assuntos de outros países, o estado norte-

americano abdicava de princípios democráticos fundamentais. Congressistas como William McKinley, por sua vez, permaneciam fiéis às recomendações do Destino Manifesto, tanto que, em 1911, quando da ocupação estadunidense das Filipinas, o congressista por Indiana, Albert Beveridge, chegou a declarar que os Estados Unidos não poderiam retroceder um passo sequer em sua tarefa civilizatória, uma vez que se tratava de um chamamento, que somente cabia “aos escolhidos” atendê-lo (GEMS, 2006b). Foi nas Filipinas também que o imperialismo estadunidense estabeleceu o seu sistema esportivo (GEMS, 2004). Fundada pelos estadunidenses em 1908, a Universidade das Filipinas se tornaria uma importante sede de expedientes esportivos, a ponto de rivalizar com a própria YMCA, na qual se concentrava parte da elite local.

A influência estadunidense no país asiático, ex-colônia espanhola, transformou o sistema esportivo local num verdadeiro laboratório de verificação de teses racistas. Gems (2006b, p.11) descreve que a YMCA defendia princípios de integração regional na Ilha, ao mesmo tempo em que “praticava políticas de segregação em Manila” e era indiferente às competições “entre raças”. Contrariando as expectativas racistas, a vitória da equipe filipina de voleibol sobre uma representação estadunidense, em 1915, teria levado a federação local a alterar o regimento do torneio, diminuindo com isso as chances de sucesso dos nativos. O “jogo” estadunidense, contudo, acabou fortalecendo sentimentos nacionalistas filipinos, que também encontravam no esporte e em seus heróis-atletas formas simbólicas de se opor à segunda onda de dominação estrangeira.

O colonialismo esportivo estadunidense também tinha por objetivo a mitigação de tensões “internas” aos países ocupados. Em carta de 1913, destinada ao Secretário de Estado Americano à época, James Sullivan, então ministro para assuntos da República Dominicana, apreciava o papel “pacificador” que o beisebol desempenhava no país caribenho. Gems (2006b, p.15) conta que, para Sullivan, a modalidade havia se tornado uma espécie de “válvula de escape para os espíritos animais dos jovens”, que deixavam de pensar em revolução “para recorrer aos campos de jogo, onde se tornavam contumazes defensores do seu time favorito”. O ministro ainda defenderia que a qualidade do interesse dominicano pela modalidade deveria ser tanto mais estimulada, uma vez que

“satisfazia a natureza local, desejosa por conflitos emocionantes”, além de ser “um verdadeiro substituto aos confrontos armados nas encostas das colinas”. Aqui, mais uma vez, esporte e racismo parecem atuar em reciprocidade, servindo perfeitamente como estruturas de sustentação da dominação imperial, processo que, na mesma época, encontrava no recém-nascido Movimento Olímpico formas de dominação ainda mais sofisticadas.

### “O ESPORTE QUER CONQUISTAR A ÁFRICA”: COUBERTIN, O OLIMPISMO E O NEOCOLONIALISMO

A emergência das “missões civilizatórias” do final do século XIX, encaminhadas paralelamente às disputas interimperialistas pela dominação de novas extensões territoriais na África, e, também, na Ásia e no Caribe, não são movimentos aleatórios, tampouco processos desconectados da orientação racial constitutiva do primeiro e terceiro mundos. Parte dessa ação contou com decisiva participação do Movimento Olímpico, que já nos primeiros anos de existência se deslocava para além das fronteiras europeias, contando com um capital político-diplomático de *retórica* internacionalista e “pacifista”. Concebido por Pierre Coubertin como uma marcha civilizatória, esse projeto se voltava para o continente africano assumindo a condição de *instrumento* de “redenção dos não brancos”, não estabelecendo qualquer relação entre princípios de liberdade e igualdade com a situação colonial que há séculos assolava a região.

Não poderia ser diferente. O movimento esportivo de Coubertin e companhia contava não só com a infraestrutura de clubes e associações esportivas europeias instaladas nas colônias, mas também com o apoio político e filantrópico de reis colonialistas e herdeiros de famílias escravocratas. Diferentemente dos propósitos de olimpização da Europa, a integração da África ao Movimento Olímpico se estabelecia como uma espécie de “medida de segurança”, *técnica* de apassivamento e domesticação contínua dos não brancos em associação a outras políticas culturais colonialistas e ao estabelecimento dos Estados-colônia (ODENDAAL, 1988; DIMEO, 2002; GEMS, 2006b; CHATZIEFSTATHIOU, 2008; COUBERTIN, 2015; MBEMBE, 2014).

Embora tenhamos que concordar que a globalização das práticas esportivas modernas compreenda um processo sinuoso, atravessado por formas particulares de recepção e assimilação da cultura colonizadora (DOMINGOS, 2006; JAMES, 2013), também não podemos deixar de considerar que esse processo foi regido por ações imperiais refratárias a qualquer relação multilateral capaz de revisitar a grande contradição que vigorava na Europa metropolitana até meados do século XX, a saber: a defesa do liberalismo e da universalidade do direito individual acompanhada da manutenção de regimes coloniais genocidas (FANON, 1968; 1980; CÉSAIRE, 2010; MBEMBE, 2014). É preciso, por isso, lembrar que a formação esportiva moderna se dá nesse contexto, de intensa divisão racial e classista das experiências culturais, concentração de capital material e simbólico nas mãos dos herdeiros brancos do colonialismo. De tal sorte que aos herdeiros não brancos restava as formas marginais de integração e participação. Aqui se encontra a base objetiva da violência e dominação racial *no e por meio do* esporte moderno. Essa condição histórica de produção esportiva da subalternidade e da hierarquia racial se observa não só na configuração dos enclaves clubísticos burgueses no interior das colônias (FANON, 1968; ODENDAAL, 1988; HALL, 2003), mas também na ocupação majoritariamente europeia-ocidental dos espaços de poder e de regulação internacional do esporte (GIGLIO e RUBIO, 2017; CHARITAS, 2015). A forma como o próprio esporte institucional se movimenta expressa com eloquência essa assimetria aparentemente indestrutível, agora tanto mais associada ao capitalismo pós-fordista.

Embora não avancem no tema em questão, Brohm, Perelman e Vassort (2004) salientam que a globalização do esporte moderno, marca, dentre outras coisas, o desaparecimento progressivo de técnicas corporais e jogos típicos de vários países. Condição que, em parte, explica a hegemonia de um conjunto específico de modalidades, bem como a homogeneidade e a orientação do fenômeno esportivo moderno para o mercado. Mas como e porque isto segue funcionando sem encontrar maiores adversários pelo caminho?

Embora não escape ao exame rigoroso da realidade, a ideia do “espírito” e “vocação civilizadora” do esporte foi religiosamente

defendida pelo idealismo filosófico de Coubertin em resposta às críticas às contradições patentes de um sistema cultural descolado das noções de igualdade concreta evocadas pelas correntes materialistas. Para Coubertin, ao esporte não competia garantir a igualdade de condições, mas apenas a igualdade de relações, observadas pela mediação e respeito às regras e celebrada no uso dos uniformes. A igualdade de condições, conforme acreditava, não era garantia de “paz” social, da mesma forma que não seria condição da emergência da justiça no contexto esportivo. Essa questão, somada à ascensão do modelo esportivo moderno, segundo o Barão, era uma preocupação restrita “aos partidários partidários da luta de classes”, não do conjunto da sociedade (COUBERTIN, 2015).

Comentários de Coubertin sobre o colonialismo francês e a “questão negra” (*L'Afrique française e La question nègre*) datados do início do século XX, não deixam dúvidas de que o idealista francês não só estava do lado oposto da luta, como era partidário de um colonialismo de corte humanista. Da mesma forma, eles nos revelam um ambíguo opositor da segregação racial estadunidense, capaz de condenar moralmente a forma como os brancos tratavam os negros e se beneficiavam da política segregacionista, ao mesmo tempo em que se mostrava pessimista quanto à possibilidade de alteração do quadro. Pessimismo que se baseava numa espécie de responsabilização dos próprios negros pela situação em que se encontravam, e na admiração pela estrutura social e política estadunidense, para ele o melhor dos mundos em termos de ausência de igualdade de condições e abundância de igualdade de relações (COUBERTIN, 1909a; 1909b; 2015).

Em 1923, encontraremos o ambíguo Coubertin convocando seus interlocutores à “conquista desportiva da África” (COUBERTIN, 2015). Numa espécie de alusão ao colonismo francês do qual era admirador confesso, o Barão entendia ter chegado a hora de o esporte avançar sobre o grande continente, considerando que o território ainda não havia experimentado suficientemente “o gozo do esforço muscular ordenado e disciplinado e demais benefícios decorrentes da sua prática” (COUBERTIN, 2015, p.694). Sobre esse tema em específico, Coubertin não tergiversou. Tinha plena certeza de que a extensão do Movimento Olímpico na África se tratava de uma conquista, e conquista colonial dentre as demais. Numa chave positiva, o idealista classificava o projeto como colonização desportiva, valendo-se de todo

o ideário racial que orientava a imaginação geopolítica e imperialista da época para se referir ao “tormento da alma africana”, sem estabelecer com os povos não brancos qualquer contato direto que desse respaldo à defesa da “expectativa africana pelo esporte”. Essa tese foi defendida na XXII sessão do COI em Roma, ocasião em que se proferiu o seguinte discurso:

E talvez parecerá prematuro sonhar com a implantação, num continente retardatário, entre povos que ainda carecem da cultura mais elementar, do princípio das disputas desportivas, e particularmente presunçoso esperar daquela extensão um reforço adequado para acelerar naqueles territórios a marcha da civilização. Reflitamos, no entanto, sobre o tormento da alma africana. 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).

