



Corpos atléticos e força bruta: a dicotomia corporal racializada na supremacia branca esportiva

Athletic bodies and brute force: the racialized corporal dichotomy in the sport white supremacy

Marcio Antonio Tralci Filho¹

Resumo

Esse ensaio faz uma análise sobre o papel das práticas esportivas na consolidação dos ideais de superioridade racial branca pensados pelo projeto de modernidade europeia e operacionalizados pelo colonialismo, bem como suas repercussões nas considerações sobre corpos racializados. Para tanto, foram utilizados referenciais teóricos da filosofia africana e afrodiaspórica contemporânea, bem como escritores que buscaram, sob o escopo da psicologia, analisar as repercussões corporais da supremacia branca. A partir desse panorama, foi possível estabelecer uma crítica ao projeto racial da modernidade e sua relação com a instituição do esporte moderno, principalmente a partir da constituição do Olimpismo como prática colonialista, baseada em análises de textos escritos por seu fundador. Por fim, é proposta uma categoria analítica relacionada a esse contexto: a “*dicotomia corporal racializada*”.

Palavras-chave: Filosofia; Racismo; Esporte; Modernidade; Colonização.

Abstract

This essay analyzes the role of sporting practices in the consolidation of the ideals of white racial superiority thought by the project of European modernity and operationalized by colonialism, as well as its repercussions on considerations about racialized bodies. To this end, theoretical references of contemporary African and Afro-Diasporic philosophy were used, as well as writers who sought, from the scope of psychology, to analyze the bodily repercussions of white supremacy. From this perspective, it was possible to establish a critique of the racial project of modernity and its relation to the institution of modern sport, mainly from the constitution of Olympism as a colonialist practice, based on analyzes of texts written by its founder. Finally, an analytical category related to this context is proposed: the “*racialized corporal dichotomy*”.

Keywords: Philosophy; Racism; Sport; Modernity; Colonization

1 Esse texto é fruto de pesquisa que contou com fomento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).



Introdução

O fenômeno esportivo tal qual conhecemos atualmente, a despeito de práticas corporais semelhantes originárias desde a antiguidade e em diversas civilizações, é uma criação da modernidade e estabelece relações próximas com o processo de colonização europeia na África, América e Ásia. No cerne dessa relação estão os olhares que o pensamento ocidental lançou sobre as corporeidades, a razão (ou a suposta ausência dela) e a autonomia dos povos não europeus. Olhares estes que construíram tanto a visão sobre o que consideravam como “outro”, mas, principalmente, a visão sobre si próprios e as decorrentes justificativas para a empreitada colonial.

Antes de prosseguir, é importante destacar que a referência ao “esporte” aqui realizada é feita para práticas institucionalizadas que giram em torno do profissionalismo e estão organizadas a partir da lógica do espetáculo esportivo. Não se desconsidera que existam práticas corporais desenvolvidas em outros contextos ou ainda as diversas formas de apropriação do esporte que, de certa maneira, o subvertem, como, por exemplo, certas manifestações do futebol de várzea e do basquete de rua. Contudo, quando o objetivo é investigar os discursos que aproximam os processos de racialização e as práticas esportivas, a constituição do esporte moderno europeu tem muito a revelar.

Desse modo, esse ensaio, que se estrutura em três sessões intituladas “Modernidade e Racialização”, “Esporte moderno, Olimpismo e Colonialismo” e “Dicotomia Corporal Racializada”, pretende evidenciar como o discurso da modernidade e do colonialismo foram mobilizados para construir os mitos da superioridade racial branca e suas repercussões sobre o ser humano, o corpo e as práticas esportivas.

Modernidade e racialização

Desde a década de 1960, a referência às práticas esportivas contemporâneas tem sido denominada como “esporte moderno”, em grande parte devido às contribuições acadêmicas dos sociólogos Norbert Elias e Eric Dunning, reunidas no livro *Em busca da excitação* (ELIAS e DUNNING, 1992). Nele, os autores se propuseram a caracterizar o esporte moderno enquanto instituição que acompanhou o “processo civilizador”, conceito também desenvolvido por Elias, e que o diferenciou das práticas corporais populares até então manifestadas no continente europeu. Esse processo é denominado “esportivização” (ELIAS e DUNNING, 1992).

Nesse sentido, mais do que apontar para uma oposição entre o antigo e o novo (MARTINS e ALTMANN, 2007), o que chama atenção na denominação “esporte moderno” é a segunda palavra da locução. Se a modernidade marcou a história como a Era que elevou a racionalização como aspecto central da organização da vida, a esportivização é a sua face nas práticas corporais, uma vez que visou à *racionalização* das práticas e jogos populares.

A modernidade, por sua vez, é um projeto de âmbito global, decorrente da exploração do mundo pela Europa, e com uma ideologia que visava dar sustentação a essa empreitada. Trata-se do projeto de expansão europeu sem limites a partir do final do século XVIII que resultou no imperialismo do século XIX. É fruto do poder despótico que a Europa só exerce em quem não considera como iguais. Assim, é forjada em um contexto de despotismo externo e busca por um governo representativo interno (MBEMBE, 2014). Nesse percurso, a invenção do que era “ser humano”, quais critérios definiam certos povos como



pertencentes à humanidade e quais eram os benefícios advindos de tal pertencimento foram o cerne das inquietações filosóficas.

Para fundamentar seu poder, a Europa construiu mitos enquanto centro da razão e da verdade da humanidade. Alegou para si a invenção do direito, da civilização e da política (MBEMBE, 2014). Constituiu-se como centro da humanidade a partir da oposição direta com o “resto” (MORE, 1996). O “resto” é no máximo visto como “existência objetual”, sendo o africano, o objeto máximo.

O filósofo sul-africano Mabogo More, em um artigo sobre a autoimagem logocêntrica da filosofia europeia e o seu papel na deslegitimação da filosofia africana (MORE, 1996), estabelece brevemente um panorama, que apresento a seguir, sobre a questão da racionalidade e humanidade na filosofia europeia.

As inquietações a respeito do que seria o humano são um dos temas centrais da filosofia desenvolvida na Europa. A natureza humana seria definida como os atributos permanentemente necessários para que um ser humano seja considerado como tal. Consequentemente, a ausência desses atributos permitiria afirmar o oposto, de tal modo que o que é evidenciado como naturalmente humano previne o ser humano de ser qualquer outra coisa.

Já na antiguidade grega, Heráclito postulava que a razão pertenceria a todos os seres humanos. Platão apontava para a superioridade da razão sobre os sentidos e que os governantes a adquiririam com o conhecimento. Aristóteles, por sua vez, vinculou racionalidade e poder, pois, ao afirmar o ser humano como um ser racional, concluiu que aqueles que não atenderiam ao critério da racionalidade seriam consequentemente escravos. A dominação dos não humanos, nesse sentido da racionalidade, seria uma condição natural.

A base teológica da filosofia ocidental seguiu a mesma linha: provar a existência de Deus com base na racionalidade. Tomás de Aquino, influenciado por Aristóteles, hierarquizou a existência com Deus no topo e dele descendendo as outras formas de existência, do racional para o irracional. Humanos ocupariam o posto da racionalidade, logo abaixo dos anjos e acima dos animais e vegetais. Além disso, é também a partir de Aquino que a racionalidade começou a expressar uma moralidade: se Deus representava a manifestação máxima da moral, os seres racionais, por estarem mais próximos deste, eram moralmente mais valiosos.