Embora não fosse unânime, a defesa da ocupação esportiva moderna da África, orientada por uma agenda olímpica, não só não escapava ao paradigma imperialista e racista, como servia à manutenção, por outras vias, da dominação colonial. O trecho destacado acima, também não deixa dúvidas de que o sonho Olímpico de Coubertin se orientava por uma retórica do poder ocidental, eivada de justificativas supremacistas e de uma espécie de “perversa piedade”, exaustivamente denunciada pelo testemunho de Aimé Césaire no livro *Discurso sobre o colonialismo*. Essa obra nos ajuda a entender a que sistema de ideias Coubertin estava submetido, para “não ver” contradição alguma na congregação entre educação, paz olímpica e regime colonial. Segundo Césaire:

Dos historiadores ou novelistas da civilização (dá no mesmo), não este ou aquele, mas todos ou quase todos; sua falta de objetividade, seu chauvinismo, seu racismo solapado, sua viciosa paixão por denegar todo o mérito das raças brancas, particularmente as raças

com melanina, sua monomania para monopolizar toda a glória em proveito próprio. Os psicólogos, sociólogos, etc; seus pontos de vista sobre o “primitivismo”, suas investigações dirigidas, suas generalizações interessadas, suas especulações tendenciosas, sua insistência em caráter marginal o caráter “a parte” dos não brancos, seu rechaço por exigências da causa ao mesmo tempo que cada um desses senhores se reclama do racionalismo mais decidido para acusar desde o alto a incapacidade do pensamento primitivo (CÉSAIRE, 2010, p.44).

Até hoje em vigor, essa face colonialista do Movimento Olímpico Internacional já havia exemplarmente se revelado nos Jogos Olímpicos de Saint Louis, em 1904. Transferida de Chicago para o estado do Missouri, essa edição não foi realizada apenas a contragosto de Coubertin e a despeito do segregacionismo racial organizado pelo Estado desde 1877, mas ao sabor dos organizadores locais, que antecipando-se aos propósitos racistas dos Jogos de Berlim, fizeram do evento um laboratório de investigação e reforço a teses racistas. Durante dois dias, James Edward Sullivan, então chefe do Departamento de Cultura Física e diretor dos Jogos Olímpicos, reuniu grupos populacionais não brancos que participaram de sessões expositivas de “modalidades aborígenes” e modalidades modernas, batizadas como Dias Antropológicos. O baixo desempenho dos convidados serviu à defesa de que eles eram “racialmente inferiores” e, por isso mesmo, “carentes de civilização”. A legitimidade da desaprovação de Coubertin a essa edição olímpica de modo geral e aos chamados Dias Antropológicos, de modo particular, é questionável (SHANTZ, 2008; DELSAHUT, 2011; COUBERTIN, 2015), uma vez que a carta que o Barão dirigiu a Sullivan não só formalizou congratulações ao estadunidense pela administração do evento, como prometeu-lhe condecoração em solenidade que contaria com a presença das realezas da época (SULLIVAN, 1905).

Esta não foi a primeira vez que Coubertin se associou a figuras conhecidas pelo racismo que praticavam. Sua jornada em busca de patrocínios reservou encontros com personagens como Paul Tulane, conhecido filantropo da Louisiana, herdeiro dos bens de família proprietária de escravos, morta no calor da Revolução de Santo Domingo (POLLOCK, 1923). Sobre o encontro, datado de 1890, Coubertin escreveu:

Em sua ata de doação, 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. 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 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! (COUBERTIN, 2015, p.85).

Em dezembro de 1901, Coubertin aproveitaria a visita do Rei Leopoldo II a Paris para pedir-lhe apoio financeiro, o qual obteve. Do encontro com o monarca belga, o Barão registrou a seguinte memória:

Se [Leopoldo] considerasse interessante, a conversação se prolongava durante um bom tempo. Sua estatura elevada, seu olhar sempre um tanto zombeteiro e sua acuidade ao intervir o tornavam temível. Quando o visitante não resultava simpático, podia chegar inclusive à ironia. Gostava de esportes? Ou, melhor dizendo: tinha alguma vez gostado de esportes? Não posso afirmar isso com certeza, mas posso dar testemunho de que aquilatava seu valor como instrumento para a formação de indivíduos que se destacassem em seus empreendimentos coloniais. Alguns anos mais tarde, encarregou-me de fazer projetos, regulamentos e programas para um "*collège de préparation coloniale*", cuja execução realizei com vivo prazer e lhe remeti depois de documentá-los em detalhe. Naturalmente, o desenvolvimento dos esportes desempenhava ali um papel importante. O projeto fracassou: eu o havia previsto laico e o rei assim o aprovou, más influências religiosas o fizeram malograr completamente (COUBERTIN, 2015, p.404).

Filho de seu tempo, mas também de sua classe social, circuito de ideias e império francês, Coubertin dificilmente faria oposição ao colonialismo. Cabe lembrar que colonialismo e racismo eram políticas conduzidas por influentes figuras direta e indiretamente ligadas ao Movimento Olímpico Internacional, da mesma forma que Coubertin também era um apreciador acadêmico do colonialismo francês. Ljubodrag Duci Simonović (2018) é mais categórico ao afirmar que o principal articulador político e intelectual do moderno Olimpismo ancorava a sua aparente indiferença à situação dos afro-americanos e do próprio colonialismo na África a uma concepção social darwinista de



mundo. Lembra ainda que a “superioridade racial e sua predeterminação” é abordada por Coubertin como algo que se originou na Antiga Grécia. Implicitamente, essa concepção parece orientar o seu Olimpismo moderno, quando da defesa de que a sua disseminação compreendia uma tarefa dos filhos da “raça branca” (COUBERTIN, 2015). A orientação do império britânico à imunização dos jovens contra os climas exóticos e as escolas de preparação para a *colonial life*, tinham o esporte como base de sua dieta, sendo Coubertin como um exemplar conhecedor e apreciador do sistema (DIMEO, 2002; COUBERTIN, 2015).

Falando sobre o colonialismo e o racismo de Coubertin, Boulongne (apud SIMONOVIC, 2018), diz que a conquista de novas colônias era, na opinião do Barão francês, baseada no princípio do direito divino, isto é, na certeza de que as raças humanas se distinguiam em valor e qualidade, sendo natural que uma prevalecesse sobre a outra. Para Coubertin, a afirmação de que ninguém tem o direito de europeizar outros povos, que as religiões não cristãs e raças não brancas são igualmente legítimas, não passava de “belo sofisma”, cujo reconhecimento não conseguia ultrapassar a fronteira dos bares e tabernas (SIMONOVIC, 2018). Simonovic diz ainda que, para Coubertin, a teoria que advogava direitos iguais para todas as raças conduziria a uma política que impediria o “progresso”. Sem que precisasse se rebaixar ao ponto de impor às outras raças a escravidão e mesmo “formas mais leves de servidão”, as raças superiores, segundo Coubertin, tinham pleno direito de privar as raças inferiores de certos privilégios, conclui Simonovic.

A postura apologética e quase mística que orientava o empreendimento Olímpico de Coubertin não tinha qualquer intenção de *pacificar o mundo*, pelo menos, não no melhor sentido do termo sublinhado. Filiado às teses de superioridade racial e cultural de Arthur de Gobineau e de Houston Stewart Chamberlain, o idealista tinha por prioridade a manutenção da hegemonia cultural francesa de um modo particular e, de um modo mais geral, a hegemonia ocidental. Sua sequência de textos intitulada *Cinq siècles et demi d'activité coloniale* (Cinco séculos de uma atividade colonial) não se trata apenas de uma análise acadêmica do colonialismo francês, mas de uma narrativa preocupada em demonstrar que a ação colonial francesa fazia “jus” à sua tarefa conquistadora e civilizatória. “A atividade colonial francesa”,

escreveu, “apresenta características gerais que são tanto mais notáveis que contrariam um preconceito tão difundido quanto injustificado: o da relativa incapacidade da raça do ponto de vista da expansão e do estabelecimento distante” (COUBERTIN, 1916, n/p). Como não supor que sua inclinação colonial-nacionalista não serviu de base à sua *Coloniation Sportive*? Como não supor que a expansão do Olimpismo também não tinha uma orientação racial? Segundo reitera Simonovic (2018), Coubertin não criticava o colonialismo britânico, alemão e belga, para ficarmos nesses exemplos, não por uma questão política apenas, mas porque também era fortemente filiado à concepção de que as “raças superiores” tinham o “direito natural” de consignar o destino das “raças inferiores” aos seus próprios interesses. De que outra forma poderíamos entender a estreita relação que Coubertin estabeleceu com as administrações coloniais e nenhum contato (que se tenha registro) com os colonizados?