Também com base em Aristóteles, René Descartes atualizou a racionalidade para o seu conceito moderno: o ser humano é definido como um ser que pensa, ou seja, o pensamento é a base da humanidade. O empirismo de John Locke segue a mesma base do racionalismo cartesiano. Para ele, a liberdade humana é compartilhada por aqueles que possuem igualmente a racionalidade. Em contrapartida, o comportamento irracional deveria ser mantido na servidão. É a partir daí que a liberdade, junto com a racionalidade, passa a integrar os atributos da natureza humana.

Esses filósofos forneceram os fundamentos para o Iluminismo e estão expressos no pensamento kantiano. Para Immanuel Kant, a razão é o critério supremo de validade. A racionalidade ocupa lugar central em sua concepção de bondade e moralidade. Sua filosofia da moral é um exemplo da racionalidade como fundamento da moralidade.

Friedrich Hegel, apesar de discordar das teorias da moral de Kant, sustenta que a racionalidade e a liberdade constituem a natureza, a sociedade e a história humanas. É também o primeiro filósofo a conectar o Iluminismo à racionalidade. É a partir de Hegel que a modernidade e a racionalidade se revelarão contaminadas com traços etnocêntricos, racistas e sexistas.

Contudo, outros filósofos europeus já haviam construído bases para a consolidação



dos pressupostos que posteriormente seriam utilizados como justificativa para o colonialismo. Tais filósofos, assim como Hegel, não estão nas notas de rodapé da história da filosofia ocidental, mas foram os pensadores centrais do Iluminismo. Como já exposto, essa relação entre os filósofos do Iluminismo e o colonialismo, não ocorreu ao acaso.

Montesquieu, por exemplo, avaliava que o clima seria um fator que diferenciaria as raças humanas, sendo o branco a raça original e todas as outras degenerescências desta, devendo, portanto, serem reestabelecidas. Também afirmava de maneira taxativa, em *O Espírito das Leis* de 1748, texto inspirador da Revolução Francesa e da ciência política moderna, que os negros não poderiam ser considerados humanos.

Entretanto, ainda não havia explicações sobre as causas dessa hierarquia. Voltaire é um dos primeiros a apontar um suposto motivo: a ausência de racionalidade. Também é pioneiro em justificar a sub-humanidade a partir de critérios naturais de inferioridade intelectual. Voltaire se utiliza de critérios taxonômicos da biologia para afirmar que os negros não seriam capazes de aplicar e associar ideias e não seriam informados pela filosofia.

Já David Hume é notoriamente reconhecido por seus posicionamentos racistas. Em nota de rodapé da coletânea *Ensaio Morais, Políticos e Literários*, publicados pela primeira vez em 1742, comentando, tal qual Montesquieu, sobre a influência do clima na diferença entre os povos, Hume defende que os europeus (brancos) seriam naturalmente superiores aos africanos (negros): em suas palavras, mesmo os brancos mais bárbaros produziram artefatos culturais e científicos mais prolíficos que todos os povos negros.

O pensamento de Hume sobre a naturalização da hierarquia racial, ainda que pouco desenvolvido, foi prescritivo para outros filósofos europeus, como o já citado Kant. Este, por sua vez, dá como argumento de prova para a superioridade branca que, por mais que sejam libertos da escravidão, os africanos não produziram ciência e arte como os brancos, ao passo que seria muito comum os brancos das “classes inferiores” atingirem grandes feitos artísticos e científicos. Assim, o universalismo de Kant e, por consequência, do Iluminismo, é um “universalismo particularizado”, pois rejeita a humanidade ao opor a racionalidade e os povos africanos (MORE, 1997, p. 114). A generalização dos conceitos de racionalidade, moralidade, civilidade, era, portanto, restrita àqueles que teorizavam sobre elas, ou seja, homens brancos.

Desse modo, o Iluminismo construiu concepções racializadas de povos não brancos que faziam uma correlação entre características físicas e qualidades morais. Da Era das classificações – o Iluminismo de base racionalista – decorre a da hierarquização e a da consideração de pessoas e culturas como encerradas em si mesmas, pois “[...] uma vez identificados e classificados os gêneros, as espécies e as raças nada resta senão indicar através de que diferenças eles se distinguem uns dos outros” (MBEMBE, 2014, p. 38).

É nesse sentido que o filósofo camaronês Achille Mbembe (2014) caracteriza esse processo histórico como o marco inicial de uma das facetas do que denominou como “razão negra”: o conjunto de práticas discursivas sobre África e os africanos que tem como base a fabulação e seu ápice na modernidade. É um sistema de narrativas pretensamente conhecedoras que carece de uma constante reinvenção para se sustentar. Ao se referir a “fabulações”, Mbembe (2014) aponta para a aparente contradição na qual, mesmo com o intuito de construir realidades objetivas, a partir do racionalismo, o discurso europeu o fez sobre imaginações e fantasias sobre África.

Essa faceta da “razão negra” se pautava na necessidade da consciência ocidental de situar o Negro² em oposição a si, autoconsiderada o centro da humanidade. A “consciên-

2 Mbembe (2014) menciona “Negro” com letra maiúscula para se referir à construção discursiva europeia que aprisiona a diversidade dos povos que ocupam o território africano. Do mesmo modo, posteriormente



cia ocidental do Negro” opera no sentido de buscar subsídios para delimitar a separação entre instinto animal e razão humana (MBEMBE, 2014). Deslocando tudo o que suscita medo no ocidente, ou seja, tudo o que é da ordem do animalesco, do brutal e, em última instância, tudo o que é corpo para os povos africanos, o discurso branco-europeu os circunscrevem como “perigo biológico” (FANON, 2008).

Mills (1997), também sob a perspectiva da filosofia, mas pensando nas implicações para as ciências políticas, afirma que o projeto da modernidade europeia tem por objetivo o estabelecimento de uma supremacia branca global e que, para tanto, se baseou em um “contrato racial”. O contrato racial é um acordo que estabelece a divisão do mundo entre brancos e não brancos e, diferentemente do “contrato social”, não é consensual entre seus membros, pois se trata de uma imposição dos primeiros sobre os segundos. A raça não é, portanto, um desvio do Humanismo Iluminista Europeu, mas um elemento fundamental para compreender suas concepções; o contrato racial revela, portanto, a verdade do contrato social. Em suas palavras (MILLS, 1997, p. 27), “humanismo europeu significa que somente os europeus são humanos”.

Assim, o contrato racial, criando uma “psicologia moral racializada” (MILLS, 1997, p. 93) fornece uma “epistemologia invertida, uma epistemologia da ignorância”, uma vez que produz, a partir de critérios falsamente objetivos, mas social e psicologicamente funcionais, “o resultado irônico de que os brancos em geral não conseguirão entender o mundo que eles mesmos criaram” (MILLS, 1997, p. 18).

A formação da “epistemologia da ignorância” (MILLS, 1997, p. 18) não ocorre tanto em função das problemáticas fontes das informações fornecidas por exploradores e missionários ou mesmo pelo desconhecimento de modelos de racionalidade de outros sistemas de interpretação de mundo (MORE, 1996). O não reconhecimento de uma outra racionalidade ou a suspeita em relação aos relatos dos viajantes era irrelevante diante do fato mais preponderante para os filósofos iluministas: os povos africanos não são europeus, logo, não operam a partir da racionalidade formal. Embora essa seja uma falácia argumentativa, não é contraditório com o arcabouço filosófico desses pensadores.

O outro do par é marginalizado e desvalorizado: os não europeus. Isso se expressa na associação que Hume, Kant e Hegel fazem dos africanos à natureza, ao selvagem, subdesenvolvido, à força corporal, sensualidade, paixão, falta de autocontrole, etc. Há um jogo de opostos ao afirmar que os africanos são “físicos”: falta-lhes a razão (MORE, 1996).

Assim, apesar de ser somente no século XIX que o discurso biológico de raça se institucionaliza na ciência, no colonialismo uma noção biológica protocientífica de raça e o discurso de raça como catalisador e resposta ao problema da dominação e submissão e da política de matar ou deixar sobreviver – ao que Mbembe (2003) denomina como necropolítica –, aparecem com força (MBEMBE, 2014).

A constituição do pensamento ocidental, seu momento gregário, se dá com a simplificação do que enxerga no outro; se desligará da necessidade de conhecer a fundo o “objeto”. A afirmação de si, através do colonialismo, é o seu principal objetivo (MBEMBE, 2014). Em última instância, o discurso sobre o não europeu dizia mais a respeito dos próprios europeus. O discurso da supremacia branca assegura, portanto, a superioridade jurídica e moral das pessoas brancas em explorar os corpos e os territórios das pessoas não brancas (MILLS, 1997).

É nesse sentido que, com uma leitura fanoniana, Mbembe (2014) afirma que o Negro é uma criação do Branco. Entretanto, avança ao considerar que o Branco também é uma

se referirá ao “Branco” como também uma figura discursiva do ocidente, para se referir a si mesmo, e que se beneficia desse aprisionamento.



invenção, uma imaginação do ocidente. O Branco ganha estatuto de detentor de direitos e explorador do trabalho de não brancos no início do capitalismo, no século XVII, período no qual se enfatiza a racialização da figura do escravo. É nesse ponto que reside a força da fantasia da racialização. Fantasia esta compreendida como:

[...] o cunho de um modo de estar ocidental no mundo, de uma determinada figura de brutalidade e crueldade, de uma forma singular de predação e de uma capacidade desigual de submissão e de exploração de povos estrangeiros (MBEMBE, 2014, p. 87).

A construção da racialização como discurso filosófico-científico da modernidade foi elaborada tendo em vista a necessidade de distinguir a servidão branca da servidão negra que inicialmente não era tão bem definida racialmente. Para isso, foi necessária a criação de discursos e tecnologias para o convencimento dos brancos sobre a fantasia de superioridade, a transformação disso em senso comum e o posterior desejo e fascínio por ela. “Pois só quando a crença se torna desejo e fascinação, impressionante para uns e com dividendo para outros, pode operar como força autônoma e interiorizada” (MBEMBE, 2014, p. 87).

Mbembe (2014, p. 87), por sua vez, explicita as consequências do que define como fantasia do Branco:

Essa violência estrutural e a sua contribuição para uma profundamente desigual redistribuição dos recursos da vida e dos privilégios da cidadania a uma escala planetária vão conferir à fantasia do Branco uma parte do seu bem-estar – ao que é preciso acrescentar as proezas técnicas e científicas, as criações da mente, as formas de organização da vida política relativamente disciplinadas, pelo menos aparentemente, e, quando houve necessidade, a crueldade desmedida e, como já dissera Aimé Césaire, uma propensão irracional para assassinar.

Desse modo, é possível cogitar que a “luta de raças” precede e prescreve a “luta de classes” no contexto colonial. O colonialismo une a lógica da raça, da burocracia e do negócio pela primeira vez e, para que se torne senso comum, a raça precisa ser colocada na agenda do capitalismo e do colonialismo. A raça foi o mecanismo primordial para a consolidação do Império, diante do medo e em compensação às humilhações nacionais internas, em um período denominado como de “pessimismo racial” (MBEMBE, 2014).

Mbembe (2014) cita, como exemplo, o ano de 1892 na França, onde houve uma proliferação de discursos que exaltavam a união dos franceses de todas as classes sociais e matizes políticos em defesa do colonialismo. Ao mesmo tempo em que estavam ancorados nas produções científicas sobre raça (raciologia), os discursos foram popularizados em museus, zoológicos humanos, na imprensa, em exposições universais, entre outros.

Chama atenção o fato de que nesse período as narrativas sobre raça e supremacia branca ultrapassam os círculos relativamente fechados de cientistas e filósofos e conseguem atingir um público maior, em especial as classes mais empobrecidas. Uma mudança importante decorrente desse processo se dá no significado do termo “sangue puro”: até então, era uma característica social reservada apenas à nobreza; na modernidade, vinculada a subterfúgios biológicos, é expandida para abarcar todas as pessoas consideradas brancas, inclusive das classes mais pobres (MBEMBE, 2014).

O Estado colonial – que inaugura as tecnologias de guerra contemporâneas, a qual



deixa de ser um campo de batalha entre forças iguais e passa a operar na lógica do predador e da presa – confere importante papel à educação de cunho militarista: “Os estudantes são educados para se tornarem cidadãos-soldados. A pedagogia cidadã e a pedagogia colonial propagam-se no contexto de crise da masculinidade e de aparente desarmamento moral” (MBEMBE, 2014, p. 116). A educação escolar burguesa na Europa é também o espaço no qual foram organizados os primeiros esforços para a consolidação do esporte atual.

Esporte moderno, olimpismo e colonialismo

Foram nas *public schools* inglesas – escolas reservadas aos filhos da aristocracia e da alta burguesia – que diversos jogos e manifestações da cultura corporal popular passaram pelo processo de esportivização. O esporte se tornou atividade central nessas escolas, pois dotava os jovens da elite inglesa de entretenimento apartado da dinâmica social dos jogos populares ao mesmo tempo em que lhes forjava atributos requeridos para corresponderem à vocação dominadora de sua classe social, em especial, a capacidade de liderança e a demonstração de virilidade, tanto no exército, como nos negócios (BOURDIEU, 2004).

Desse modo, não se deve restringir a discussão da criação do esporte moderno apenas às tensões internas nas nações europeias que opunham burguesia e proletariado – como é tradição nos estudos do esporte –, mas se faz necessário localizar esse contexto no âmbito global da consolidação do Império dos Estados europeus sobre o mundo em resposta ao pessimismo racial e ao medo da degenerescência. A formação da juventude aristocrática e burguesa europeia, além da distinção de classe, vislumbrava também as colônias. A educação escolar elitista e colonialista lançava mão, concomitantemente, do esporte como conteúdo didático e formativo do caráter europeu e da representação dos povos africanos como sendo a infância da humanidade, regida por crenças e tiranos.

Assim, o colonialismo era visto ora como uma estratégia de defesa da humanidade (branca) diante dos invariavelmente menos humanos (não brancos) – visão difundida pelo darwinismo social – ora como uma empreitada que se justificaria enquanto um auxílio humanitário aos povos não europeus que ainda não haviam alcançado o nível de civilização (europeia) – discurso repercutido pelo evolucionismo social (MBEMBE, 2014).

Não alheio a esse debate, o esporte moderno teve grande impulso a partir do movimento filo-helenista promovido pelo aristocrata francês Pierre de Coubertin: o movimento olímpico ou Olimpismo. Concretizado na última década do século XIX, com a formação do Comitê Olímpico Internacional (COI) em 1894 e a realização da primeira edição dos Jogos Olímpicos contemporâneos na cidade de Atenas em 1896, o Olimpismo foi um dos grandes responsáveis pela sistematização em escala global do esporte atual, uma vez que sua proposta foi, e continua sendo, a difusão da prática esportiva ao redor do mundo.³

Coubertin era um republicano que anteriormente havia defendido o regime monárquico, porém, como era recorrente à época, mesmo o pensamento republicano francês compartilhava os pressupostos raciais do paradigma científico corrente. Amigo próximo do marechal francês Hubert Lyautey, colono e regente do Protetorado Francês no Marrocos,

3 Além do movimento olímpico, representado institucionalmente pelo Comitê Olímpico Internacional (COI) e suas entidades nacionais, é possível mencionar o papel da *Fédération Internationale de Football Association*, a FIFA. Ambas, inclusive, protagonizaram diversos momentos de disputa e rivalidade em torno da hegemonia sobre o esporte moderno (GIGLIO, 2013).