Em ensaio sobre a biografia olímpica do Barão, Dikaia Chatziefstathiou (2008) descreve que Coubertin era um dentre muitos franceses que desejavam vingar a derrota francesa na Guerra Franco-Prussiana (1870-1871). Sua mentalidade internacionalista tinha, na verdade, um forte viés nacionalista conservador, ressentido, mas tanto mais desejoso pela recuperação do orgulho francês. Coubertin buscava fazer frente à hegemonia esportiva alemã, suspeitando ter sido esta a fonte da força prussiana. Aqui talvez se explique o seu crescente interesse pela instrumentalidade da cultura física moderna e, particularmente, pela abordagem pedagógica britânica.

A aproximação de Coubertin aos britânicos custaria desavenças com colegas franceses, sobretudo quando, segundo Guttmann (apud CHATZIEFSTATHIOU, 2008, p.97), o Barão passou a “incitar os franceses a imitar os ingleses, como preparação para vingar a derrota para a Prússia”. Esse aspecto não é trivial, uma vez que ele incide sobre a grande narrativa da constituição e justificação à mundialização do Movimento Olímpico. Seu suposto desejo de “promoção da paz” e do “congraçamento” entre povos não passaria de uma camada de proteção de interesses mais profundos, dentre os quais se destaca o já mencionado projeto de dominação e hegemonia cultural ocidental (GEMS, 2006a; 2006b; CHIATZIEFSTATHIOU, 2008; KWAWUK, 2008).

Embora considerado portador do universal, seu Olimpismo moderno não pensava o mundo a partir de seu tamanho original, tampouco considerava a igualdade e a paz entre os homens de modo equivalente. Olimpismo seria aquilo que as “raças” brancas tinham a ensinar para as “raças” não brancas. Não se tratava de uma construção multilateral, tampouco de uma recepção voluntária do programa olímpico pelos colonizados, mas sua imposição em detrimento aos expedientes de prática e fortuna simbólica preexistentes, para as quais Coubertin olhava com soberba piedade, ao mesmo tempo que não via nelas maior valor. Em artigo intitulado *An Olympic Education: From Athletic Colonization to International Harmony*, Christina Kwauk (2008) demonstra que, ainda hoje, esse movimento segue orientação semelhante. Pouco interessados nas realidades, especificidades e demandas locais, muitos programas de Educação Olímpica operam numa lógica de transferência de conteúdos preestabelecidos, reforçando, voluntária ou involuntariamente, a política de hegemonia cultural do Ocidente.

Sobre o avanço da *colonisation sportive*, Coubertin argumentava com seus interlocutores, sobretudo os mais receosos e pessimistas, que não precisavam temer contingências tais como a vitória de uma “raça dominada” sobre a “raça dominante”. Para o Barão, a instrumentalização colonial da pedagogia olímpica, diferentemente do que se acreditava, não inspiraria movimentos insurreccionais que pudessem colocar as colônias em xeque, desde que as respectivas administrações coloniais agissem a tempo. Na ocasião da realização dos Jogos Regionais Africanos na década de 1920, o Barão assim orientava:

Em suas colônias na África, muito bem equipadas, os alemães não temeram introduzir o esporte entre os autóctones. Na Índia, os ingleses, sem alentar muito o movimento, também não se opuseram. A Itália aceitava a ideia com benevolência sem ter tido tempo de pensar muito. A França se opôs. Foi decidido que Argel teria a honra de inaugurar os Jogos Africanos. Apoiados pela metrópole, ou por ela impelidos, os argelinos declinaram essa honra. Foi decidido, então, atrasar a inauguração em dois anos e confiá-la ao país decano, o Egito. Um estádio magnífico foi construído em Alexandria [...] De repente, se soube que as potências fraquejavam com qualquer pretexto e renunciavam a facilitar a ida de suas equipes coloniais.

Os Jogos não aconteceram... esperam [os africanos] desde então. **Os segredos dessa aventura não nos dizem respeito.** Resulta claro que na base de uma oposição que não se distinguiu, nem por sua franqueza, nem por sua lealdade, subsistia a ideia de um prestígio metropolitano ferido pelos êxitos coloniais. Pois bem, 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? (COUBERTIN, 2015, p.695).

Os conflitos decorrentes do colonialismo francês na Argélia estão abundantemente registrados, não sendo possível aqui tratar da história com a riqueza de detalhes que ela merece. Fato é que a dificuldade de se estabelecer uma agenda Olímpica naquele território transcendia o “capricho metropolitano” denunciado por Coubertin. Tratava-se das primeiras rachaduras e tremores numa estrutura colonial francesa que, anos mais tarde, enfrentaria a força do exército popular de libertação nacional, um processo que na segunda metade do século XX ganharia corpo em todo o continente africano, bem como no Caribe, China e Índia. Aqui, mais uma vez, o esporte moderno foi (com justiça) assimilado pelas populações locais e instrumentalizado em favor das resistências (DINE, 2002; GEMS, 2006b; ABBASSI, 2009; JAMES, 2013). Isso indica que a potência universalista do fenômeno em foco não se materializa de modo verticalizado e a priori, mas quando submetida aos interesses emancipatórios dos oprimidos.

Além de contrariar a perspectiva romântica e salvacionista de Coubertin (2015, p.965), os gestos de resistência argelina à realização dos Jogos Regionais nos anos 1920 demonstram que o COI não era apenas indiferente à violência racial determinada pela situação colonial, mas uma de suas forças auxiliares. Condição reafirmada tanto no apoio da entidade internacional à realização dos Jogos de Berlim, em 1936, quanto na sua participação no processo na contenção de “danos” resultantes da progressiva autonomia institucional do esporte africano a partir do Pós-Segunda Guerra Mundial. Num momento em que o tema da autodeterminação dos povos foi ganhando força na esteira da emergência da Declaração Universal dos Direitos Humanos, dos processos de descolonização e guerras anticoloniais, o COI, juntamente com outros organismos internacionais, se posicionava não só como instrumento de mediação de conflitos geopolíticos, mas como

parte importante do conjunto de estratégias (neo)imperialistas do Ocidente com vistas à manutenção do controle político, econômico e cultural das ex-colônias. Essa ação permitiu que as organizações esportivas africanas permanecessem sob tutela britânica e francesa até meados dos anos 1970, conforme detalhadamente investiga Pascal Charitas (2015) em artigo intitulado *Imperialisms in the Olympics of the Colonization in the Postcolonization: Africa into the International Olympic Committee, 1910-1965*.

No circuito de debates relacionados à implementação do esporte olímpico na África durante as primeiras décadas do século XX, encontramos Coubertin, em artigo intitulado *Colonisation Sportive*, de 1931, persuadindo seus leitores a considerarem a necessidade da disciplina esportiva moderna no continente, levando em consideração a capacidade do Olimpismo de enrijecer músculos, mas também de “apaziguar tensões” (COUBERTIN, 1931; 2015). O temor metropolitano e colonial acerca da possibilidade de instrumentalização contra-hegemônica da prática esportiva era real, somando-se a isso as notícias sobre a violência que as modalidades coletivas produziam na Europa. Reconhecidamente hábil, Coubertin recomendaria a necessidade de se enfatizar entre os autóctones as modalidades individuais, argumentado que, “se em alguns países da Europa chegamos ao ponto de reconhecer os excessos dos esportes de equipe, ou seja, o limite além do qual a equipe prejudica o indivíduo [...] não estamos ainda em uma situação similar nos países colonizados” (COUBERTIN, 2015, p.696). Para o Barão, um programa esportivo colonial apropriado aos colonizados compreenderia toda variedade de corridas, saltos, escaladas, lançamentos, modalidades náuticas e ginásticas, “à exceção da esgrima” (COUBERTIN, 2015, p.696).

Para ele, a aderência dos autóctones à agenda esportiva estabelecia intrínseca relação com uma noção de *emancipação* muito particular à modernidade ocidental e ao positivismo que orientava a visão de mundo de boa parte da elite política, industrial e intelectual do século XIX e parte do XX. Analisado por outro ângulo, a expectativa de Coubertin em relação à *emancipação autóctone* se restringia à possibilidade de os não brancos reproduzirem as particularidades da identidade cultural considerada, àquela hora, superior em relação às práticas locais,

classificadas pelo Barão francês como “estágios infantis” da cultura física (COUBERTIN, 2015). Daí a sentença:

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 (COUBERTIN, 1931, p.13).

Ainda que não consigamos fazer aqui uma discussão mais profunda sobre o ideário universalista olímpico, as memórias do fundador dos modernos Jogos Olímpicos compreendem um ponto de partida incontornável para a análise das raízes constitutivas da tolerância do esporte moderno às violências raciais (FERREIRA JÚNIOR, 2021). Da mesma forma, a análise historiográfica (a contrapelo) da grande narrativa da globalização esportiva nos permitirá acessar a dimensão colonial e cultural-imperialista que deu ao fenômeno esportivo, tal como o conhecemos, sua hegemonia (ODENDAAL, 1988; DIMEO, 2002; GEMS, 2004; 2006a; 2006b; BROHM, PERELMAN e VASSORT, 2004; DOMINGOS, 2006; DINE, 2002; ABBASSI, 2009; CHARITAS, 2015; SOTOMAYOR, 2017).

Embora a questão da raça tenha ocupado o centro das discussões de Coubertin e do COI e, em alguma medida, determinado o destino e função social dos Jogos Olímpicos, muito pouco disso aparece nas discussões preocupadas com a violência racial no esporte. Arriscaria dizer que a preocupação em relação às origens institucionais e ideológicas desse problema tampouco são consideradas no Brasil, dada a força de um debate local mais ancorado a uma concepção exógena e não nuclear do racismo no esporte. Segundo esta concepção, o racismo segue sendo um fenômeno que incide sobre o esporte, cabendo à sua comunidade construir processos de higienização do ambiente das práticas, uma vez que não existiria nelas qualquer relação direta com o racismo. O equívoco desse raciocínio é decisivo, sobretudo se levarmos em conta, conforme salienta Fanon (1980), a existência de culturas com racismo e culturas sem racismo, e o fato de que o esporte a que nos referimos tem uma filiação moderna/burguesa, reconhecidamente alinhada aos processos de racialização e construção de técnicas de controle social convistas à

acumulação capitalista. Nesse sentido, uma política antirracista que não empreende processos de desfeticização e superação do modelo esportivo orientado para o mercado e sociabilidade concorrencial, não pode redundar em outra coisa que não a higienização das relações institucionais, mantidas sob regimes hierárquicos de sexo, raça e classe. Pensando mais uma vez com Fanon (1980), a violência racial que se permite flagrar em estádios compreenderia apenas a face mais visível e grotesca de uma estrutura que se sustenta sobre uma base enorme de infra-humanizados de maioria não branca. Historicizar esse processo nos permitirá melhor interpelar as categorias constitutivas do esporte moderno e sua disposição para processos de ruptura, não só conceitual e teórica, mas institucional e ideológica.

Para tanto, será preciso retomar as categorias da crítica da ideologia do esporte, que ao atribuir ao fenômeno em questão virtudes inatas ou ofuscar sua relação intrínseca com a economia política vigente, acaba orientando debates sobre racismo no esporte *sem esporte*, isto é, sem o conjunto de relações de poder que organizam os objetivos e usos das práticas e, conseqüentemente, os limites emancipatórios da experiência esportiva. A última e não menos importante observação, refere-se à necessidade de quebra da hegemonia cultural ocidental e à crítica categorial do esporte moderno. Em outras palavras, a descolonização e desracialização do esporte implica a retomada da crítica ao que se convencionou chamar de racionalização, burocratização, cientifização e orientação para a vitória/recorde/lucro do esporte. Nenhuma dessas palavras pode escapar às interpelações que, rigorosamente, nos levam aos seus sentidos práticos e desdobramentos. Cada uma guarda relação com um projeto societário que, vez após vez, tem demonstrado não querer abrir mão da raça, agora tanto mais democratizada naquilo a que Mbembe (2014) tem denominado como *devoir-negro* do mundo, quando o nome Negro, pela primeira vez na história moderna, deixa de se referir apenas aos sujeitos oriundos da África.

Entregue ao modo de produção capitalista e, portanto, à própria crise desse sistema, o esporte moderno tem servido cada vez mais a escaladas de coisificação e celebração da descartabilidade dos corpos. E sendo os corpos orgânicos o próprio limite à produção do recorde em um sistema esportivo que ainda não pode abdicar da força de

trabalho humana, só é possível esperar mais alienação e formas de *dilaceração*. Uma vez descolado do processo cultural (HUIZINGA, 2000), o esporte do capital, da sociedade concorrencial e do fetiche, não se permite orientar pelos interesses e necessidades mais orgânicas e profundas da sociedade.

O sonho *universalista* que, de modo um tanto contraditório, assumimos que ainda pode se materializar no esporte, residiria, em última análise, naquilo que Fanon (1980, p.48) considerou como “relativismo recíproco de culturas diferentes, uma vez excluído irreversivelmente o estatuto colonial”. Por fim, a superação do racismo no esporte depende da horizontalização radical das suas práticas e instituições, por um lado, acompanhada da sua reorientação teórica por outro, sem a qual nenhuma transformação é possível.

#### REFERÊNCIAS

- ABBASSI, D. Le sport dans l'empire français: un instrument de domination? **Outre-mers**, tome 96, n.364-365, pp.5-15, 2009.
- BOYKOFF, J.; MASCARENHAS, G. The Olympics, Sustainability, and Greenwashing: The Rio 2016 Summer Games. **Capitalism Nature Socialism**, v.17, n.2, pp.01-11, 2016.
- BROHM, J.-M. **Sociología política del deporte**. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- BROHM, J.-M.; PERELMAN, M.; VASSORT, P. A ideologia do esporte-espetáculo e suas vítimas. In: **Le Monde Diplomatique**, 01 de junho de 2004. Disponível em: <https://diplomatie.org.br/a-ideologia-do-esporte-espetaculo-e-suas-vitimas/>. Acesso em: dez. 2021.
- CÉSAIRE, A. **Discurso sobre o colonialismo**. São Paulo: Letras Contemporâneas, 2 ed., 2010.
- CHARITAS, P. Imperialisms in the Olympics of the Colonization in the Post Colonization: Africa into the International Olympic Committee, 1910-1965, **The International Journal of the History of Sport**, v.32, n.7, pp.909-922, 2015.

S  
CHATZIEF  
Issues of Ge  
COUBERT  
contempora  
\_\_\_\_\_. I  
Plon-Nourr  
\_\_\_\_\_. C  
Bibliothèqu  
\_\_\_\_\_. F  
Tome IV, p.  
\_\_\_\_\_. C  
\_\_\_\_\_. C  
2015.  
DELSAHU  
Revista Br  
pp. 809-82:  
DIMEO, J  
'Effeminate'  
Internation  
DINE, P. I  
Modern &  
DOMING  
sobre o  
pp.397-416  
DOMING  
abolição. A  
ENTINE,  
we're afra  
FANON,  
Brasileira,



CHATZIEFSTATHIOU, D. Reading Baron Pierre de Coubertin: Issues of Gender and Race. *Aethlon XXV*: 2, pp.95-105, Spring 2008.

COUBERTIN. P. L'Afrique française. In: **Pages d'histoire contemporaine. Plon-Nourrit et Cie**, pp.228-231, 1909a.

\_\_\_\_\_. La question nègre. In: **Pages d'histoire contemporaine. Plon-Nourrit et Cie**, pp.93-97, 1909b.

\_\_\_\_\_. Cinq siècles et demi d'activité coloniale. **Wikisource – La Bibliothèque Libre**, 1916.

\_\_\_\_\_. Histoire universelle. **Société de l'Histoire universelle**, Tome IV, p.202-212, 1926.

\_\_\_\_\_. Colonisation sportive. **Problèmes d'actualité**, pp.13-14, 1930.

\_\_\_\_\_. **Olimpismo – Seleção de Textos**. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2015.

DELSAHUT, F. Los Juegos Antropológicos de Saint Louis. **Revista Brasileira de Ciência do Esporte**, Florianópolis, v.33, n.4, pp. 809-823, 2011.

DIMEO, P. 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.

DINE, P. France, Algeria and sport: from colonization to globalization. **Modern & Contemporary France**, v.10, n.4, pp.495-505, 2002.

DOMINGOS, N. Futebol e colonialismo, dominação e apropriação: sobre o caso moçambicano. **Análise Social**, v.XLI, n.179, pp.397-416, 2006.

DOMINGUES, P. Fios de Ariadne: o protagonismo negro no pós-abolição. **Anos 90**, Porto Alegre, v.16, n.30, p.215-250, 2009.

ENTINE, J. **Taboo: why black athletes dominate sports, and why we're afraid to talk about this**. New York: Public Affairs, 2000.

FANON, F. **Os condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

\_\_\_\_\_. **Em defesa da revolução africana**. Lisboa: Terceiro Mundo, 1980.

\_\_\_\_\_. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FAUSTINO, D. M. Frantz Fanon: capitalismo, racismo e a sociogênese do colonialismo. **SER Social**, v.20, n.42, pp.148-163, 2018.

FERREIRA JÚNIOR, N. de S. "Colonisation Sportive": o laboratório da simbiose racismo e esporte moderno. **Revista do Centro de Pesquisa e Formação**. Dossiê Esporte: um fenômeno sociocultural, n.13, pp.73-98, 2021.

FERREIRA JÚNIOR, N. de S.; RUBIO, K. **Revisitando a "raça" e o racismo no esporte brasileiro: implicações para a Psicologia Social**. In: RUBIO, K.; CAMILO, J. A. de O. (Orgs.). *Psicologia Social do Esporte*. São Paulo: Képos, p.183-208, 2019.

GEMS, G. The Athletic Crusade: Sport and Colonialism in the Philippines. **The International Journal of the History of Sport**, v.21, n.1, pp.1-15, 2004.

\_\_\_\_\_. **The Athletic Crusade: Sport and American Cultural Imperialism**. Lincoln and London: University of Nebraska Press, 2006a.

\_\_\_\_\_. Sport, Colonialism, and United States Imperialism. **Journal of Sport History**, Spring 2006, v.33, n.1, pp.3-25, 2006b.

GIGLIO, S. S.; RUBIO, K. A hegemonia europeia no Comitê Olímpico Internacional. **Revista Brasileira de Educação Física e Esporte**, v.31, n.1, pp.291-305, 2017.

GIGLIO, S. S.; TONINI, M. D.; RUBIO, K. "Do céu ao inferno": a história de Baiano no Boca Juniors e os racismos no futebol. *Projeto História*, n.49, p.259-292, 2014.