Coubertin provavelmente havia sido influenciado pelo paradigma do direito defendido pelos republicanos franceses da época, como Alexis de Tocqueville e Jules Ferry, os quais afirmavam que os direitos humanos não deveriam ser aplicados sistematicamente a todos os humanos ou apenas circunstancialmente (SCHANTZ, 2008).

Desde o início da empreitada do movimento olímpico, nos anos de 1890, até a década de sua morte, em 1937, seus escritos transitaram entre perspectivas evolucionistas e assimilacionistas até defesas do darwinismo social e da segregação racial. Os primeiros apresentavam uma visão sobre raça baseada na hierarquização das práticas culturais de determinados povos. Entendia que essa suposta disparidade poderia ser resolvida a partir da educação ocidental para esses povos. Em viagem ao sul segregacionista dos EUA em 1890, Coubertin, espantado com a contínua dominação racial mesmo após o fim da escravidão, ocorrida havia pouco mais de vinte anos naquele país, conferiu esperançosamente à educação e às gerações futuras a equiparação racial com a assimilação da população negra à sociedade branca (SCHANTZ, 2008).

Essa visão mudou radicalmente na virada para o século XX. Coubertin afirmou, em artigo da primeira página do jornal *Le Figaro* do dia 26 de setembro de 1903, intitulado *La question nègre*, que “apesar do progresso feito pela raça menos avançada”, a disparidade ainda era impressionante. A “questão negra” seria uma tensão posta na sociedade estadunidense, uma vez que:

Ninguém tem o direito de censurar os negros pelo seu apego a esta América, aonde eles não vieram voluntariamente, mas onde eles afirmam permanecer. Nem ninguém pode censurar os brancos por sua atitude defensiva diante de um perigo étnico que, na Europa, seria igualmente assustador.

Coubertin inicia o texto relatando com espanto a violência sofrida por uma senhora de “fisionomia formidável” e “encanto aristocrático” que forçosamente foi expulsa do vagão em que estava e a conivência dos outros passageiros. Era uma senhora negra de pele clara, cuja negritude o autor somente percebeu ao observar seus cabelos enquanto era arrastada pelo maquinista e outro funcionário para o vagão reservado às “*colored people*”. Coubertin (1903), ao que parece transtornado pelo tratamento dedicado a uma mulher “rica e distinta” pelo fato de possuir “um pouco de sangue negro”, comenta sobre o que denomina como “problema mulato”, em uma leitura não muito distinta daquela que Gilberto Freyre faria décadas depois em *Casa Grande & Senzala*:

Todo mundo confessa que a maioria dos fazendeiros de ontem escolheram amantes entre suas escravas e, voluntariamente, procriaram pequenos mulatos, cujo trabalho era então para beneficiar o engenho. Isso, aliás, projetou uma luz singular sobre a pretensa repugnância da raça branca a se unir com a raça negra. Esta repugnância nasceu na América no momento em que a escravidão teve fim. Enquanto existiu, a mulher negra foi capaz de exercer a sua sedução perante seus senhores, e a crônica narra que o lar irregular que assim se fundou, nas sombras do outro, não era o menos favorito do senhor de engenho. De modo que não só os americanos, que, preocupados consigo mesmos para obter mão de obra escrava barata da África, deram luz à questão negra, mas foram eles que, para satisfazer os seus apetites sensuais ao mesmo tempo em que seus instintos de traficantes, produziram o problema mulato, aquele dos dois cuja existência parece mais irritá-los nos dias de hoje.



A miscigenação seria, portanto, na visão de Coubertin, um dos grandes problemas a ser enfrentado pela sociedade (branca) dos EUA no começo do século XX. Vale ressaltar que, tal qual se reproduz a respeito do mito da democracia racial brasileira, Coubertin confere o suposto papel sedutor das mulheres negras sobre os senhores de engenho como crucial para estabelecer o “problema mulato” e não a violência sexual cometida por estes em relação àquelas. O autor aponta, com essa posição, o caráter de degeneração que a “raça branca” pode sofrer em contato com a “raça negra”, o que fica mais explícito quando expõe seus pensamentos sobre qual deveria ser a resposta dos brancos sobre essa questão.

Para tanto, Coubertin (1903) apresenta três teses defendidas à época: “se livrar dos negros, ou assimilá-los, ou tolerá-los”. Descarta a primeira alternativa, pois acredita que o apelo do retorno à África não seria o suficiente para convencer a migração em massa e mesmo diante da coerção, o regresso seria inevitável: “mesmo que, em vez de areias equatoriais, lhes tivessem sido oferecido um Éden verdejante, as grandes crianças negras não se deixariam levar. Sua pátria é agora o sul ensolarado, onde o ar é suave e a vida fácil; nenhuma persuasão os atrairá; peguem-nos pela força, eles retornarão”. A segunda opção, a assimilação, seria muito arriscada, uma vez que ninguém poderia garantir que “as qualidades da raça superior pudessem sobrepor as falhas da raça inferior” (COUBERTIN, 1903).

Diante disso, “incapaz de se livrar dos negros ou absorvê-los, não há nada mais senão tolerá-los” (COUBERTIN, 1903). A tolerância é compreendida por Coubertin como sinônimo de suportar a inevitabilidade da presença e, para isso, estabelece alguns argumentos que avalia serem favoráveis a essa tese: as pessoas negras já estariam acostumadas aos serviços impostos pelos brancos e, mais do que isso, o faziam de boa vontade; os brancos, por sua vez, se sentiam desconfortáveis sem a presença dos negros para lhes servir e divertirem, afinal “ele [o branco] ama seu amplo sorriso e sua agilidade felina, sua alegre despreocupação e sua presunção infantil” (COUBERTIN, 1903). A quebra dessa reciprocidade veio no momento em que as pessoas negras começavam a resistir a essa situação de subalternidade e reivindicam a condição de sujeitos de direitos. Com isso, encerra o texto dizendo que não havia ódio racial nos EUA, apenas uma divergência política entre os brancos que não queriam ser governados pelos negros, sendo que a igualdade política seria um erro de ser decretada nesse contexto:

No fundo desta guerra má, que engendra barbaridades como o linchamento e violências semelhantes à qual narrei anteriormente, no fundo de tudo isso, há apenas uma discussão política. Os brancos, que se sentem – e com razão – bem superiores aos negros, não desejam ser governados por eles; o seu desejo sobre este ponto é tão robusto que, em minha opinião, seriam capazes de pegar em armas novamente, se necessário, para defender prerrogativas que até hoje continuam a exercer, não de direito, mas de fato.

É, portanto, a partir da década de 1900 que Coubertin começa a publicar diversos escritos nos quais defende a impossibilidade de equiparação racial e que, por mais que haja “progresso”, as raças não brancas não alcançariam os estágios civilizatórios dos brancos. Já em outros textos admitia a possibilidade de, por meio da educação dos povos colonizados, um suposto “alcance” em relação aos europeus. Contudo, esse seria um processo demasiado demorado. Concluía, assim, que seria suficiente proteger os colonizados de sua própria tirania e tratá-los sem crueldade (SCHANTZ, 2008).



Nesse ponto, vale ressaltar que a aparente benevolência desse posicionamento de Coubertin, ou seja, uma lógica contra abusos no processo de colonização, supõe a legitimidade do colonialismo. Se chegavam à Europa os relatos das brutalidades cometidas pelos colonizadores, não havia uma condenação ao colonialismo em si, mas a preocupação girava em torno de resguardar o pretense caráter humanitário do processo e de transformar o discurso sobre a violência colonial em um problema pontual e excepcional que, pelo contrário, confirmava a necessidade do colonialismo como uma missão civilizadora (MILLS, 1997). Coubertin (1901, p. 449), nesse sentido, foi um entusiasmado defensor do colonialismo.

Outra teoria, a igualdade de direitos para todas as raças humanas, leva a uma política contrária a qualquer progresso colonial. Sem incluir que, mesmo na forma mais branda de servidão, para não falar de escravidão, a raça superior se justifica ao se recusar a estender vários privilégios da vida civilizada ao inferior. Um tratamento justo, justiça para todos e uma proteção especial aos nativos contra as possíveis crueldades e invasões de seus governantes são suficientes, em muitos casos. Claro, é o dever deste último tentar e elevar a raça inferior ao seu próprio padrão; mas tal trabalho educativo é muito lento, e acelerá-lo é simplesmente feri-lo e, ao mesmo tempo, impedir a colonização e fadigar aqueles que estão ocupados com isso.

Coubertin se preocupava com a posição francesa na “corrida” colonial, tendo uma postura elogiosa à política expansionista e exploratória do ex-primeiro-ministro Jules Ferry. No artigo “França na pista errada” de 1901, escrito em língua inglesa para um periódico dos EUA, critica os caminhos pelos quais a política interna francesa se encaminhava – uma sinalização aos partidos socialistas pelo então primeiro ministro Waldeck-Rousseau – sendo que, em sua opinião, a principal decorrência dessa conjuntura seria o distanciamento da França da partilha do mundo entre as nações europeias. Assim, em suas palavras, “qualquer movimento anticolonial, então, deve ser temido, e seus efeitos sobre a prosperidade do império serão ruinosos e imediatos” (COUBERTIN, 1901, p. 449).

Ao final do texto, cujo título já estabelecia uma metáfora esportiva, Coubertin elenca uma possível saída para a situação ao mesmo tempo em que se autocongratula pelas ações que havia realizado em prol do triunfo francês: a introdução e difusão do esporte entre a juventude francesa.

A França está simplesmente em uma pista errada, e nada é mais fácil, quando se percebe isso, do que voltar e seguir a outra pista. Teremos perdido tempo e dinheiro, só isso. Claro, o risco se tornaria enorme se o reinado de Utopia [dos socialistas] pudesse continuar por alguns anos mais; mas os jovens franceses foram criados nos últimos quinze anos de uma maneira um tanto diferente do que seus pais. Eu mesmo fiz algumas coisas para tornar jogos viris populares entre eles, fazê-los ir para o exterior, fazê-los ansiar pela liberdade e iniciativa. Um jovem que jogou futebol e viajou não é, como regra, induzido a pedir ajuda estatal ou a se encerrar no castelo de sonho de Utopia (COUBERTIN, 1901, p. 450).

Coubertin vincula o esporte como um remédio tanto contra a ameaça interna socialista como para a política externa francesa, ou seja, seu projeto colonialista. Como prática “viril”, o esporte seria uma das instituições a resgatar a masculinidade nacional abalada pelas humilhações recentes e que ele menciona no texto, como a Guerra Franco-Prussiana



(1870-1871). Nesse ponto, Coubertin é captado pela análise de Mbembe (2014): a crise da masculinidade e o questionamento moral da nação é o gatilho para a empreitada colonialista e o processo pedagógico, sendo o esporte uma pedagogia inovadora e popular entre os jovens, um instrumento de preparação militar e política dos futuros “empreendedores coloniais”.

Nesse momento de sua obra, Coubertin estava participando do debate entre evolucionismo e darwinismo social e parecia buscar uma síntese dos dois lados ao admitir o processo educativo, mas sem grandes esperanças de mudança: “você pode melhorá-los como você pode melhorar o solo, mas apenas em uma proporção restrita; você reduzirá a ociosidade nos primeiros e a infertilidade do último, mas você nunca os fará desaparecer” (COUBERTIN, 1902 apud SCHANTZ, 2008, p. 57). Essa síntese, portanto, tendia a favorecer o darwinismo social, seguindo a tendência da ciência da época.

Inspirado nas conclusões do Congresso Internacional de Sociologia Colonial realizado em decorrência da Exposição Universal de Paris em 1900, a qual também sediou a segunda edição dos Jogos Olímpicos, Coubertin defendia a progressiva europeização dos “povos atrasados”. Ao mesmo tempo, rechaçava aqueles que afirmavam a igualdade dos não europeus e reafirmava que a europeização é um processo longo e que, mesmo assim, haveria um grande hiato entre os povos. Para ele, a europeização era cientificamente possível, mas somente em longo prazo. Isso incentivava a defesa da colonização mais do que desencorajava (SCHANTZ, 2008).

Coubertin difundia o discurso de que os povos não brancos que habitavam as colônias eram como crianças que necessitavam de boa educação e defendia o “fardo do homem branco”: “as colônias são como crianças: é relativamente fácil fazê-las, mas é difícil proporcionar-lhes uma boa educação” (COUBERTIN, 1909 apud SCHANTZ, 2008, p. 57). Posteriormente, confirma essa visão paternalista na sua concepção de esporte – em um artigo intitulado “Colonização Esportiva” – ao comentar que os Jogos Asiáticos e os Jogos Hindus seriam como um “jardim de infância do Olimpismo”. Ao mesmo tempo apresentava como falsa a ideia em voga de que uma possível vitória das “raças dominadas” contra a “raça dominante” no campo de jogo poderia incentivar rebeliões coloniais. Para amenizar essa percepção – mais presente no que denomina como um “preconceito” contra os esportes coletivos – sugere a introdução de esportes individuais nas colônias, onde a ideia do enfrentamento de dois exércitos representando cidades ou países não é tão presente (COUBERTIN, 1931, p. 13).

Coubertin escreve, nesse momento, fazendo um balanço da Sessão do Comitê Olímpico Internacional ocorrida em 1923 em Roma, com apoio do rei da Itália, na qual propôs a criação dos “Jogos Africanos” e da “medalha africana” para celebrar aqueles envolvidos na difusão do movimento olímpico no continente e que levaria a inscrição, em latim, *athletae propium est se ipsum noscere, ducere et vincere* (O dever e a essência do atleta é conhecer-se, guiar-se e vencer-se a si mesmo). Em suas palavras, esse foi um intento para “conquistar a África” (COUBERTIN, 1931, p. 13).

Contudo, a despeito da boa recepção de outras nações colonialistas, como Alemanha, Inglaterra e Itália, a França se opôs à proposta, expondo divergências internas entre os representantes franceses e as visões de Coubertin. Este, por sua vez, defende que seu país deveria apoiar o esporte nas colônias como estratégia para fortalecer o domínio colonial ao mesmo tempo em que promoveria a educação ocidental nos territórios ocupados. Seus argumentos, nessa oportunidade, já mais ligados às teorias do evolucionismo, expunham a viabilidade do movimento olímpico nas colônias sob a alegação de que haveria a possibilidade de “ultracivilizar” (leia-se “europeizar”) os “indígenas”:



Aqui nós estamos olhando para algo com os preceitos essenciais da pedagogia esportiva. São estes preceitos aplicáveis às raças indígenas, à sua existência muitas vezes primitiva? Mas, sem dúvida; e até mesmo integralmente. Pois esta é a sua beleza: que são fundamentalmente humanos o suficiente para serem adequados à condição do homem a partir do estado semisselvagem até o estado ultracivilizado (COUBERTIN, 1931, p. 13).