GUTTMANN, A. **Games and empires: modern sport and cultural imperialism**. New York: Columbia University Press, 1994.

HALL, S. **The West and the Rest: Discourse and Power**. In, HALL, S.; BIEBEN, B. (Orgs.). *Formations of Modernity*. Cambridge: Open University – Polity Press, pp.276-330, 1995.

- \_\_\_\_\_. **Da diáspora: identidades e mediações culturais.** Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- HUIZINGA, J. **Homo Ludens.** São Paulo: Martins Fontes, 4 ed., 2000.
- JAMES, C. L. R. **Beyond a Boundary.** Durham: Duke University Press, 2013.
- KWAUK, C. T. An Olympic Education: From Athletic Colonization to International Harmony. **Pathways: Critiques and discourse in Olympic research.** pp.523-533, 2008.
- MBEMBE, A. **Crítica da razão negra.** Lisboa: Antígona, 2014.
- \_\_\_\_\_. **Sair da grande noite: ensaio sobre a África descolonizada.** Petrópolis: Vozes, 2019.
- O'BNSAWAIN, S. 'No Olympics on stolen native lands': contesting Olympics 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, A. **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 and abroad 1750-1914,** Caes: London, forthcoming, 1988.
- PEACHEY, J W.; MUSSER, A.; SHIN, N. R. Interrogating the motivations of sport for development and peace practitioners. **International Review for the Sociology of Sport.** v.53, n.7, pp.767-787, 2017.
- PERRY, J. Olimpismo para o século XXI. **Ciência e Cultura**, v.16, n.2, pp.49-53, 2016.
- PEUKER, M. Racism, xenophobia and structural discrimination in sports. **European Forum for Migration Studies.** Bamberg, 2009.
- POLLOCK, R. D. **Paul Tulane: Essay submitted in competition for The Glendy Burke Medal.** Tulane University Library, pp.1-13, 1923.
- RODNEY, W. **Como a Europa subdesenvolveu a África.** Lisboa, Editora Seara Nova, 1975.

RÜDIGER, A. Esta carta não vai acabar com o racismo no futebol. **The Players Tribune**, 27 de maio de 2021. Disponível em: <https://www.theplayertribune.com/br/posts/rudiger-chelsea-carta-nao-vai-acabar-com-racismo-no-futebol>, acesso em ago. 2021.

SAINI, A. **Superior: the return of race Science**. Boston: Bacon Press, 2019.

SCHANTZ, O. **Pierre Coubertin: concepts of race, nation and civilization**. In: BROWNELL, Susan. *Critical Studies in History of Anthropology: The 1904 Anthropology Days and Olympic Games - Sport, race and American Imperialism*. Lyncon: University of Nebraska Press, pp.156-188, 2008.

SCHULTZ, J. Racialized Osteology and Athletic Aptitude, or "Black" Bones as Red Herrings. **Journal of Sport History**, v.46, n.3, pp.325-346, 2019.

SIMONOVIC, L. **Olympism and racism**. In: *Philosophy of Olympism*. Disponível em: <https://ljubodragssimonovic.com/olympism-and-racism/>. Acesso em: mai. 2021.

SOTOMAYOR, A. Colonial Olympism: Puerto Rico and Jamaica's Olympic Movement in Pan-American Sport, 1930 to the 1950s. **The International Journal of the History of Sport**, v.33, n.1-2, pp.84-104, 2016.

\_\_\_\_\_. 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.

SMITH, T.; STEELE, D. **Silent gesture: the autobiography of Tommie Smith**. Philadelphia: Temple Press, 2007.

SULLIVAN, J. E. **Spalding's Official Athletic Almanac for 1905**. Special Olympic Number. v.18, n.217, pp.157-217, 1905.

ZINN, H. **A people's history of the United States**. London and New York. Longman, 1980.

ão era mais  
perspectiva  
futebol, mas  
e ajustar os

nos por ora,  
s o inverso  
l, foram os  
tos por eles,  
percebemos  
posições que  
e, avançamos  
l.

o com mais  
Confiamos  
racterísticas,  
l, claro, para

UFBA, 2008.

ieiro: Mauad,

o. São Paulo,

s 1890-1960.  
) M. 1ª Ed.

modernidade  
ris, 2020.

## SEÇÃO QUATRO:

### HORIZONTES DE SUPERANÇA DO RACISMO NA EDUCAÇÃO FÍSICA E NO ESPORTE

# EDUCAÇÃO FÍSICA A TOQUE DE ATABAQUES

ANA CAROLINA TOLEDO

Não é difícil vislumbrarmos, hoje em dia, manifestações culturais negras inseridas de alguma forma na Educação Física. São muitas as escolas formais ou escolinha de esportes que oferecem, por exemplo, aulas de capoeira como conteúdo educativo. Tem se tornado comum, também, a abordagem de diversas manifestações em datas marcantes para a história do povo negro brasileiro, como o 13 de Maio e o 20 de Novembro. Além das diretrizes instituídas pela Lei 10.639/03, alterada pela Lei 11.645/08 (que regulamenta a obrigatoriedade do ensino da História e Cultura Afro-brasileira e Indígena em todos os níveis de ensino), as quais deram abertura para a entrada de manifestações culturais como o Maracatu (qual vejo frequentemente neste contexto), entre outras, nas práticas e discussões sobre diversidade nas aulas de Educação Física.

Em um país com um racismo disfarçado<sup>1</sup> como ainda acontece no Brasil, último país a abolir a escravidão na América, e no qual o mito da democracia racial<sup>2</sup> impera há mais de um século, considero que a inserção de manifestações negras em ambientes de Educação Física, nas formas descritas acima ou outras possíveis, são vitórias conquistadas pelos Movimentos Negros organizados e/ou por micropolíticas individuais de indivíduos comprometidos com políticas emancipatórias. Como

---

<sup>1</sup> Racismo disfarçado ou por denegação, segundo Lélia Gonzalez (2018, p.324), seria aquele onde “prevalcem as *teorias* da miscigenação, da assimilação e da *democracia racial*”.

<sup>2</sup> “A sociedade brasileira não é uma sociedade com a democracia racial porque nós convivemos com vários tipos de preconceito e discriminação, o que desemboca numa ideologia chamada racismo. O racismo brasileiro tem suas peculiaridades e um dos problemas é a negação de sua existência”, afirma o antropólogo brasileiro-congolês Kabengele Munanga. Disponível em: <<https://bit.ly/2UjIahj>>. Acesso em: 05 Jul. 2021.

educadora física negra, reconheço e agradeço a cada colega de profissão que aborda a cultura negra como via educativa em sua práxis, apesar das diversas dificuldades impostas.

No entanto, neste texto, me proponho a trazer à tona uma outra questão: se as manifestações negras, de alguma forma, estão inserindo-se na Educação Física, está também a Educação Física, enquanto pensamento sistêmico, inserindo-se nas manifestações negras?

De outra forma, poderia perguntar: qual a profundidade e natureza das relações entre Educação Física e culturas corporais de matricialidade negra?

Existe uma palavra que muito pode nos ajudar a pensar como estas relações se estabelecem: folclore. As formas pelas quais corporeidades negras e Educação Física se cruzam, algumas trazidas no início deste texto, quase sempre são denominadas ou simplesmente intuídas sob a égide de “manifestações folclóricas”. A capoeira, o maculelê, o maracatu, o samba de roda, o frevo e outras diversas expressões culturais e sociais negras são apresentadas, discutidas e aplaudidas como “manifestações folclóricas brasileiras”. Importante dizer que o mesmo ocorre com as corporeidades dos povos indígenas e outras manifestações populares não-negras.

O que ocorre é que quando denomina-se uma expressão cultural como “folclórica”, considera-se esta como um aspecto imaginativo de um povo. Para Florestan Fernandes (2003, p.42), sociólogo e político brasileiro, “o folclore consistia, numa cômoda expressão, na “cultura do inculto” (em contraposição à cultura do “culto”, expressa [...] pela literatura, pela ciência, pela filosofia e pela religião oficial)”. Desconsidera-se, portanto, os aspectos epistemológicos, o registro ontológico destas manifestações, idealizando-as como “resíduos do passado” (DOMINGUES, 2011, p.402), e destaca-se suas características lúdicas como determinante de sua prática, tratando-as pedagogicamente de forma infantilizada: “infans, é aquele que não tem fala própria, é a criança que se fala na terceira pessoa, porque falada pelos adultos” (GONZALEZ, 2018, p.193). Logo, o que ocorre é que UM modo de ver o mundo, UM ponto de vista, infere sobre outros modos as lentes de sua própria verdade. Desconsidera, portanto, os sujeitos deste modo de fazer e, inclusive, os seus modos de fazer sob sua própria perspectiva.