Por fim, hierarquiza as práticas corporais ao considerar as atividades não europeias como meras recreações e que caberia aos colonizadores estabelecer os “os benefícios da ‘civilização esportiva’” aos colonizados com a introdução do sistema esportivo europeu (COUBERTIN, 1931, p. 14):

Existem também algumas formas de esportes indígenas que, localizadas em uma região ou mesmo em um distrito, não são desencorajados, ao contrário, mas nunca serão nada mais que entretenimento, recreação. Se quisermos estender aos indígenas de países colonizados o que chamamos corajosamente de os benefícios da “civilização esportiva” é necessário que adentrem no vasto sistema esportivo em regulamentos consolidados e aos resultados comparados, que se constitui a base obrigatória dessa civilização.

Desse modo, Coubertin se apresenta como defensor e, mais do que isso, proponente de estratégias para a empresa colonial. Apostava na competição internacional em vários âmbitos (além do esporte, na indústria, na ciência e na cultura e mesmo na guerra), como um meio das nações fortalecerem seus corpos nacionais e, em última instância, a raça. O colonialismo era, conseqüentemente, a competição internacional entre as nações europeias e, para Coubertin, a França deveria fazer parte dela (SCHANTZ, 2008).

O Olimpismo de Coubertin foi inventado no contexto da reconstrução do imaginário da nação francesa após a derrota na Guerra Franco-Prussiana. O esporte foi percebido como fundamental para preparar os colonizadores para os esforços físicos decorrentes das investidas militares nas colônias. Entretanto, além da reconstrução da moral nacional, o colonialismo também conferia a si uma “missão de civilização”: um amálgama da vocação missionária cristã com o legado da Revolução Francesa de expandir os ideais do Iluminismo ao mundo (SCHANTZ, 2008).

Assim, após a primeira guerra, o esporte, além de ser instrumento auxiliar de preparação corporal, passou a ser parte integrante da política colonial. Além da preparação física, foi encarado como prática cultural civilizatória e deveria ser transmitida aos nativos, uma vez que, como já mencionado, as práticas destes eram encaradas como simples divertimento sem base civilizatória. Esta somente poderia ser adquirida a partir de um sistema atlético codificado e regulamentado, que somente o esporte ocidental poderia oferecer.

Outra função para o esporte seria seu papel disciplinarizador dos povos colonizados, no sentido de promover paz social e favorecer a atividade colonial e exploração comercial entre Europa e colônias. Vale ressaltar que o discurso do movimento olímpico de defesa da educação das classes populares se deu pela necessidade das nações europeias em se defender internamente nas disputas com outros estados. Nesse sentido, o Olimpismo é apresentado como instrumento que visa à pacificação das tensões sociais no interior das nações europeias e, posteriormente, também na relação com as colônias (SCHANTZ, 2008).

Coubertin é personagem chave para compreender a constituição do esporte contem-



porâneo em sua relação com a supremacia branca. Chama atenção especialmente seu posicionamento abertamente favorável ao colonialismo, principalmente no período anterior à primeira guerra mundial, quer seja sob uma perspectiva evolucionista, quer seja sob a linha do darwinismo social. Esse momento, de 1896 a 1912, é crucial, uma vez que já foi denominado como uma fase de estabelecimento dos Jogos Olímpicos (RUBIO, 2010).

Para além do posicionamento político de uma figura importante para a formalização das práticas esportivas em nível global, o que também está em jogo na relação entre esporte moderno – representado no olimpismo – e o colonialismo é o papel conferido às práticas corporais em um regime de supremacia branca, uma vez que a inscrição no corpo dos mecanismos de controle e dominação também é invenção do racismo colonial moderno (MBEMBE, 2014).

Dicotomia corporal racializada

Mills (1997, p. 51) considera o corpo como elemento basilar do contrato racial. Uma vez que supremacia branca se baseia na delimitação de territórios e circulação, o corpo é o microespaço que funda a delimitação de todos os outros. Aqueles e aquelas que habitam esse regime, o fazem de modo incorporado em “envelopes de pele, carne, cabelo”. Em relação aos corpos negros, há um sentimento de que se trata de apenas um corpo: “brancos podem ser ‘cabeças falantes’, mas mesmo quando cabeças negras estão falando, há uma percepção desconfortável sobre os corpos aos quais essas cabeças estão presas. (Assim, os negros são na melhor das hipóteses ‘corpos falantes’)”⁴.

Frantz Fanon, por sua vez, afirma em *Pele Negra, Mascaras Brancas* que o mundo branco impõe barreiras para consciência e o esquema corporal das pessoas negras. Essa consciência não seria fruto de um processo de autopercepção e autoconhecimento, mas, *a priori*, uma projeção do branco ou, em suas palavras, “um conhecimento em terceira pessoa” (FANON, 2008, p. 104).

Do mesmo modo, Fanon (2008) avança ao dizer que, no limite, a presença do negro também estremece a postura corporal do branco, já que, com o racismo antinegro, inaugura-se o ciclo de fobias biológicas dos europeus. Esse racismo, fruto da cisão entre corpo e mente cujo ápice se deu na modernidade, cria a urgência no branco em neutralizar não só ideológica e politicamente o negro: “mas é na corporeidade que se atinge o preto. É enquanto personalidade concreta que ele é linchado. É como ser atual que ele é perigoso” (FANON, 2008, p. 142). A supremacia branca visa, portanto, “matar” o corpo em si ao relegar ao outro tudo o que é corpo.

Já Isildinha Bastista Nogueira, com base na psicanálise lacaniana, explora as decorências psíquicas dessa parametrização corporal racializada de brancos e negros.

O indivíduo branco pode se reconhecer em um “nós” em relação ao significante ‘corpo branco’ e, conseqüentemente, se identificar imaginariamente com os atributos morais e intelectuais que tal aparência expressa, na linguagem da cultura, e que representam aquilo que é investido das excelências do sagrado (NOGUEIRA, 1998, p. 46).

4 Mills (1997, p. 51) faz, nesse excerto, um jogo de palavras com a expressão “talking heads”, de difícil tradução para o português, mas que se remete ao jornalista ou apresentador de televisão cujo enquadramento focaliza, basicamente, seu rosto.



Para o branco, o corpo representa uma porta aberta às possibilidades de ser no mundo a partir do reconhecimento grupal entre brancos. Contudo, deve-se ressaltar que se trata de identificação imaginária, que não se sustenta sem a invenção de um “outro” que permite a elaboração de um “nós”. A fantasia do branco constrói sobre esse outro um significado sobre o corpo que ao mesmo tempo o exagera e o enfraquece, pois o encerra nessa possibilidade de ser exclusivamente um corpo, numa tentativa de subtrair sua integridade humana:

Seu corpo negro, socialmente concebido como representando o que corresponde ao excesso, ao que é outro, ao que extravasa, significa, para o negro, a marca que, a priori, o exclui dos atributos morais e intelectuais associados ao outro do negro, ao branco: o negro vive cotidianamente a experiência de que sua aparência põe em risco sua imagem de integridade (NOGUEIRA, 1998, p. 47).

É a partir daí que a autora compreende que o corpo exerce posição fundamental na hierarquização racial entre brancos e negros, uma vez que “dessa dimensão singular que torna a condição de negro impossível de ser simetrizada à condição de branco que se produz, para o negro, essa experiência de sofrer o próprio corpo” (NOGUEIRA, 1998, p. 47).