Me refiro aqui a sobre como os modos de ser e fazer ocidentais, sobre os quais a Educação Física se edifica enquanto disciplina e ciência biológica, articulam (ou não!) seus pensamentos sobre as corporeidades negras. Sobre isso, gosto e me sinto muito contemplada pelo pensamento do professor e pesquisador português Boaventura de Souza Santos (2009), quando assume o modo de pensar hegemônico ocidental como “abissal”. Ele diz que:

O pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal. Consiste num sistema de distinções visíveis e invisíveis, sendo que as invisíveis fundamentam as visíveis. As distinções invisíveis são estabelecidas através de linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: o universo “deste lado da linha” e o universo “do outro lado da linha”. A divisão é tal que “o outro lado da linha” desaparece enquanto realidade, torna-se inexistente, e é mesmo produzido como inexistente. Inexistência significa não existir sob qualquer forma de ser relevante ou compreensível. Tudo aquilo que é produzido como inexistente é excluído de forma radical porque permanece exterior ao universo que a própria concepção aceite de inclusão considera como sendo o Outro. A característica fundamental do pensamento abissal é a impossibilidade da co-presença dos dois lados da linha (p.23-24).

Abissal se relaciona com a ideia de abismo. E muitas são as inferências que podemos tirar desta citação para se pensar o abismo que existe entre como as manifestações negras “folclóricas” inserirem-se na Educação Física e a recíproca ser verdadeira.

A primeira delas refere-se à própria constituição do pensamento moderno ocidental como um pensamento abissal. Desde o início da Era Moderna, quando o homem (isso, ser humano masculino) passou a se considerar o grande protagonista e mobilizador dos eventos terrenos e extra-terrenos, uma (uma mesmo!) forma de ver o mundo irrompeu em eventos colonialistas como a grande verdade a ser compartilhada por toda humanidade. Essa verdade é branca, patriarcal e capitalista. Essa verdade “descobriu” terras longínquas pregando em sua pele e em seu chão a “civilização” e o “desenvolvimento”. Essa verdade, na real, não descobriu nada: ela encobriu outras formas de ver e se relacionar com o mundo natural e social, formas expressadas por sociedades extremamente elaboradas e complexas, diga-se de passagem. Pois bem, essa forma ocidental hegemônica ao colonizar assassina culturas.



E há duas formas de assassinar uma cultura: matar a todos que a ela pertencem, não restando herdeiros que a perpetuem; ou erradicar suas formas de pensamento, desvalorizando e invalidando suas lógicas. O colonialismo da fôrma hegemônica vem fazendo muito bem os dois.

São muitos os braços desse polvo colonialista ocidental, e eu não daria conta e também não é meu objetivo pontuar cada um deles neste breve texto. De modo a não perder o foco deste escrito, que é o de pensar de alguma “outra” maneira a Educação Física, destaco um dos braços que expressam bem seus modos de pensar e de fazer: o do pensamento científico. O pensamento científico tal qual o conhecemos hoje enquanto metodologia e disciplina reflete a epistemologia ocidental de inferir confiabilidade àquilo que é observável, experimentável e conferível.

Como bacharela em Esporte, acadêmica e cria (também) deste pensamento científico ocidental, posso dizer que ele tem muitos benefícios, sim. E em muito vem ajudando nossa sociedade a viver confortavelmente. Basta pensarmos o campo da saúde e das tecnologias, que em especial neste momento de isolamento social (momento qual vos escrevo) devido à pandemia do coronavírus, nos dá esperança de vida através das vacinas e nos acalenta em redes virtuais de afeto. A questão aqui não é negar a ciência. Seria negacionista fechar os olhos aos seus grandes avanços... A questão aqui é questionar a ciência, tal qual a conhecemos, como única forma de conhecimento, ou seja, uma única versão da verdade.

Existem tantas formas de entender e produzir conhecimentos quanto existem povos e diferentes culturas. Isso é um fato, encoberto, mas um fato. Os saberes e fazeres de qualquer sociedade refletem sua forma de ver e se relacionar com o mundo, tal qual o saber científico reflete o modo de pensar ocidental moderno, o qual é também uma criação cultural. Nilma Lino Gomes (2017), pedagoga e pesquisadora negra, traz com fina elaboração a discussão que aqui levanto sobre conhecimentos e ciência ao dizer que:

A separação entre conhecimento e saber, tal como a vivemos na escola e na produção científica educacional, é fruto da interpretação da ciência moderna, que marca o campo da educação. E é justamente a leitura crítica de como o conhecimento científico, fruto da ciência moderna, tornou-se a forma hegemônica de saber valorizada no

campo da educação e, por conseguinte, nos currículos escolares, que me permite indagar e tentar ir além da distinção (quase unânime no campo educacional) entre conhecimento e saber (p.66).

Prossigo com ela, por trazer relevantes sentidos a este pensamento textual, citando Santos (2002, p.74 apud GOMES, 2017, p.66-67):

O conhecimento implica uma trajetória, uma progressão de um ponto ou estado A, designado ignorância, para um ponto ou estado B, designado saber. As formas de conhecimento distinguem-se pelo modo como caracterizam os dois pontos e a trajetória que conduz de um ao outro. Não há, pois, nem ignorância geral e nem saber em geral. Cada forma de conhecimento reconhece-se num certo tipo de saber a que contrapõe um certo tipo de ignorância, a qual, por sua vez é reconhecida como tal quando em confronto com esse tipo de saber. Todo saber é saber sobre uma certa ignorância e, vice-versa, toda ignorância é ignorância de um certo saber.

Dito isso, ocorre que a Educação Física é uma ciência. Conforme nos conta a professora e pesquisadora Carmem Lúcia Soares (2012),

A Educação Física será a própria expressão física da sociedade do capital. Ela encarna e expressa os gestos automatizados, disciplinados, e se faz protagonista de um corpo “saudável”; torna-se a receita e remédio para curar os homens de sua letargia, indolência, preguiça, imoralidade, e, desse modo, passa a integrar o discurso médico, pedagógico... familiar.

Na consolidação dos ideais da Revolução Burguesa, a Educação Física se ocupará de um corpo a-histórico, indeterminado, um corpo anatomofisiológico, meticulosamente estudado e cientificamente explicado. Ela negará o funambulismo, os acrobatas, a especulação, e buscará as explicações para sua atuação na visão de ciência hegemônica na sociedade burguesa: a visão positivista de ciência (p.3-4).

Não desprezando nossos esforços e pesquisas das áreas de Humanidades dentro da Educação Física, mas esta, enquanto área de estudo sistematizada, é ainda hoje uma ciência biológica. Sendo, pois, uma ciência que se ocupa de corpos “anatomofisiológicos” e “a-históricos”, como considera corpos cheios de histórias? Como integra em suas práticas e, sobretudo, em sua lógica de produzir e trocar conhecimentos corpos que se contam, se definem e se relacionam a partir de suas histórias contadas?

As lógicas de pensamento vindas das muitas Áfricas que compõem esta diáspora, e que se expressam nos nossos maracatus e capoeiragens, não definem corpo a partir de uma perspectiva biológica. Sua composição é definida em relação: com o ambiente, com o outro, com o imanente. A pessoa é o corpo, o corpo é o sujeito, o sujeito é coletivo, e o coletivo é força, em complexos emaranhados semânticos. Aproxima-se nossa Educação Física de entender estas lógicas?

Se a Educação Física é científica, a ciência ocidental considera-se hegemônica e os corpos negros dançantes não são, simplesmente, “anatomofisiológicos”, alguma coisa está fora da ordem... E fora da ordem, estes corpos de uma matricialidade negra, ainda que lembrados e comemorados, são considerados os “Outros”. É este o lugar do corpo folclorizado: aquele cuja forma de produzir conhecimento é considerado esteticamente interessante enquanto num lugar exótico (ou, sem eufemismos, esquisito), porém seu saber não é “relevante” uma vez que não é “compreensível”. E aí seguimos para o segundo ponto a ser discutido neste texto.

Retomando aquilo que nos diz Santos (2010, p.23): “Inexistência significa não existir sob qualquer forma de ser relevante ou compreensível”. Logo, aquilo que não importa, não existe. Ou, aquilo que não se entende, não existe.

A primeira pergunta que me vem sobre isso é: importa pra quem? Quem não entende?

Uma das grandes questões do pensamento hegemônico ocidental é que ele se julga universal, ou seja, ele é a medida de todas as coisas. Quando nos referimos, portanto, aos corpos afro-descendentes como os “outros”, isso quer dizer que ele não é a referência dessa pretensa universalidade. Ele não é branco, portanto é o outro: uma das tantas dicotomias presentes neste pensamento auto-centrado. Assim sendo, também são “outras” as manifestações negras.

São “outras” porque não estão no *hall* cultural de um certo capital erudito. Porque seus “barulhos” às vezes são confusos, não entende-se muito bem “aquelas cantorias”, “aqueles tambores” ou o mover-se sincopado “daqueles corpos” em performance. Não entende-se suas motivações, de onde vêm ou para onde estão indo.

- “Mas são tão alegres, ágeis e coloridas, então vamos nos movimentar com elas, sem pé nem cabeça, mas vamos, porque é sobre isso que se trata, alegria!”

Talvez não sirva à Educação Física enquanto processo metodológico ou pedagógico, mas serve para animar a festa... (choros de indignação).