Se todo arcabouço da filosofia europeia ocidental se autoproclamou como detentor da razão e do pensamento em contrapartida às paixões e às corporeidades de outros povos, quais seriam as implicações de a mesma Europa ocidental ter sido o palco da sistematização de uma das práticas que mais colocam o corpo em evidência até os dias atuais?

Uma das saídas para essa aparente contradição está em compreender que o pensamento europeu estabeleceu, em certos momentos, uma *dicotomia racializada* não somente entre corpo e mente, mas também entre “corpo atlético” e “força bruta”. Ou seja, mesmo no polo mais desprezado do ser humano, o corpo, ao homem branco estaria reservado uma última trincheira antes da não humanidade: o seu cultivo e controle civilizados. É então possível pensar as origens do esporte moderno, sua inspiração na antiguidade grega e sua popularização pelo Olimpismo – uma vez que este fomentava o controle e criação de corpos masculinos virtuosos (*areté*) com vistas à organização competitiva (*agonistiké*) e à apreciação estética e moral (*kalogagathia*) (RUBIO e CARVALHO, 2005) – como uma estratégia de hierarquização somática, como fomentador de uma projetada *Supremacia Branca Esportiva*.

Corpos não brancos e não masculinos seriam, em princípio, uma alteridade difícil de ser assimilada a essa noção de corpo atlético. Enquanto os corpos das mulheres brancas eram encarados sob a óptica da fragilidade, os corpos dos africanos seriam a alteridade máxima desse corpo atlético, ou seja, o da força bruta. Vale ressaltar que a construção racial da supremacia branca a respeito da corporeidade das mulheres negras se deu em uma encruzilhada entre raça e gênero da qual resultou a legitimação de formas de violência relacionadas à hiperssexualização e à desumanização de seus corpos (FERREIRA e HAMLIN, 2010)⁵.

Fruto do longo processo de produção do conceito de raça, o corpo africano, no continente ou na diáspora, é visto como um corpo negro (MBEMBE, 2014). Para o ocidente, o “negro” foi encarado como um corpo e suas sensações; como força bruta oposta ao espírito, o que suscita medo naqueles que se julgam distantes do corpo, tanto o corpo do

5 A esse respeito, conferir Tralci Filho e Santos (2017), artigo no qual os autores analisaram a dinâmica racial das narrativas virtuais em comentários de reportagens na internet sobre os corpos e performances esportivas de tenistas profissionais.



outro como de seu próprio corpo. Para a branquitude, o “negro”:

Se fosse um movimento, seria uma contração imóvel, rastejo e espasmo (Hegel, *A Razão na História*) – o frêmito do pássaro, o barulho dos cascos do animal. E se fosse força, não poderia agir senão com a força bruta do corpo, excessivo, convulsivo e espasmódico, refratário ao espírito, com um misto de acessos, raiva e nervosismo, sendo normal suscitar desgosto, medo e terror (MBEMBE, 2014, p. 76).

Há, portanto, uma distinção entre corporeidades no imaginário europeu decorrente da ideologia da modernidade e da experiência do colonialismo. Isso se reflete nos primeiros passos para a construção de um discurso alegadamente científico a partir de meados do século XIX e pode ser observado nos escritos de dois dos mais prolíficos divulgadores do racismo científico: Francis Galton e Arthur de Gobineau.

Francis Galton, em *Hereditary Genius* de 1892, livro que lançou as bases para a criação da eugenia, propôs a pertinência do incentivo à manipulação de casamentos com o intuito de formar uma “raça de homens superdotados” [highly-gifted race of men] ao longo das gerações (GALTON, 1892, p. 1). A tentativa de comprovação de sua tese vem da demonstração estatística de que existia uma forte correlação entre a hereditariedade e os dotes e habilidades de “personalidades eminentes” como estadistas, juristas, literatos, comandantes, artistas e cientistas.

Chama atenção a importância que Galton confere à prática esportiva ao dedicar dois capítulos, ainda que breves, para dissertar sobre remadores e lutadores como evidências de que as suas habilidades atléticas seriam repassadas aos seus descendentes. Ao final de cada um, assim como nos anteriores, expõem uma lista de famílias cujos indivíduos se destacaram em suas habilidades, nesse caso, sendo atletas com muitas conquistas e qualidades.

Essa listagem de famílias composta eminentemente por pessoas inglesas e, consequentemente, brancas é seguida por um capítulo com comparativos entre raças, no qual Galton (1892) evidencia que não se trata de coincidência: seus estudos estatísticos o fazem concluir, por exemplo, que os anglo-saxões pontuam sempre dois níveis acima nos escores de inteligência que os negros. Assim, Galton coloca a habilidade atlética ao lado da inteligência como critério para afirmar a alegada superioridade branca.

Mas uma defesa ainda mais evidente da cisão entre corporeidades racializadas é elaborada por Gobineau. Arthur de Gobineau – cujo pensamento serviu de inspiração para o seu contemporâneo Pierre de Coubertin (SCHANTZ, 2008) – foi um dos principais promulgadores do darwinismo social, defendia a ideia da miscigenação como degeneração e da superioridade da “raça branca”.

Gobineau apontava para essa suposta superioridade em diversos âmbitos, como na inteligência e na estética, mas chama atenção a defesa também de uma superioridade física dos brancos. Em *The Moral and Intellectual Diversity of Races* de 1856, elaborou tal argumento diferenciando a força muscular – através de comparações entre as práticas corporais de combate de povos indígenas americanos e australianos e lutadores e boxeadores europeus – e a resistência cardiorrespiratória, afirmando que, embora ocasionalmente não brancos pudessem superar brancos, a população branca seria superior como um todo nessas capacidades. Após expor suas posições sobre a superioridade estética dos brancos, Gobineau (1856, pp. 381-382) prossegue:



A próxima questão a ser decidida é se há também uma desigualdade em termos de força física. Não se pode negar que os índios americanos e os hindus são muito inferiores a nós a este respeito. Dos australianos, o mesmo pode seguramente ser afirmado. Até mesmo os negros possuem menos vigor muscular. É necessário, no entanto, distinguir entre força puramente muscular – aquilo que se exerce repentinamente num dado momento – e a força de resistência ou capacidade de resistência. O grau do primeiro é medido pela sua intensidade, o do outro pela sua duração. Dos dois, este último é o típico – o padrão para julgar as capacidades das raças. Grande força muscular é encontrada entre as raças notoriamente fracas. Entre as mais baixas tribos indígenas, por exemplo, não seria difícil encontrar indivíduos que poderiam encarar um lutador europeu experiente ou um boxeador inglês. Isto é igualmente verdadeiro para os indianos e os malaio. Mas devemos analisar as massas, e julgar de acordo com a quantidade de trabalho e fadiga em longa duração de que são capazes de suportar. A este respeito, a raça branca é, sem dúvida, reconhecida pela superioridade.

Gobineau afirma a distinção entre dois tipos de força e, além disso, fixa as noções de força bruta (“força puramente muscular”) e corpo atlético (“capacidade de resistência”), hierarquiza ambas (“dos dois, este último é o típico – o padrão para julgar as capacidades das raças”) e, por fim, define quem seria o detentor da mais valiosa (“A este respeito, a raça branca é, sem dúvida, reconhecida pela superioridade”). Gobineau alertou a possibilidade de exceções que confirmam a regra: a vitória excepcional de um não branco sobre um branco. Porém isso não anula o que considera central para a demonstração da supremacia atlética: a quantidade de trabalho e fadiga que seriam capazes de suportar em longa duração.