Posso dizer que se trata, sim, de alegria. Mas de alegria enquanto força de realização e expansão, “regência, algo que possibilita experiências e sujeitos” conforme nos conta Muniz Sodré (2017, p.151), sociólogo e pesquisador negro. Trata-se, sobretudo, de expressões musicais orquestradas e corporeidades altamente técnicas. Uso aqui a palavra “técnica” porque, escrevendo principalmente a pessoas que se relacionam de alguma forma com a Educação Física, essa palavra vai acessar os sentidos quais busco me aproximar. Mas eu diria que as corporeidades negras em suas complexidades extrapolam os aspectos biomecânicos e fisiológicos como os conhecemos. As funcionalidades dos movimentos se mesclam, sem hierarquias, nos âmbitos físicos, sociais e simbólicos, e refletem-se em pedagogias corpo-orais, conforme se intitula aquele artigo que muito me conta sobre isso: “os velhos capoeiras ensinam pegando na mão” (ABIB, 2006).

As pedagogias (ROSA, 2020), essas pedagogias ancestrais (OLIVEIRA, 2019) que entrecruzam conhecimentos em encruzilhadas (RUFINO, 2019; SOUZA, 2016) em muito podem somar na construção de uma Educação Física pluriversalizada. Basta nos deslocarmos de um único ponto de vista e compreendermos as diversas verdades que nos cercam, traçando diálogos em uma ecologia de saberes (SANTOS, 2009).

Uma forma muito simples de nos afastarmos desta máxima de inexistência seria nos aproximar dos sujeitos protagonistas destas expressões culturais e aprender com estes velhos mestres. Mas o pensamento hegemônico abissal também não valoriza pessoas idosas, negras ou baixa renda (se for tudo junto então, pudera!), então acaba que nossos velhos mestres tornam-se também inexistentes.

Pensem uma outra situação, onde a tradição está remontada em contemporâneas formas de arte negra, uma vez que a tradição não é estanque. Façamos de funk: você já buscou entender a cultura corporal

de movimento de alunes cujo corpos desenham verdadeiras acrobacias “ao som do 150”?

- “Prefiro ler um livro, ou uma tese sobre cultura popular, funciona mais pra mim”.

Outra inexistência. Se de alguma forma a aproximação corporal com os sujeitos e matricialidades de uma determinada expressão cultural corpo-oral não lhe é confortável, você está mesmo a considerando relevante ou disposte a compreendê-la?

Fazer uma bola caber em uma caixa quadrada não é acomodá-la, é estrangulá-la. Ela pode até caber, mas ao custo de ser deformada, desaparecer dentro da caixa ou simplesmente não exercer sua função de rolar ou quicar por aí, ela fica parada.

O que quero dizer com esta metáfora é que inserir manifestações negras em práticas metodológicas e pedagógicas que não contemplem suas potencialidades educativas não é incluí-las em substância nas práticas de Educação Física. E, aqui, retomo o terceiro e último aspecto da citação de Santos (2009, p.24) a ser comentada: “[...] permanece exterior ao universo que a própria concepção aceite de inclusão considera como sendo o Outro”.

Os dicionários de língua portuguesa definem o termo “inclusão” como ato ou efeito de incluir, o que significa pôr ou estar dentro, inserir ou fazer parte de um grupo; abranger, compreender, conter ou ainda envolver, implicar. Assim definido, o conceito é muito genérico, mas pode receber especificações quando usado em diferentes áreas do conhecimento (MENDES, 2017, p.61).

Entendo, portanto, a inclusão como uma oportunidade de ampliação de nossos repertórios, um presente social. Se presente é ser por inteiro, inclusão é sermos TODOS por inteiro, com nossos saberes e fazeres de como ir do ponto A ao B considerados em complementariedade, não hierarquias. O avanço de um preenche a lacuna do outro.

Sendo assim, estar verdadeiramente incluído dispensaria, portanto, a própria necessidade de se pensar em inclusão.

Isto requer que saberes corpóreos, como os de matricialidade negra e indígena, sejam COMPREENDIDOS, RESPEITADOS e SOCIALIZADOS. Requer que estes saberes constituam diversos CENTROS de pensamento, não habitando as margens como

alternativas de um pensamento único. Culturas corpo-orais não são inferiores, mas uma oportunidade de aprendermos, todes, diversas formas de escrita.

Para isso, é indispensável que haja concomitantemente pensamento crítico. Requer que olhemos para as diversas fontes de conhecimento, sejam elas livros ou experiências sociais, como FONTES DE CONHECIMENTO, como expressões de diversas epistemologias, não como manifestações engraçadas, estereotipadas ou folclóricas. Requer que nos abramos a novas velhas metodologias, repensemos conceitos, que estejamos dispostes a sermos chacoalhados, desafiados, desorientados e que na busca de um caminho, juntes, vislumbremos vários possíveis. Requer flexão de coluna, jogo de cintura e inflexões pedagógicas.

Superarmos o conceito de inclusão requer percorrer um percurso que se caracteriza por um projeto educativo emancipatório, tensionando aquilo que nos regula a agirmos sempre igual e esperarmos do outro o mesmo, configurando-se em uma ação política (GOMES, 2017).

Há tempos a Educação Física “foi estruturada a partir do ideário burguês de civilidade, significando, de um lado, conquista individual e mágica de saúde física, e de outro, disciplinarização da vontade” (SOARES, 2012, p.111). Há tempos que o esporte moderno “é parte integrante de uma ideia moral, isto é, de um ethos das frações dominantes da classe dominante” (p.6), sendo, “como toda prática, um objeto de lutas entre frações da classe dominante e também entre as classes sociais”, conforme a crítica do sociólogo francês Pierre Bourdieu (1978) em seu texto “Como é possível ser esportivo”, no qual problematiza a construção moderna do campo das práticas esportivas.

Atualizo e realoco estes pensamentos considerando também as implicações do racismo nesta construção moderna e afirmo que não é possível ser esportivo nem inclusivo enquanto houver o abismo das hierarquizações e dicotomias opositórias entre saberes.

Há menos de cem anos, a Educação Física era requisitada no I Congresso Brasileiro de Eugenia (ocorrido em 1929, Rio de Janeiro) “como fator fundamental na regeneração e no revigoração da raça brasileira” (SOARES, 2012, p.99). Isso foi ontem. O ideal eugênico via a “cultura atlética ou Educação Física como elemento da educação

eugênica e higiênica do povo” (SOARES, 2012, p.103). Homens fortes, robustos, tenazes, disciplinados, prontos para cumprir sua função de engrenagem social. Mulheres com corpos delicados, educados, lúdicos e bem desenvolvidos para a função de procriação. Corpos brancos. Corpos adestrados, biológicos, médicos, higiênicos, morais.

Onde estão os “Outros” corpos na Educação Física?

Ou

Onde estão os “Outros” corpos? Na Educação Física?

Os “Outros” corpos na Educação Física estão seguindo a linha de sua historicidade, guardando uma preocupação estética e fisiológica em suas práticas, e quando não, ou não estão na Educação Física ou estão como a bola dentro da caixa.

Se reduzimos o corpo aos seus aspectos biológicos, nos desconectamos, de suas histórias. Se nos desconectamos de suas histórias, nos desconectamos de suas subjetividades. Mas isto já dissemos e, creio eu, era mesmo o plano deste “corpo social sadio”. Retomo apenas para encaminhar uma proposta afrocentrada de uma Educação Física emancipatória a partir da possibilidade de imbuir sua prática de SENTIDOS, que podem, na real, ser de quaisquer naturezas. Mas parto dos sentidos afrocentrados, uma vez que os corpos moventes desta matricialidade movem-se a partir dos sentidos. Aqui, “a corporeidade é a condição própria do *sensível*” (SODRÉ, 2017).

Se:

A Educação Física desenvolvida no âmbito escolar, ou fora dele, acentua as representações que a sociedade tem dos indivíduos, seja do seu corpo – entendido como corpo biológico, a-histórico –, seja de sua moral – entendida como amor ao trabalho, à ordem, à disciplina –, seja de seu espaço na sociedade – entendido como resultado do esforço individual, da tenacidade, da vontade (Soares, 2012, p.111).

...sugiro que comecemos a questionar esta tríade “corpo, moral e sociedade”, a partir das manifestações corporais diversas com as quais temos contato não somente pensando como esta tríade as compõem, mas SE as compõem.

Iniciam-se os chacoalhos.

Não pretendo aqui enumerar ou pontuar as representações de “corpo, moral e sociedade” a cada corporalidade existente. Isto seria

fazer um duplo da regulação do pensamento universal. Creio que cada vivência corporal proporciona suas próprias reflexões sobre isso. Destaco, também, que meu intuito não é prosseguir com a dicotomização de pontos de vista. Isto também seria um duplo da regulação. Tampouco hierarquizar saberes ancestrais negros e saberes ocidentais. Eu mesma falo de uma posição social na qual fui criada em meio à fundamentos e pensamentos afrocentrados tensionados por conceitos ocidentais. E aqui estou. O que pretendo é abrir brechas para pensarmos Educações Físicas possíveis a partir de diálogos. Portanto, compartilho alguns pontos de vista.

Do lugar de onde falo, o corpo negro, conforme já citado, não é somente biológico, e nem um pouco a-histórico. São corpos coletivos, repletos de histórias que contam sobre si e sobre os que vieram antes, territorializados e não se reconhecem somente corpos, mas pessoas. Não creio que o conceito de moral caiba onde habito. Pensaria em um conjunto de valores que versam uma harmonia coletiva. Nada romantizado e utópico, pessoas errando e acertando o tempo todo, mas se movendo, sim, com a alegria (aquela que move montanhas) para um bem comum. Sendo assim, habitamos lugares de aprendizagem em hierarquias que muito tem a ver com idade e sabedoria acumulada. A aprendizagem é circular: olhar para trás para seguir adiante. Há uma ordem e uma disciplina? Talvez. Digo isso porque não as reconheço no lugar do conceito ocidentalizado. Mas há uma sapiência que acomoda coisas e pessoas em seus lugares funcionais. Sociedade vai tá tendo, bastante. Mas a vejo melhor referenciada pela ideia de coletivo. Eu sou o coletivo e o coletivo sou eu. Não adianta correr sozinha, por mim mesma. Minha individualidade é respeitada não porque é soberana e independente, mas porque é ingrediente importante no mosaico comunitário. Não somos uniformes e não pretendemos ser, somos uma matéria viva em movimento orgânico. Nesse sentido, me comtempla o fundamento sul-africano do UBUNTU que significa:

homem enquanto humanidade, ou seja, para ser percebido como humano, o indivíduo é, sendo junto ao outro. É uma palavra que resume o conceito de *transcendência* enquanto condição exclusiva do homem: o dirigir-se para algo além de si mesmo, para Outro, portanto (SODRÉ, 2017, p.96).



Falo de um lugar de herdeira de manifestações corporais negras: batuques de Capivari, cultura de terreiro, danças urbanas periféricas. Essas foram, também, minhas escolas, memórias a partir das quais adquiri grande parte dos repertórios corporais e sociais que me compõem, e a partir dos quais efetuo trocas e aqui escrevo.

As manifestações corporais negras são memórias performadas, são escritas “transistóricas” (TAVARES, 2012, p.63) que contam, corpo-a-corpo, fundamentos que compuseram e (re)compõem civilizações. São frutos de modos de saber, ideias sobre entendimentos do mundo.

Não somente expressam mas perenizam sentidos de epistemologias africanas, tal qual a escrita e os livros perenizam sentidos e conceitos de epistemologias ocidentais.

Sendo assim, proponho que busquemos entender não somente os sujeitos destas manifestações, mas também o que estas manifestações ensinam sobre estes sujeitos. Que levantemos pontes nos abismos e nos proponhamos a aprender, reconhecer e respeitar os modos de saber e fazer destas pessoas. Que estes modos sejam salientados como metodologias emancipatórias de corpos outrora vistos como “Outros”. Que estes possam ocupar também o centro e que os centros sejam muitos.

Acredito que estes saberes sejam vias de mão-dupla na aprendizagem de como tratar a diversidade a partir da diversidade, conhecimento a ser aplicável em qualquer aula de Educação Física. E estão muito mais perto do que o imaginado, conforme os já citados corpos funkeados de nossas alunes.

- “Mas o funk é música de bandido, pornográfico e violento”.

O funk é cultura negra, marginalizado hoje como outrora fora a capoeira, os sambas e outras manifestações “folclóricas”. “Folclórico”, dentre tantas coisas já ditas, é também um bom termo para classificar aquelas expressões populares que habitam um lugar entre a marginalização e a hegemonia. Algumas letras de funk são pornográficas, violentas e machistas tal qual nossa sociedade é pornográfica, violenta e machista e tais aspectos alimentam letras de funk assim como alimentam letras de outras manifestações culturais com alta permeabilidade entre as classes privilegiadas. Nos formamos daquilo que nos alimenta. Trabalhemos juntas, portanto, para nos alimentar do mundo que almejamos.

O funk é também uma manifestação cultural extremamente popular, que reflete o ethos dos sujeitos que sabem e fazem o funk. Com o funk, podemos aprender sobre a musicalidade sincopada negra, expressada em corpos que dançam coletivamente mas que também são valorizados individualmente pela criatividade de seus improvisos, corpos-pessoas que dialogam em performances corporais complexas, que lhes proporcionam funcionalidades corporais como mobilidade de coluna e quadril (TOLEDO, 2021) e um senso comunitário que (re) constrói territórios negros como lugares seguros de afeto.

Que não paralisemos, também, nossos olhares em uma ideia de tradição romantizada e estanque. Gosto das palavras do escritor nigeriano Chinua Achebe para ilustrar o caráter movediço das tradições: “devemos falar da tradição não como uma necessidade absoluta e inalterável, mas como metade de uma dialética em evolução – sendo a outra parte o imperativo da mudança”.

Tradições corpo-orais negras, estas que, por hora, apenas pontuam aulas de Educação Física são forças que vêm resistindo às investidas coloniais, portanto potentes guias na busca de novos paradigmas educacionais. Ajamos para “transformar em presença os projetos educativos emancipatórios já existentes, advindos da experiência dos movimentos sociais e que têm sido desperdiçados pela escola e pela teoria educacional” (GOMES, 2017, p.62). Também desperdiçados pela Educação Física.

Muniz Sodré, grande mestre em cuja mão seguro, em seu livro “Pensar Nagô” (2017) propõe uma “filosofia a toque de atabaques”. Traçando diálogos, paralelos e atravessamentos com cânones ocidentais, nos fornece uma mudança de perspectiva epistemológica ao desenhar um campo filosófico negro-nagô. Profundamente inspirada por ele, venho aqui também propor uma mudança de perspectiva da Educação Física, que se permeie para além das formas, mas para aquilo que as preenche de sentido.

Atabaques são tambores rituais, ou “no sentido estrito, é um instrumento de percussão que consiste em um corpo de madeira cilíndrico e afunilado, revestido, na extremidade mais larga, por uma pele de animal” (LOPES, 2004, p.79). Sob a denominação de atabaque ou sob a batida do tambor que for, esta percussividade está presente

em todas as práticas mencionadas neste texto, e é um símbolo do preconceito e marginalização das manifestações por ele ecoadas.

O atabaque está profundamente ligado àquilo que o pensamento hegemônico ocidental abissal não pretende ver ou conectar-se enquanto corporeidade ancestral negra: a imanência. Imanência não é religiosidade, é uma forma de viver a realidade material e sensível do corpo. Uma chamada a uma outra qualidade de intensidade, apreendida a partir dos sentidos. Permitir-se viver a imanência, seja a partir de corporeidades negras reconhecidamente tradicionais como os sambas, das urbanas como o funk, de jogos corporais como a capoeira, estendendo-se em diálogos com práticas ocidentais como o Basquete de Rua, é abrir espaço para uma forma de pensar Educação Física não como um conceito concretado em sólidas bases estruturais e conceituais, mas como Educação + Física, termo fluído que revela caminhos de educar para o corpo e através do corpo, nos lembrando que os modos de fazer são muitos e são, sobretudo, flexíveis construções culturais.

#### REFERÊNCIAS

- ABIB, P. R. J. Os velhos capoeiras ensinam pegando na mão. **Cadernos Cedex**, Campinas, v.26, n.68, p.86-98, jan./abr. 2006
- DOMINGUES, P. Cultura popular: as construções de um conceito na produção historiográfica. **História**, São Paulo, v.30, n.2, p.401-419, ago./dez. 2011.
- FERNANDES, F. **O folclore em questão**. 2ª Ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2003.
- GOMES, N. L. **O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- GONZALEZ, L. **Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa**. 1ª Ed. Diáspora Africana: Editora Filhos de África, 2018.
- LOPES, N. **Enciclopédia brasileira da diáspora africana**. São Paulo: Selo Negro, 2004.

- MENDES, E. G. Sobre alunos “incluídos” ou “da inclusão”: reflexões sobre o conceito de inclusão escolar. In: VICTOR, S. L.; VIEIRA, A. B.; OLIVEIRA, I. M. de. (Orgs.). **Educação especial inclusiva: conceituações, medicalização e políticas**. Campos dos Goytacazes, RJ: Brasil Multicultural, 2017.
- OLIVEIRA, K. R. de. Pedagogia da ancestralidade. **Revista e online**. Disponível em:< [https://www.sescsp.org.br/online/artigo/13431\\_PEDAGOGIA+DA+ANCESTRALIDADE](https://www.sescsp.org.br/online/artigo/13431_PEDAGOGIA+DA+ANCESTRALIDADE)>. Publicado em: 18 jul. 2019. Acesso em: 05 jul. 2021.
- ROSA, A. da. **Pedagoginga: autonomia e mocambagem**. São Paulo: Jandaíra, 2020.
- RUFINO, L. **Pedagogia das Encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.
- SANTOS, B. de S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, B. de S.; MENESES, M. P. **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, p.23-71, 2009.
- SOARES, C. L. **Educação Física: raízes europeias e Brasil**. 5ª Ed. rev. Campinas, SP: Autores Associados, 2012.
- SODRÉ, M. **Pensar Nagô**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- SOUZA, E. de L. **Experiências de infâncias com produções de culturas no Ilê Axé Omo Oxé Ibá Latam**. 2016. 179f. Tese de doutorado (Doutorado em Educação). Faculdade de Educação, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2016.
- TAVARES, J. C. de. **Dança de Guerra – arquivo e arma: elementos para uma teoria da capoeiragem e da comunicação corporal afro-brasileira**. Belo Horizonte: Nandyala, 2012.
- TOLEDO, A. C. A. de. **Movimento Quadril: dos ricochetes da bunda feminina preta à articulação de subjetividades afrocentradas**. 2022. 185f. Dissertação (Mestrado em Artes). Instituto de Artes, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, 2021.