Nesse sentido, Gobineau está se remetendo exclusivamente às capacidades e habilidades que dizem respeito ao esporte (em uma época em que a fisiologia do exercício não estava consolidada). Quando se remete à quantidade de trabalho suportada, não está se referindo, por exemplo, ao modo de produção engendrado pelo colonialismo que escravizou milhões de africanos ou os regimes de servidão no continente asiático, mas sim a uma prática corporal que, até então, era dominada por europeus. Gobineau está interessado, portanto, em hierarquizar também o uso dos corpos: o corpo atlético, por extensão, branco, produz resultados superiores quando comparados àqueles destinados às atividades laborais, local de aplicação de força bruta e pouco refinada.

Os critérios utilizados para racializar o corpos, sob o manto da ciência, são, portanto, de tal modo arbitrários que atuam visando menos a objetividade científica e mais a defesa de uma posição política. Não se trata da descrição de uma realidade observável, mas de um discurso pretensamente científico em favor da supremacia branca. E o discurso da supremacia branca esportiva surge para amparar uma saída triunfante para um elemento que a filosofia ocidental, principalmente a partir da modernidade, buscou cindir e expulsar de si: o corpo. Em um discurso que se baseia na criação de conforto a partir de uma ilusão – ao passo que a verdade (do colonialismo, do genocídio, da escravidão) é desconfortante à consciência humanista branca/ocidental (MILLS, 1997) – a distinção entre um corpo atlético e um corpo bruto foi estratégica na elaboração da fantasia particular sobre o lugar do corpo no pensamento branco/ocidental.



Considerações finais e iniciando novas discussões

Em suma, o presente ensaio buscou evidenciar em que medida o esporte é um campo propício para se detectar os discursos sobre a racialização dos corpos a partir da modernidade, uma vez que parece ser uma instituição mais permeável ao determinismo racial e às expressões de fetichização e ódio. Essa condição pode ter como origem o próprio percurso histórico que culminou com o surgimento do esporte moderno e sua relação com o colonialismo. A branquitude orientou seu discurso, durante toda a modernidade, a enquadrar os corpos não brancos de modo a considerar a si própria como referencial não racializado e universal de humanidade. Uma dessas formas de racialização se expressa na hierarquização entre mente e corpo. Contudo, esse último também foi alvo de uma hierarquização racial própria, no que é possível denominar como *dicotomia corporal* racializada, e as práticas esportivas tiveram papel importante nesse processo ao conceber e racializar corpos atléticos e corpos que expressavam apenas força bruta.

Esse ensaio, que, pela sua própria característica, não se pretende realizar enquanto explicação totalizante sobre o fenômeno da racialização dos corpos nas práticas esportivas, se limitou a focar o período específico da consolidação do esporte contemporâneo enquanto expressão do discurso da modernidade europeia. Desse modo, é necessário mencionar – ainda que nos momentos finais do texto – que, se a noção de que as qualidades corporais alegadamente superiores em pessoas brancas amparou uma ideia de superioridade atlética correlata, tão logo se deu a institucionalização e difusão do esporte contemporâneo, no final do século XIX e ao longo do XX, diversos atletas negros começaram a ganhar destaque em suas respectivas modalidades. Esses atletas, por sua vez, desafiavam a ordem discursiva da supremacia branca e, em vez de resultar na superação de seus pressupostos hierárquicos, a alternativa escolhida para “explicar” a situação se voltou para realocar esses triunfos em pressupostos teóricos de ordem biológica com base na racialização já formulada no século XIX. É nesse contexto que as Ciências do Esporte estabelecem seus fundamentos (CARRINGTON, 2010).

Espera-se, assim, que esse ensaio tenha cumprido com seus objetivos iniciais, bem como tenha apontado para estudos futuros que abordem com mais profundidade as repercussões e reconfigurações da dicotomia corporal racializada na supremacia branca esportiva da atualidade.



Referências

BOURDIEU, Pierre. Como se pode ser esportista? In.: BOURDIEU, Pierre. **Questões de Sociologia**. Lisboa: Fim de Século, 2004b, pp. 181-203.

CARRINGTON, Ben. Race, **Sport and Politics: The Sporting Black Diaspora**. Londres: Sage Publications, 2010.

COUBERTIN, Pierre de. **France on the Wrong Track**. The American Monthly Review of Reviews, v. 23, n. 4, pp. 447-450, 1901.

_____. La question nègre. **Le Figaro**. Paris, p. 1. 26 set. 1903.

_____. Colonisation sportive. **Bulletin du Bureau International de Pédagogie Sportive**, Lausanne, n. 5, p. 13-14, 1931.

ELIAS, Norbert e DUNNING, Eric. **A busca da excitação**. Lisboa: Difel, 1992.

FANON, Frantz. **Peles negras, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERREIRA, Jonatas; HAMLIN, Cynthia. Mulheres, negros e outros monstros: um ensaio sobre corpos não civilizados. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, vol.18, n.3, pp. 811-836, set/dez 2010.

GALTON, F. **Hereditary genius: an inquiry into its laws and consequences**. London: MacMillan and Co., 1892.

GIGLIO, Sergio Settani. **COI x FIFA: a história política do futebol nos Jogos Olímpicos**. 2013. 518 f. Tese (Doutorado em Ciências), Escola de Educação Física e Esporte da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

GOBINEAU, Arthur de. **The moral and intellectual diversity of races, with particular reference to their respective influence in the civil and political history of mankind**. Filadélfia: J. B. Lippincott & Co., 1856.

MARTINS, Carlos J.; ALTMANN, Helena. Características do Esporte Moderno segundo Elias e Dunning. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL PROCESSO CIVILIZADOR, 10., 2007, Campinas. **Anais...** . Campinas: FEF/UNICAMP, 2007. p. 1 - 7.

MBEMBE, Achilles. **Crítica da Razão Negra**. Lisboa: Antígona, 2014.

_____. Necropolítica. **Arte & Ensaios**, Rio de Janeiro, n. 32, pp. 122-151, dez. 2016.

MILLS, Charles W. **The Racial Contract**. Ithaca: Cornell University Press, 1997.

MORE, Mabogo P. African Philosophy Revisited. **Alternation**, Durban, vol. 3, n. 1, pp. 109-129, 1996.



MURRAY, William J. France, Coubertin and The Nazi Olympics: The Response. **Olympika: The International Journal of Olympic Studies**, v. 1, pp. 46-69, 1992.

NOGUEIRA, Isildinha Baptista. **Significações do Corpo Negro**. 1998. 143 f. Tese (Doutorado) - Curso de Psicologia, Departamento de Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

RUBIO, Katia. Jogos Olímpicos da Era Moderna: uma proposta de periodização. **Revista Brasileira de Educação Física e Esporte**, São Paulo, v.24, n.1, p.55-68, jan./mar. 2010.

RUBIO, Katia; CARVALHO, Adriano L. Areté, fair play e o movimento olímpico contemporâneo. **Revista Portuguesa de Ciências do Desporto**, v. 5, n. 3, p. 350-357, set. 2005.

SCHANTZ, Otto J. Pierre de Coubertin's "Civilizing Mission". In: NINTH INTERNATIONAL SYMPOSIUM FOR OLYMPIC RESEARCH, 9., 2008, Beijing. **Pathways: Critiques and Discourse in Olympic Research**. Ontario: International Centre For Olympic Studies, 2008. p. 53 - 62.

TRALCI FILHO, Marcio Antonio; SANTOS, Alessandro de Oliveira. O discurso da supremacia branca e o esporte: um estudo a partir de textos e comentários na Internet. **Movimento**, Porto Alegre, v. 23, n. 1., p. 229-248, jan./mar. de 2017.